

**Outra  
metade  
de mim,  
outra  
metade  
de nós**

Organização  
Walter Melo  
Amanda de Fátima da Silva Nunes  
Pablo do Vale

---

coleção **Caminhos Junguianos**  
número 2

---

**Outra metade de mim, outra metade de nós**

© 2021 by Walter Melo  
Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou duplicada  
sem autorização expressa do autor e do editor.

Outra metade de mim, outra metade de nós  
Walter Melo et al.  
Coleção Caminhos Junguianos - número 2

Capa e diagramação: Derval Braga

Comissão editorial:  
Ademir Pacelli Ferreira (UERJ)  
Arley Andriolo (USP)  
João Augusto Frayze-Pereira (USP)  
João Leite Ferreira Neto (PUC-MG)  
Marco Heleno Barreto (FAJE)  
Maristela Nascimento Duarte (UFSJ)  
Paulo Amarante (FIOCRUZ)  
Walter Melo (UFSJ)

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Outra metade de mim, outra metade de nós [livro eletrônico] / organização Walter Melo , Amanda de Fátima da Silva Nunes , Pablo do Vale. -- 1. ed. -- Divinópolis, MG : Mosaico Design Gráfico, 2021. -- (Coleção caminhos junguianos ; 2) PDF.

Bibliografia.  
ISBN 978-65-996542-0-6

1. Comportamento (Psicologia) 2. Psicologia junguiana I. Melo, Walter. II. Nunes, Amanda de Fátima da Silva. III. Vale, Pablo do. IV. Série.

21-89401

CDD-150.1954

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Psicologia junguiana 150.1954

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

# Outra metade de mim, outra metade de nós

Organização  
Walter Melo  
Amanda de Fátima da Silva Nunes  
Pablo do Vale

coleção **Caminhos Junguianos**  
número 2

**INNOVATIO**  
design gráfico

**7**

**Prefácio**

*Walter Melo*

*Amanda de Fátima da Silva Nunes*

*Pablo do Vale*

**ÁFRICA**

**12**

**Missa dos Quilombos -  
vozes dos tambores da  
libertação**

*Cristiane Souza de Oliveira*

**32**

**Uma Leitura Junguiana  
das Religiões de Matriz  
Africana: linguagem,  
ensinamento e manutenção  
cosmológica**

*Cláudio Márcio do Carmo*

**54**

**Da Assistência ao  
Sacerdócio: a trajetória  
umbandista em um  
Centro do estado do  
Rio de Janeiro**

*Isabele Santos Eleotério*

*Mariana Bonomo*

**68**

**Mitologia lorubá e a Psicologia  
Analítica – um encontro de  
arquétipos**

*Ana Raquel Mattoso Chagas Martins*

*Patrick Wagner de Azevedo*

**ORIENTE**

**90**

**Individuação como Filosofia  
Prática: a clínica da “meia-  
idade” de C.G. Jung e  
a doutrina indiana dos  
*puruṣārthas***

*Dilip Loundo*

**112**

**Rosa, Jung e Índia: veredas**

*Teresinha V. Zimbrão da Silva*

**EXPRESSÕES  
CULTURAIS**

**132**

**O Lúdico Criativo em  
João Guimarães Rosa:  
considerações no âmbito  
da Psicologia Analítica**

*Rafael de Santis Bastos dos Reis*

# Sumário

**154**

**O Livro como Obra de Arte e o Caso Singular d'O Livro Vermelho de C.G. Jung**

*Larissa Kouzmin-Korovaeff*

**170**

**Corpo, Imagem e Persuasão no Barroco Mineiro**

*Glória Maria Ferreira Ribeiro*

**186**

**A Projeção do Mal Ausente do Dogma Cristão sobre Corpos Marginais: uma leitura do filme “Madame Satã”**

*José Davi de Almeida Lira  
Milena Cruz Raposo*

**198**

**Fechamento e Abertura no Pensamento de Henri Bergson**

*Adelmo José da Silva*

**208**

**Reinaldo e os Gols do Protesto: a história de um gesto**

*Euclides de Freitas Couto*

**CLÍNICA**

**230**

**O Seu Coração Não Faz Tum Tum: reflexões sobre o imaginário amoroso atual**

*Pedro Teixeira Carvalho*

**252**

**O Casamento Religioso como Relacionamento Psíquico: enlaces de dois casos clínicos**

*Gustavo Pontelo Santos  
Daniel Wiler Dias*

**270**

**Opus Enquanto Trabalho Sagrado de Redenção do Si-Mesmo: ou porque a Psicologia Junguiana não é uma *Imitatio Christi***

*Bruno de O. S. Portela*

## **RELIGIÃO E CRIAÇÃO**

**296**

**Os Números e o Inconsciente: um diálogo numérico com o divino**

*Pablo do Vale*

**312**

**O Despertar dos Mortos: a reivindicação do cumprimento de uma promessa**

*Wagner de Menezes Vaz*

## **FENÔMENOS ANÔMALOS**

**324**

**Uma Análise do Conceito de Arquétipo à Luz da Psicologia Analítica na Série Psicológica Joanna de Ângelis**

*Murilo de Almeida Campista Sousa  
Paulo Ferreira Bonfatti*

**348**

**Diálogos entre a Ciência e a Religião: C.G. Jung e as pesquisas psíquicas**

*Pedro Henrique Costa de Resende*

**366**

**Uma Interpretação Teleológica da Neurofenomenologia dos Estados Psicodélicos**

*Douglas Kawaguchi*

**384**

**As Influências de Théodore Flournoy para a Construção da Psicologia de Carl Gustav Jung**

*Mateus Donia Martinez  
Tiago Pilotto Rodrigues Alves  
Everton de Oliveira Maraldi  
Wellington Zangari*

**404**

**Sobre os Autores**

# Prefácio

*Walter Melo*

*Amanda de Fátima da Silva Nunes*

*Pablo do Vale*

Os *Seminários Caminhos Junguianos* são círculos de conferências e comunicações realizados bienalmente na cidade de São João Del Rei, em um vale de um dos muitos entre-serras do estado de Minas Gerais. Esses encontros são promovidos pelo *Grupo Caminhos Junguianos*, uma reunião de professores, pesquisadores e alunos de Psicologia, que promove pesquisa, ensino e extensão sob o escopo teórico da Psicologia Analítica em vínculo com o Núcleo de Estudo, Pesquisa e Intervenção em Saúde (NEPIS) da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Esses seminários visam incluir e divulgar o estudo e a pesquisa em Psicologia Analítica em diálogo com as mais diversas áreas do conhecimento, ampliando assim o escopo científico e a participação da Psicologia Junguiana nas universidades. E, ainda, integram o repertório de atividades desenvolvidas pelo Grupo de Trabalho: *Epistemologia e Interfaces da Psicologia Analítica* (GT EIPsiA), da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP).

Duas coordenadas fundamentais marcam a tradição dos *Seminários* em relação à sua forma e objetivo. A primeira é o resgate de aspectos idiossincráticos da cultura de Minas Gerais presente nos subtítulos, evidenciando, assim, as raízes do *Grupo Caminhos Junguianos*. A segunda é o intento de promover uma travessia transdisciplinar por meio de debates entre a *Psicologia Analítica* e outros campos do conhecimento.

O *I Seminário*, denominado *A liberdade ainda que tardia* (2013), trouxe como subtítulo o lema da bandeira mineira: *libertas quæ sera tamen*, e teve por tema a construção da Psicologia de Carl Jung após o rompimento com Sigmund Freud. Com a participação de convidados especiais, como o professor indiano Dilip Loundo e Nelson Job, as conferências ministradas discutiram os ganhos e consequências que o



advento da Psicologia Analítica trouxe para a cultura, ciência, saúde mental e, sobretudo, a Psicologia.

O *II Seminário, A travessia do Sussuarão* (2015), homenageou a obra de João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*, e teve por tema o diálogo entre as disciplinas, mais especificamente, entre a Psicologia Analítica, a Física, as Artes, a Filosofia, a Educação e a Sociologia. Assim como a travessia do liso do Sussuarão de Guimarães Rosa pode ser uma empreitada perigosa e cheia de percalços, na academia, o pesquisador se vê frente aos sinuosos desafios e consequências de transpor as fronteiras disciplinares. Esses desafios foram debatidos com muito entusiasmo pelos professores André Mota e César Rey Xavier. E, por fim, o evento que se iniciou com uma majestosa apresentação musical dos professores Abel Moraes, Marcos Filho e Ricardo Castelo Branco, teve a honra de ser encerrado com a fala do sociólogo francês Michel Maffesoli.

Na terceira edição do *Seminário* nos inspiramos no Gauche-do-anjo-torto, Carlos Drummond de Andrade, para falar sobre *A poesia na luta/a luta na poesia* (2017). Nos espaços entre as letras de seus versos, nas lacunas entre as estrofes de seus poemas e no silêncio entre um poema e outro, percebemos que os modos de resistência e as concepções artísticas, muitas vezes, andam lado a lado e se desenvolvem num caloroso diálogo *tête-à-tête*. Percebemos, sobretudo, que esse elo fundamental deve ser valorizado e desenvolvido nas instituições de ensino e de pesquisa, principalmente nos dias pelos quais passamos. Com a participação do jornalista e crítico musical Arthur Dapieve e do professor Euclides Couto celebramos a Psicologia e a Política em meio ao Rock e ao Futebol e, por fim, clamamos: de toda forma de opressão *libera nos Domine*.

A mais recente edição dos seminários, batizado de *Outra metade de mim, outra metade de nós* (2019), festejou os versos na obra musical de Milton Nascimento. O evento de abertura contou com a inauguração da exposição *Sementes da Terra Maturada*, de Lori Figueiró e Lira Marques. A impressionante poesia fotográfica apresentada por Lori Figueiró transcende o lugar comum de captura e revelação de imagens, criando um sistema no qual o fotógrafo se integra aos quadros, estando dentro, porém, sem invadir; junto, sem alterar, e, mostrando,

sem revelar. São retratos que capturam sem aprisionar e eternizam a figura sem deturpar sua sacralidade. Lori Figueiró escolheu trazer à luz as produções de uma mulher-símbolo do Vale de Jequitinhonha: Lira Marques, quem, em suas peças artesanais, concede vida ao pó e colore seu destino na esperança de mudar o rumo dos demais. Tendo como tema central a diversidade religiosa e seus sincretismos em nosso país, os conferencistas debateram os aspectos sociais, políticos e psicológicos das mais diversas formas de expressão e experiência religiosa, além de temas específicos da Psicologia Analítica como a religiosidade na Matemática, o conceito de espírito, *O Livro Vermelho* de Jung, os mortos e a amplificação. As falas tangenciaram a religiosidade e o aspecto numinoso da experiência divina à mesma maneira que fora ensinado por Lori Figueiró em sua exposição: estando dentro sem invadir e junto sem alterar. Na última noite, o evento se encerrou com a conferência de Nobeit Chatillon, presidente do Groupe d'Études Carl Gustav Jung de Paris.

O início da trajetória dos *Seminários Caminhos Junguianos* ficou registrado nas páginas do livro *A Liberdade Ainda que Tardia*, o primeiro volume da *Coleção Caminhos Junguianos*. Lá, as conferências foram transformadas em textos e organizadas em grupos temáticos. Hoje, caro leitor, você tem em mãos o segundo volume de nossa série. Neste livro, organizamos as versões escritas das conferências ministradas no *IV Seminário Caminhos Junguianos* em seis eixos: (1) *África*, (2) *Oriente*, (3) *Expressões Culturais*, (4) *Clínica*, (5) *Religião e Criação* e, por fim, (6) *Fenômenos Anômalos*. Mais ainda, prestamos aqui uma singela homenagem às edições passadas do evento resgatando do segundo seminário o escrito *Fechamento e Abertura no Pensamento de Henri Bergson* e, do terceiro seminário o texto *Reinaldo e os Gols de Protesto: a história de um gesto*.

Boa leitura.



ÁFRICA

# *Missa dos Quilombos - vozes dos tambores da libertação*

*Cristiane Souza de Oliveira*

*O quilombo surge do fato histórico que é a fuga. É o ato primeiro de um homem que não reconhece que é propriedade de outro.*

Beatriz Nascimento<sup>1</sup>

## *Introdução*

Para iniciar esta reflexão, gostaria de pedir licença às energias ancestrais que se movem quando tocamos em temas como este. Lançar luz sobre a *Missa dos Quilombos* não é abordar somente acontecimentos históricos. Ela trata também de vidas escravizadas, exploradas, humilhadas, estupradas e arrancadas física e epistemologicamente de seus territórios. Mas, não podemos esquecer que ela exalta a força e a coragem contidas na resistência dos mártires da causa negra na luta pela libertação. E, a essas energias, por essas pessoas, por todo sofrimento, em honra de suas vidas, é preciso pedir licença. Faz-se necessário também reconhecermos outros fatores, para além da dor, a partir da travessia do Atlântico para as Américas. Tecnologias, saberes, estratégias, modos de vida e de organização de muitas culturas distintas, equivalentes a cada povo africano sequestrado: “No Brasil você pode encontrar nos

---

<sup>1</sup> Trecho do texto da historiadora, pesquisadora, escritora e militante Beatriz Nascimento, retirado do Documentário *Ori* (2008).

terreiros, nas escolas de sambas, nos grupos de maracatus, nos ranchos, nos blocos de frevo, os reinos africanos recriados”<sup>2</sup>. Esses aspectos se elaboram em valores presentes na nossa formação como povo e se re-fazem como anseio pulsante em estabelecer novos territórios físicos e cosmogônicos, traduzidos em novos quilombos.

Além de abordar a *Missa dos Quilombos* como ponto para elaborar reflexões sobre aspectos sociais, religiosos e artísticos, acredito ser de extrema relevância destacar a imensa colcha de retalhos que foi costurada a partir do momento que iniciei essa pesquisa. Entendo que esse impulso da pesquisa ganha braços que nos levam a novos lugares e a novas investigações pessoais e intelectuais, culminando num enriquecimento como pesquisadora, como professora, como mãe e como mulher candomblecista.

Eu vivi uma avalanche que envolvia conceitos, afetos, muitas luzes e muitas sombras com os estudos sobre a *Missa*, que me fizeram movimentar e viver intensamente as descobertas. Escavei histórias familiares e descobri, por exemplo, causos sobre a minha avó, mulher negra e rezadeira. Descobri também que meu bisavô paterno era angolano, algo que nunca tinha sido falado na minha família. Trago para compartilhar esses fatos porque fizeram parte de uma arqueologia pessoal, mas que traduzem muitos aspectos coletivos. Histórias de apagamentos, de poucas memórias, de não dizeres, que convergem com realidades de tantas outras famílias e remontam páginas da História do Brasil.

Refletindo sobre o título do *IV Seminário Caminhos Juruianos: outra metade de mim, outra metade de nós*, entendo que ele conversa com essa ideia de aquilombamento proposto pela *Missa*. Pensar em metade é pensar em incompletude. É refletir que somos seres individuais, mas também coletivos e que, em alguma instância, estar em coletivo é experimentar a vivência com os outros como modo de integração do próprio eu. É também elaborar que esse outro nos coloca como sujeitos sociais no mundo, a partir do exercício de partilha e

---

2 Trecho da fala de Ciro Nascimento, da Escola de Samba Vai-Vai, de São Paulo, retirado do Documentário *Ori* (2008).

ajuntamento. Sentar-me ao lado do Padre Geraldo Magela para falar sobre a *Missa*, sendo uma mulher de Candomblé, foi algo muito valioso. Essas situações fazem esgarçar nossas diferenças, mas nos reconhecer como indivíduos de uma sociedade diversa e plural, ampliando nosso papel social de escuta e respeito mútuos.

Na minha dissertação de mestrado intitulada *Missa dos Quilombos (1981, 1988, 2002) – contextos e estéticas de uma liturgia negra libertadora*, defendida na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), em 2018, foi possível destacar três momentos específicos de sua cronologia de apresentações para melhor refletir sobre seus contextos históricos, escolhas estéticas e seu caráter de protesto e de denúncia. Primeiramente, conheci a versão teatral da Companhia Ensaio Aberto, como espectadora, em 2002. Depois, em 2011, participei como atriz do espetáculo. A partir de então, comecei a embasar os acontecimentos que envolviam sua criação. Essa narrativa, como uma trajetória às avessas, foi sendo remontada no meu imaginário desde a atmosfera da sua criação, o histórico de militância das pessoas retratadas, até os contextos políticos e religiosos referentes a cada época.

A *Missa dos Quilombos* teve início da década de 1980, depois que Dom Pedro Casaldáliga, então Bispo de São Félix do Araguaia/MT, e Pedro Tierra idealizaram a *Missa da Terra sem Males*. Esta nascia com o intuito de denunciar os graves problemas sofridos pelos povos indígenas, como a falta de demarcação de suas terras tradicionais, o desmatamento ecológico das reservas, a ameaça de invasão de madeireiros, garimpeiros e mineradores, e assassinatos de lideranças. Cabem aqui nossas homenagens a Dom Pedro Casaldáliga que faleceu no dia 8 de agosto de 2020.

A *Missa da Terra sem Males* era um “espetáculo poético, humano e desesperado em favor de nossos índios”, como assinala Fernando Brant no Documentário *Missa dos Quilombos* (2006)<sup>3</sup>. A “Missa dos Índios”, como também era chamada, fazia alusão ao mito Tupi-guarani da “Terra sem Males”, para os quais, pelo canto, pela dança e pela recusa em se alimentar de carne, poderiam libertar-se da parte precível

---

3 A *Missa dos Quilombos*, disponível em: <https://youtu.be/C2GOSaci9Es>

da pessoa e, pela leveza, seria possível alcançar o paraíso terreal (LEVCOVITZ, 1998).

Após a *Missã da Terra sem Males*, Dom Helder Câmara, conhecido por sua atuação em prol das necessidades do povo, incentivou a criação de uma “Missã dos Negros”. O cantor e compositor mineiro Milton Nascimento foi convidado por Tierra e Casaldàliga para participar do projeto, musicando, cantando e também regendo partes da *Missã dos Quilombos*, contando com Fernando Brant como parceiro<sup>4</sup>.

A primeira celebração da *Missã dos Quilombos* realizou-se em Recife para mais de sete mil fiéis no dia 22 de novembro de 1981. A estrutura grandiosa foi montada no Largo da Igreja do Carmo, espaço de concentração para manifestações e festas populares até os dias de hoje. Foi alvo de muitas críticas vindas das alas mais tradicionais da igreja e da sociedade. Acusada de marxista, de comunista e de representar ideologias não cabíveis à igreja, foi proibida de ser celebrada por mais de dez anos. O Jornal do Comércio desse dia anunciou:

O Brasil é a maior democracia étnica do mundo. Nosso maior milagre é justamente ter a unidade territorial, espiritual e política na diversidade de raças que somos. Para que ferir essa harmonia que se firmou com a extinção da escravatura, fazendo do negro, hoje, integrado na sociedade brasileira, o estopim da cólera ideológica? Estamos vivendo dias difíceis. E o mundo todo que sofre os efeitos de um cataclisma. O dever de todos os brasileiros é unirem-se em torno dos propósitos de paz e de desenvolvimento que animam o nosso pensamento e a nossa ação neste conturbado momento da vida humana. Zumbi não deve ressuscitar como flagelo dos brancos, empunhando o azorrague do marxismo para levantar as massas contra os opressores, que infelizmente existem. Que devemos fazer com eles? Devemos levar-lhes a palavra de Deus. Essa a missão da Igreja, Missão salvífica por excelência. (...). A missã negra não deve refletir o ódio ideológico que desune e mata os homens. Somos filhos de Deus. Basta o pecado da escravidão, que cometemos. Não seria

---

4 A *Missã dos Quilombos*, disponível em: <https://youtu.be/C2GOSaCl9Es>



açulando as massas que iríamos redimir o nosso erro. Um erro não se corrige com outro erro (AGITAÇÃO. *Jornal do Commercio*, Recife, 1981).

A *Missa* ergue sua espinha dorsal tomando o Evangelho como forma de conscientização política e de valorização da memória libertária de Jesus Cristo. Seus idealizadores se debruçaram em conceitos inspirados pela Teologia da Libertação, a fim de trazer à tona discussões sobre a escravização de africanos, os processos de exploração estabelecidos no Brasil e a negligência da igreja diante desses fatos. Em torno dessa corrente religiosa circula o desejo de uma prática de liberdade que se edifica não só no plano espiritual. Em amplo sentido, ela se concretiza na vida terrena, no presente, através da justiça social e do exercício de direitos plenos para todas as camadas sociais (DUSSEL, 1997). Com base religiosa, mas também política, social, histórica e filosófica, revê o processo colonial nas Américas e incorpora discussões pertinentes às demandas dos povos indígenas e dos afrodescendentes:

A Igreja Católica, naquele momento, profundamente identificada com os setores mais pobres por sua elaboração mais fecunda em cinco séculos, a Teologia da Libertação, convertera-se numa força inestimável da resistência à tirania imposta pela ditadura militar. E como em nenhum outro momento da história brasileira, contribuiu para vertebrar forças populares dispersas e produzir alternativas democráticas com a sociedade. Abriu assim espaço para questionar seu próprio papel histórico (TIERRA *apud* LOBO, 2012, p. 78).

A noção de um Cristo humanizado reforça a incorporação das ideias libertárias como prática do cotidiano. Essa visão de mundo corresponde a um Deus formado pela trindade que se estrutura a partir da Liberdade, da Justiça e do Amor. A Teologia da Libertação reivindica um Jesus Cristo histórico e a pessoa religiosa como sujeito da vida social, atuante de uma igreja que se “corporifica numa práxis de amor engajado” (BOFF, 1992, p.19).

Com os elementos do Candomblé presentes nos toques dos tambores, na reverência aos mártires negros da nossa história e, principalmente, com a presença dos corpos negros no palco-altar, a encruzilhada se instaura. A *Missá*, desde seu nascimento, aliou o ritual religioso à política, utilizando elementos artísticos da música, do canto e da dança não só para divertir ou agradar, mas para mediar a comunicação. A cerimônia religiosa se instaura também como cena para elaborar um pedido de revisão à postura da igreja frente ao processo de escravização no Brasil e suas consequências, como podemos constatar nas palavras proferidas por Dom Zumbi na homilia em 1981:

Estamos recolhendo hoje e aqui os frutos do sangue de Zumbi, símbolo da resistência de nossos antepassados. Eles foram trazidos à força da África para essas terras, arrancados de sua Pátria, separados de seu povo e de sua família, misturados com pretos de outras línguas e de outros costumes. (...). Estamos presenciando hoje e aqui os sinais de uma nova aurora. (...). A Igreja começa a ficar do nosso lado, a nos ajudar a ressuscitar nossa memória histórica, a incentivar nossa organização. (...). Houvesse a Igreja da época marcado presença mais na senzala do que na casa grande, mais nos quilombos do que nas cortes, outros teriam sido os rumos da História do Brasil desde os seus primórdios, outra teria sido a contribuição do negro ao desenvolvimento (...). Na Eucaristia que estamos celebrando, negros e brancos se encontram não como escravos-senhores, mas feitos irmãos no mesmo Cristo que a todos resgatou da escravidão do pecado (OLIVEIRA, 2015, p. 84-85)<sup>5</sup>.

Diferentemente do sincretismo que pode encobrir ou disfarçar a herança negra africana no Brasil, a *Missá* instaura uma cultura de cruze (SIMAS e RUFINO, 2018) a partir do momento em que propõe um enlace, uma equiparação, reconhecendo os valores culturais, econômicos e sociais da diáspora africana na formação do povo brasileiro, a partir da travessia do Atlântico.

---

5 Parte do texto da homilia proferida por Dom José Maria Pires, o Dom Zumbi, na celebração da *Missá dos Quilombos* de 1981, em Recife (OLIVEIRA, 2015).

## *O quilombo como conceito*

A partir da elaboração sobre quilombismo de Abdias Nascimento pautei algumas reflexões. O termo quilombismo sugere uma forma de reinventar e incentivar o espírito de assembleia como resistência e movimento ativo de luta. O conceito destaca as possibilidades e formas de reexistência de novos quilombos, não só como espaço territorial, mas como fundamento essencial para organização. Abdias aponta para a necessidade da criação de associações e redes de encontros para a manutenção de grupos, fazendo desses locais genuínos focos de resistência física e cultural, sustentados nas pautas do povo negro. Essa organização se estrutura visando não só a elaboração de identidade coletiva, bem como a instrumentalização para atuação nas esferas políticas. Assim, os indivíduos desses núcleos são os formuladores das agendas e agentes nas demandas, atuando nas diversas instâncias da sociedade, a fim de assegurar a sobrevivência, liberdade e direitos da sua comunidade.

A multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento amplo e permanente. (...). Objetivamente essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras, foram e são quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém, tanto os permitidos quanto os “ilegais” formam uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo, integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A esse complexo de significações, a essa *práxis* afro-brasileira, eu denomino de quilombismo (NASCIMENTO, 1980, p. 255).

As décadas de 1970 e 1980 foram testemunhas de muitos movimentos que trouxeram luz a demandas sociais e deram destaque às lutas por direitos civis, especialmente advindos de organizações representados por coletivos de pessoas negras. Em 1970, enquanto eclodiam lutas por independência de países africanos, os EUA fervilhavam com o movimento *Black* e com as lutas contra o racismo e a segregação.

No Brasil, movimentos sociais e culturais agitaram com iniciativas do cinema e de outros setores artísticos, a exemplo do Teatro Experimental do Negro (TEN), que abordavam a cena, mas também aspectos da política, embalados pelo som da *Black Music*:

Todas essas lutas, tanto pela libertação dos países africanos quanto pelos direitos civis dos negros norte-americanos, tiveram forte impacto no Brasil. Dois exemplos importantes disso foram, na década de 1970, a “reafricanização” do carnaval baiano e o surgimento do movimento *Black Rio*. Dois acontecimentos que se deram entre o Rio de Janeiro e Salvador, duas cidades que têm como marca a forte presença de culturas de matriz africana (CASTRO, 2017, p. 18).

Retorno, ressignificação, revisita, reestruturação, reencontro, renovação, reinvenção, são palavras pertinentes a esse período. O termo “reafricanização” ganha destaque, intensificado na Bahia e no Rio de Janeiro. Essas palavras possuem em comum o prefixo *re*, que poderia sugerir um sentido de volta, de movimento para trás ou busca por uma África mítica. O termo “reafricanização”, na visão do escritor Antonio Risério, sugere que a negociação com a herança africana e a afirmação da negritude devem ter um comprometimento com o futuro, criando referências contemporâneas e com olhar para frente (CASTRO, 2017).

Acontecem ainda na década de 1980 as peregrinações e marchas para a Serra da Barriga (Alagoas), onde era situado o Quilombo dos Palmares. Essas peregrinações foram essenciais para fortalecer as propostas em torno da criação de políticas públicas que colocassem em pauta as demandas da população afro-brasileira. As pressões geradas por esses atores sociais desencadearam, dentre outras conquistas, a criação da Fundação Palmares, a qual, em 1989, concretizou a desapropriação das terras da Serra da Barriga, hoje Município de União dos Palmares. Entre 1630 e 1697, a chamada “Tróia Negra” resistiu a mais de 27 expedições militares e teve a circulação de mais de trinta mil pessoas (NASCIMENTO, 2017).

Segundo Gomes (2015, p. 16): “Quilombos eram sinônimos de transgressão à ordem escravista”. A ideia de que eram apenas lugares

de negros fujões, bandidos e assassinos servia como justificativa para a perseguição e investidas para sua destruição. Essa concepção nega suas matrizes baseadas em códigos próprios e complexas estruturas de funcionamento. Além disso, despreza a formação dos laços de solidariedade, que recriavam modos organizacionais africanos em diáspora que se reconfiguravam na busca por território e liberdade.

## A *Missa* e a contra comemoração

O segundo marco da *Missa dos Quilombos* que tomo como referência é a apresentação realizada no dia 12 de maio de 1988, nos Arcos da Lapa, região central da cidade no Rio de Janeiro, sob a direção de João das Neves, para os festejos de 100 anos da Abolição. Foi chamada por muitos de “contra comemoração”, frisando que não havia muito a se comemorar desde a assinatura da Lei Áurea, dada a realidade que se apresentava (e se apresenta) de desigualdades, desamparo e exclusão da população afrodescendente. Era preciso marcar que havia muito a se conquistar para haver, de fato e de direito, a libertação:

A execução da *Missa dos Quilombos* nos Arcos da Lapa não se constituía [numa] liturgia, nos termos de uma celebração católica, mas [mas sim numa] dramaturgia que visa contestar o mito da democracia racial de forma a revelar as raízes coloniais e sequelas produzidas na sua conexão entre passado e presente; lições sociais que se extraem do desenvolvimento dramático: em vez de pão e vinho, o corpo, sangue e suor dos injustiçados (OLIVEIRA, 2015, p. 184).

Mais distante do sentido de ritual eucarístico da missa católica, o evento se desvela como uma performance dramatúrgica com caráter de denúncia das chagas coloniais, abertas ainda no presente. Essa versão contou com grupos de afoxés, terreiros e outras organizações, participando de cortejos que tiveram saídas marcadas de diferentes pontos do centro da cidade, rumo ao palco montado na Lapa. O mar negro que invadiu a cidade seguiu na contramão do branqueamento sofrido ao longo dos anos. O enegrecer significa, nesse caso, revelar, negar

o branco apagamento, trazer à tona e desfilar os códigos diaspóricos africanos do Brasil. Neste sentido, o elemento performático dos cortejos que envolvem o aspecto ritual, atribui mais uma característica a essa versão, explorando sua verve artística, já salientada em 1981:

Performances consistem de comportamentos duplamente exercidos, codificados e transmissíveis. Esse comportamento duplamente exercido é gerado através de interações entre o jogo e o ritual. De fato, uma definição de performance pode ser: comportamento ritualizado condicionado/permeado pelo jogo. Rituais são uma forma de as pessoas lembrarem. Rituais são memórias em ação, codificadas em ações (SCHECHNER, 2012, p. 49).

O espetáculo teve direção musical de Paulo Moura, cenografia de Roberto Cruz, coreografias de Isaura de Assis e figurinos de Bisa Viana. No elenco, estiveram presentes atrizes e atores negros expoentes, como Ruth de Souza, Zezé Mota, Léa Garcia, Chica Xavier, Carmem Costa, Jacira Silva, Antônio Pitanga, Grande Otelo, Milton Gonçalves, Clementino Kelé, Antônio Pompêu, Haroldo de Oliveira, além de atores que faziam parte do Teatro Experimental do Negro (TEN).

Atualizando a homilia de Dom Zumbi (1981), o ator Milton Gonçalves, deu início ao evento no palco lendo uma carta que criticava a ação brusca das forças militares contra os manifestantes no centro da cidade, impedindo a passeata que tinha por objetivo homenagear Zumbi dos Palmares, numa manifestação pacífica no dia anterior ao evento. O texto frisava que o evento não se tratava de uma celebração católica nos moldes tradicionais e sim de uma manifestação artística que denunciava não só o passado escravagista, mas também as injustiças sofridas no presente. Acentuando os efeitos do racismo e outras formas de violências sofridas pelos negros, o texto reafirmou a necessidade da luta pela igualdade de direitos. A carta, assinada pelo ator Francisco Milani, então presidente da RioArte, criticava:

Neste momento em que realizamos um evento da maior importância na vida cultural do país, como a Missa dos Quilombos, não poderíamos deixar de externar a nossa estranheza e a nossa

perplexidade ante o aparato policial e militar colocado ontem 11 de maio nas ruas do Rio de Janeiro para desviar do seu trajeto e reprimir uma passeata pacífica organizada pelo Movimento Negro desta cidade. (...). A imagem pejorativa e racista do negro baderneiro ainda sobrevive nas mentes dos brasileiros com poder de decisão, desconhecedores, é claro, da história universal, em que as marchas dos negros norte-americanos por seus direitos civis conduzidas por líderes como Martin Luther King são episódios gloriosos do movimento pacifista equiparados hoje em dia em grandeza à luta desarmada que o Mahatma Gandhi empreendeu pela libertação da Índia do jugo imperialista. (...). Que esta Missa dos Quilombos, além de momento de reflexão, seja também um marco na conscientização de todos contra a discriminação racial e em prol do respeito aos direitos humanos em nosso país. Axé (OLIVEIRA, 2015, p. 193-194)<sup>6</sup>.

A *Missa* da Lapa marca uma forte transformação estética, cujo formato grandioso se distanciou do ritual católico passando a ser uma performance artística com protagonismo dos corpos e vozes negros. Algumas músicas que, na primeira versão, eram cantadas, na Lapa foram narradas, enfatizando a potência crítica das letras. Para análise estética desta versão de 1988, diante de poucas fontes registradas, foi o documentário *Missa dos Quilombos*, realizado pela TV Senado, publicado em 2006.

As movimentações coreográficas adotaram uma forte expressão da dança-afro em referência às danças rituais, com sons de gritos ou palavras soltas e expressões faciais específicas. Para isso, além das músicas oficiais da *Missa*, ocorreram incorporações criadas, principalmente pelos toques dos atabaques. Os figurinos de Bisa Viana assumiram uma estética com o uso de estampas, cores e volumes nas vestimentas com nítida referência africana. A maquiagem de alguns bailarinos, por exemplo, seguia essa linha, remetendo a máscaras rituais.

---

6 Trechos da carta escrita por Francisco Milani, então diretor da RioArte (OLIVEIRA, 2015).

Era latente o desejo de denunciar as desigualdades de classes que produzem o abismo social e econômico, dividindo brancos e negros, pobres e ricos. Com isso, a necessidade de fundar novos Palmares que, distante dos negros porões dos navios e das senzalas, abrigassem os subjugados de hoje que habitam as cozinhas, construções, manicômios, bordéis, favelas, xadrezes, trens lotados e marquises. A caminhada para o encontro com os grupos poderia ser considerada o enraizamento de uma identidade que valorizasse e assumisse definitiva e orgulhosamente nossa ascendência africana.

Na abordagem de Stuart Hall (2000), identidade é um fator estratégico e posicional. Isto permite uma noção de mutabilidade da questão, tanto no que se refere à formação do indivíduo quanto às ideias de Outro e de coletivo. Trata-se de uma visão mais ampliada e não estática que engloba uma multiplicidade de fatores. Nesse sentido, os aspectos históricos não nos conectam “naturalmente” como um organismo, mas sim as escolhas, como rotas que damos a esses acontecimentos, num jogo de negociações que comportam as modalidades de formação da identidade, intrinsecamente submetidas a estruturas de poder:

As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura (...). Têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou de “onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós mesmos” (p.108-109).

A noção de identidade não é, portanto, algo inato, mas sim fruto da formação de uma determinada estrutura social, cultural e política. Por esse prisma, a identidade é compreendida como uma questão construída e não de maneira biológica ou natural.

Seria raso dizer que as pessoas se juntaram na Lapa exclusivamente por uma perspectiva racial, pois, no Brasil, as questões sociais pertinentes às camadas mais pobres extrapolam a cor da pele. As discussões



que envolvem pobres, injustiçados e menos favorecidos; dizem respeito aos negros, mas também a nordestinos, indígenas, migrantes de outras partes do Brasil que, por esse motivo, também poderiam ser contemplados com as reivindicações propostas pela *Missa*. Não obstante, sua estrutura central está ligada diretamente ao racismo e outras formas de exclusão relacionadas diretamente às pessoas negras.

## A *Missa* da Companhia Ensaio Aberto

Em Recife, 1981, a *Missa dos Quilombos* foi um evento religioso, enquanto, na Lapa, 1988, aflorou seu potencial artístico-espetacular. O terceiro marco da *Missa* se instaura quando a celebração religiosa abraçou o teatro sem abandonar seus aspectos políticos e rituais, com a encenação da Companhia Ensaio Aberto.

Em 12 de setembro de 2002, a Companhia Ensaio Aberto estreou o espetáculo *Missa dos Quilombos*<sup>7</sup>, sob a direção de Luiz Fernando Lobo, no Rio de Janeiro. Como mencionei, conheci a história da missa aquilombada através deste espetáculo, primeiro como espectadora, depois como atriz na remontagem de 2011.

A montagem de Lobo (2012) contesta a livre comercialização da arte ou o simples entretenimento, indicando um fator fundamental que estrutura a encenação, em conexão com os elementos do teatro épico, como assinala no livro da Companhia:

Com a formação da Companhia, nossa preocupação sempre foi o caráter público desse teatro: com quem dialogar? A questão do teatro se assumir ou não mais político é cíclica. Nos momentos em que se assume mais político, ele claramente tem uma maior penetração na sociedade. Tem gente que faz teatro apenas porque gosta, porque é um meio de expressão; outras fazem teatro porque, de alguma maneira, querem participar mais ativamente da vida social e política de um país. E a gente estava inserida nesta família. Víamos que existia um espaço para isso (LOBO, 2012, p. 123).

---

7 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LM7fmPerZLM>

No altar-oficina, transformado em espetáculo, além das pautas já intrínsecas desde sua criação, são introduzidas discussões em torno das causas dos trabalhadores. Ferramentas como foices, enxadas e martelos, são apresentadas como elementos rituais, sacralizando o trabalho e reconfigurando a prática cotidiana. Com o espetáculo, a arte do teatro requisita e se apropria da celebração, libertando-a definitivamente dos cânones religiosos.

Para a criação do espetáculo, um dos conceitos utilizados por Lobo é de que o chão do quilombo se desloca para o chão de uma oficina de trabalho, trazendo à luz princípios das relações dos trabalhadores e trabalhadoras com as máquinas e os meios de produção. Essa analogia criada pelo diretor permite abordar as discussões em torno das questões dos negros presentes na versão de 1981 e expandir para outras reflexões que abarcam explorados de todas as raças. O quilombo, neste sentido, se amplifica e se fortalece, ganhando vozes de todas as tessituras, corpos de todas as raças, música de todos os tons e braços de todos os trabalhos.

Outro conceito do espetáculo estabelecido para a montagem da Companhia é a prática de uma “catedral laica”. Esse lócus se materializa nas luzes que traçam diagonais e criam vértices no praticável, estabelecendo uma relação dialética entre o que está em cima e o que está embaixo, entre os corpos humanos e a dura presença das máquinas, explicitando a contradição sujeito/objeto. Essa esquematização, ao contrário de uma catedral tradicional que idealiza o céu, traz o “chão”, materializando o quilombo-catedral, reelaborado na fábrica pisada por essas mulheres e homens. A catedral laica se concretiza na terra e a oficina se torna templo, altar e arena. O papel social dos atores e desse teatro constitui uma linguagem crítica que não se distancia do nosso cotidiano e do mundo. Traz à cena aspectos sociais coletivos, a exemplo das diferenças de classe, de raça e a exploração de um grupo sobre outros:

A Missa tem uma diferença de 81 para 88 para a nossa de 2002. (...). O texto do Pedro Tierra falava sobre a escravidão que houve, eu estava mais interessado em falar da escravidão que continuava existindo. Porque existe na sociedade branca

escravagista, uma tentativa de negação de parte da questão da escravidão. Só que isso, em 2002, quando a gente fez a Missa, já existia um discurso consolidado contra hegemônico sobre a questão da escravidão, sobre a questão do escravo ser sujeito da sua própria libertação. Ou seja, a Princesa Isabel não tinha mais muito lugar. Então, eu achava que era hora de começar a falar de outras coisas e, por isso, na época eu fiquei muito impressionado com o fato de nunca ter havido tanto trabalho escravo no mundo, segundo os dados da OIT (Organização Internacional do Trabalho). E, por isso, eu coloco os brancos em cena. Porque sempre que se falava em escravidão se associava a escravidão ao negro. Então, eu achava que era importante falar sobre os brancos, os amarelos, os indianos, ou seja, os escravos atuais do mundo inteiro, inclusive os negros (LOBO, em entrevista com a autora, 27/01/2018)<sup>8</sup>.

Para a encenação da *Missa dos Quilombos*, de 2002, Luiz Fernando Lobo foi um dedicado investigador dos fundamentos da Teologia tradicional católica e da Teologia da Libertação. A montagem se baseia em teorias ligadas ao teatro épico brechtiniano, aliadas a estudos sobre Meyerhold, Einseintein, entre outros, além do forte referencial fotográfico de Sebastião Salgado (SALGADO, 1996).

Na *Missa* de 1981, a cerimônia religiosa abordou questões sobre a escravização, passando por 1988, quando frisou as desigualdades sociais geradas pela herança colonial e, em 2002, quando se destacaram questões contemporâneas do trabalho escravo, o aspecto ritual serviu para atualizar essas abordagens, mesmo diante de narrativas que distinguem cada versão. A *Missa* no teatro, de certa forma, é uma liberação para a sacralidade laicizada. É a possibilidade da comunhão com um Deus que abraça a todos, num espaço sem prática religiosa específica, onde o exercício do sagrado politizado reelabora sobre as rachaduras sociais.

---

<sup>8</sup> Depoimento recolhido em entrevista realizada com o diretor Luiz Fernando Lobo, em janeiro de 2018, na Sede da Companhia Ensaio Aberto, na região do Cais do Porto do Rio de Janeiro.

As missas incultas, como são denominadas as celebrações que fogem dos padrões normativos da igreja, existem em muitas partes do mundo como ritual que agrega elementos da cultura local ao fundamento católico tradicional. Toda cerimônia religiosa tem seu lado social e seu lado ritual, mas também é possível identificar práticas do sagrado fora do contexto religioso ou místico. É pertinente olhar nessas situações de contexto sagrado ou ritualístico seu aspecto de teatralidade. A montagem da Companhia Ensaio Aberto não descarta os momentos de ritualização – o que poderia parecer uma contradição, numa perspectiva dialética – propondo, por assim dizer, uma dessacralização épica ou uma sacralização laicizada. Como destaca Mircea Eliade (2008):

A sacralidade é, em primeiro lugar, real. Quanto mais religioso é o homem, mais real ele é, e mais ele se desvia da irrealidade de um devir privado de significação. Daí a tendência do homem para “consagrar” toda a sua vida. As hierofanias sacralizam os cosmos, os ritos sacralizam a vida. Essa sacralização pode também ser obtida de maneira indireta, isto é, pela transformação da vida num ritual (p. 374).

A teatralidade e o sagrado parecem ter uma linha tênue de conexão nas expressões teatrais, não necessariamente ligada à espiritualidade. Assim, experimentar a sacralização para além das religiões se apresenta como uma possibilidade ou mesmo uma vocação trançada entre o teatro e as vivências do sacro. Cabe considerar as experiências que se estabelecem a partir da reunião de pessoas em torno do invisível, do extraordinário, num acordo firmado entre audiência e artistas. Ampliam-se, assim, os modos de vivências do sagrado em coletivo, com a licença da arte e sem configuração religiosa.

Na *Missa dos Quilombos*, sacralização, laicização, ritual, arte e política se entrelaçam desde seu nascimento, com uma celebração religiosa que assume vigor espetacular e ganha uma estética teatral, desejando celebrar o exercício da assembleia para denunciar as injustiças e gritar por liberdade.

## Considerações finais

Tanto em 1981, como em 1988, os idealizadores da *Missa* pretendiam reforçar a importância de a Igreja Católica fazer o *mea culpa* com relação à escravização no Brasil. A celebração da *Missa*, nas duas datas, denuncia o racismo e as desigualdades sociais sofridas pela população negra, atentando para a necessidade de organização diante do cenário de poucos ganhos sociais. Em 2002, com a montagem da Companhia Ensaio Aberto, o quilombo se ampliou para uma oficina capaz comportar vários tipos de trabalhos da era industrial. Talvez por esse motivo, o espaço da oficina tenha servido tão bem a essa metáfora de quilombo, à medida em que possibilita refletir sobre as relações de trabalho e formas atuais de exploração. É interessante notar que, apesar de cada celebração ter ocorrido num momento diferente da história brasileira, entre o final da ditadura militar e o período democrático, as discussões sobre as questões sociais surgiram como demandas de grupos, como organizações religiosas de base, Movimento Negro, artistas ou organizações populares.

Em todas as versões, os corpos que dançam e cantam se colocam como mediadores entre o ritual, o político e o artístico. As mulheres e os homens reais se tornam o Cristo materializado na Terra. Cristo, Oxalá, o quilombo e a libertação se concretizam assumindo os corpos ao mesmo tempo como altar e interlocutores das relações. Assim, a *Missa* estiliza as barreiras entre o explicável e o sobrenatural, divino e humano, ficcional e real, místico e científico, visível e invisível. Destituindo essa divisão, ela reintegra modos de expressão coletiva que evocam a força da assembleia como um canalizador do processo de cura social.

Considero a versão de 1988 uma transição entre a de 1981 e a de 2002, por adquirir traços fortes da performance artística, fundamentando os elementos cênicos de figurinos, cenários, coreografias e a própria música com efeitos de espetáculo. Os cortejos em direção à Lapa se tornaram um diferencial de 1988. Após a Lapa, a celebração foi assumida pelo teatro, ganhando uma narrativa épica.

Desde seu nascimento, em 1981, a teatralidade sempre esteve presente para criar uma rede de resignificação do ritual religioso que comungava elementos políticos e artísticos. Nesse sentido, penso ser a

presença dos corpos um fator de relevância da *Missa dos Quilombos* – os corpos que se presentificam e transgridem a lógica eurocêntrica. Em Recife, os corpos negros ocuparam o praticável tocando atabaques, cantando e dançando, com lugar de destaque para Milton Nascimento. A equipe de celebrantes foi marcada pela presença e as palavras de um Bispo negro, o “Dom Zumbi”. Na Lapa, os corpos negros adentraram as ruas com a expressão popular dos cortejos com suas vestes, músicas e danças para enegrecer o centro da cidade, tomar a praça e subir ao palco. As reivindicações em favor da causa negra foram expostas por representantes negras e negros, populares e artistas, e não mais pelos homens da igreja. Em 2002, os corpos dos atores negros e não negros anunciam com gestos, silhuetas, palavras e músicas, o palco-oficina com técnicas de uma narrativa dialética.

Se, na missa tradicional, a hóstia faz o papel do corpo do Cristo para alcançar a salvação, na *Missa dos Quilombos*, a transubstanciação não necessita mais do “corpo de Cristo” e se refaz pelos próprios corpos vivos. Com toda a gama de sutilezas que nos diferenciam e nos assemelham nas diversas esferas da vida, o quilombo se reestrutura e agrega os corpos explorados de todos os tempos e lugares. A Aruanda se refaz no presente somando as vozes dos humilhados e excluídos para criar formas de resistência, reelaboradas em novos quilombos.

Penso que uma das principais qualidades da *Missa dos Quilombos* é trazer à tona uma atmosfera que transita nos limites do sagrado, do ritual, do político e do artístico, criando a possibilidade de agregar, reunir e de forjar um reconhecimento do indivíduo, estando em coletivo, ampliando a dimensão da crítica social. A *Missa* reivindica a assembleia. A arena se instaura no momento de debate em praça pública, porém traz à superfície a ideia de quilombo não só como metáfora espacial, mas como práxis que se organiza e se configura a partir da reunião de indivíduos diferentes em torno de reivindicações que abrange a todos. A *Missa* concebe, assim, a ágora negra, ao inscrever uma simbologia diaspórica que afirma o grito por território, a liberdade e o direito de existir.

## Referências

ABERTO, Companhia Ensaio. *DVD Espetáculo Missa dos Quilombos*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LM7fmPerZLM> (Acesso em: 15 de junho de 2020).

AGITAÇÃO. *Jornal do Commercio*. Recife, 22 de novembro de 1981.

BOFF, Leonardo. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Ática, 1992.

BOUBLI, Liloye. *Documentário A Missa dos Quilombos*. Brasília: TV Senado, 2006. Publicado pela TV Câmara em 2007. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=C2GOSacI9Es&t=486s> (Acesso em: 20 de julho de 2020).

CASTRO, Mauricio Barros de. *Refavela: Gilberto Gil*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2017.

CULTNE – Acervo digital da cultura negra. *Missa dos Quilombos*. Publicado em 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0xPbLFTPGAY&t=261s> (Acesso em: 20 de julho de 2020).

DUSSEL, Enrique. *Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1997.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2008.

GERBER, Raquel. *Documentário Ori*. São Paulo: Angra Filmes, 2008.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

HALL, Stuart. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LEVCOVITZ, Sergio. *Kandire: o paraíso terreal – o suicídio entre índios guarani do Brasil*. Rio de Janeiro: Te Corá, 1998.

LOBO, Luiz Fernando; SOUZA, Daniel. (Orgs.). *Ensaio Aberto*. Rio de Janeiro: Instituto Ensaio Aberto, 2012.

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Abdias. *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

OLIVEIRA, Augusto Marques Fagundes. *Êxodos e Encruzilhadas na Missa dos Quilombos*. Tese de Doutorado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

OLIVEIRA, Cristiane Souza. *Missa dos Quilombos (1981, 1988, 2002): contextos e estéticas de uma liturgia negra libertária*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2018.

SALGADO, Sebastião. *Trabalhadores: uma arqueologia da era industrial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIGIÉRO, Zeca. *Performance e Antropologia de Richard Schechner*. Rio de Janeiro: Mauad, 2012.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.



# Uma Leitura Junguiana das Religiões de Matriz Africana: linguagem, ensinamento e manutenção cosmológica

*Cláudio Márcio do Carmo*

## *Introdução*

Este texto versa sobre questões concernentes às Religiões de Matriz Africana e o papel da linguagem na sua manutenção cosmológica *lato sensu*. Para tanto, toma como princípio norteador a Psicologia Analítica fundada pelo psiquiatra suíço Carl Gustav Jung (1875-1961), para refletir a respeito de alguns aspectos de dois conceitos, quais sejam, (1) *inconsciente coletivo*, entendido como um segmento da mente inconsciente mais profunda e (2) *arquétipo*, percebido, inicialmente, como antigas imagens derivadas do inconsciente (JUNG, 2000a, 2016; HILLMAN, 1992; SERBENA, 2010).

Jacobi (2016) traz uma importante revisão sobre o desenvolvimento do conceito de arquétipo na teoria junguiana. Para o autor, a princípio, a percepção de arquétipo como imagens primordiais em Jung trazia a ideia de mitologemas, temas de lendas e contos de fada que, de alguma forma, encapsulavam ou concentravam comportamentos humanos universais em imagens recorrentes na história humana, contudo, de forma estática. Como o autor destaca, essa ideia inicial foi se desenvolvendo para abarcar tipos de padrões, processos, configurações etc., levando a uma visão processual e dinâmica que pretendia alcançar todas as manifestações psíquicas de natureza universalmente humanas e típicas, contemplando os seguintes planos: biológico, psicobiológico e ideacional.

Esta abordagem se torna profícua para a compreensão de elementos das Religiões de Matriz Africana por conectar o conteúdo do inconsciente aos arquétipos, enquanto formas pré-existentes básicas e fundamentais, a partir das quais aspectos do mundo possam não apenas ser compreendidos, mas, sobretudo, mantidos, já que pressupõem que os indivíduos tomam consciência deles por meio da aprendizagem desses arquétipos na experiência cotidiana por meio da linguagem como uma fonte simbólica de representação de mundo. É na experiência (in)consciente no cotidiano que se dão ao conhecimento certos arquétipos, como: da inocência das crianças (a exemplo do que representam os Orixás gêmeos Ibeji), da sabedoria ancestral na figura do(a)s mais “velho(a)s” (como no caso de Nanã, ou mesmo dos pretos-velhos na umbanda), da mãe e da maternidade (como no caso de Oxum e Iemanjá), do pai e da paternidade (como no caso de Oxalufã e Oxóssi). E, por isso, também do que significariam o feminino e o masculino como propostas de compreensão da ideia de gênero, provendo “modelos” de masculinidade e de feminilidade. E, em pensando de maneira processual, também prover, dialética e dinamicamente, as possibilidades de rearticulação e de conexão desses modelos, inclusive constituindo outras formas de vivência, como podemos depreender de determinadas interpretações ligadas às figuras de Oxumaré e Ewá (PRANDI, 2001).

Ao contribuir com sua teoria sobre tipos psicológicos, Jung (1976) também mostrou que as pessoas pensam, sentem e experimentam o mundo de maneiras distintas. Contudo, identificou quatro funções psicológicas orientadoras fundamentais: *sensação*, *pensamento*, *sentimento* e *intuição*. Cada uma delas pode operar tanto no indivíduo introvertido como no extrovertido. Como normalmente apenas uma dessas características é mais dominante, ela acaba por ser denominada *função superior* que direciona certas *formas de ser* arquetípicas.

E, nesse sentido, deve-se ressaltar que o que é chamado de função superior está no campo da consciência, que contata imagens arquetípicas, quando estas são representadas; enquanto a função inferior pertence ao campo inconsciente. Nessa esteira, Jung (2000a) observa que “a função inferior é [justamente] aquela que menos usamos conscientemente. [E] esta é a razão de sua qualidade indiferenciada, mas também de seu frescor e vitalidade. Ela não está à disposição da

consciência e mesmo depois de um uso prolongado não perde quase nada de sua autonomia e espontaneidade” (p. 298).

O ponto chave se resume na relação estabelecida entre as funções psicológicas supracitadas, já que: (a) devemos ter uma função que indique a existência de algo – a sensação – ligada aos sentidos em termos perceptivos; (b) outra, o pensamento, que afirme sua significação, ligado à mente e à simbolização do mundo; (c) a terceira que nos diga sobre sua conveniência e se queremos ou pretendemos aceitá-lo, a qual seria o sentir em termos éticos e morais; (d) a última, a intuição, uma apreensão inconsciente das coisas que leva, por sua vez, a uma percepção de sua origem e destino, isto é, a respeito de onde vieram e para onde caminham (JUNG, 1976).

Essa inter-relação entre as funções põe em relevo que as pessoas compartilham semelhanças e similaridades em suas “mentes inconscientes”, o que não significa que não haja diferenças de percepção de si e do mundo. E, nessa perspectiva, como está sintetizado no *Dicionário de Termos Junguianos* (2021), o *ego* pode ser compreendido como um complexo que atua sobre a personalidade e se constitui como o sujeito da consciência. Sua existência advém, portanto, do complexo de representações que constitui o centro da consciência, local da experiência subjetiva do indivíduo que impacta, inclusive, em seus processos de identificação, pois é a partir desse complexo que o mundo é visto, percebido e interpretado. É como uma lente através da qual o mundo passa a ser experienciado, simbolizado e, por isso, semantizado e semiotizado pela mente consciente, mesmo que de forma naturalizada ou tornada natural, como veremos na próxima seção.

### *Um olhar fenomenológico para o “natural”: a visão de Alfred Schütz*

Alfred Schütz (1899-1959), filósofo e sociólogo austríaco, chama de “atitude natural” o fato de o indivíduo perceber o “mundo da vida cotidiana” de forma passiva, indistinta e coerente, analisando-o de acordo com seu “estoque de conhecimento” (SCHÜTZ, 1979, p. 72). Logo, é mediante uma análise do mundo baseada nesse “estoque de

conhecimento” que as experiências se tornam familiares e, nesse sentido, naturais.

A chamada realidade social é trabalhada por Schütz (1979) mediante determinadas zonas de apreensão, quais sejam: zona de nitidez, zona de vagueza e zona de obscuridade. Em termos de movimentos, essas zonas poderiam ser interpretadas da seguinte maneira: *zona de nitidez* (mundo incoerente) → *zona de vagueza* (mundo parcialmente claro) → *zona de obscuridade* (mundo claro).

A possível visão antitética ou paradoxal que se pode ter desse esquema advém da relação entre as zonas de apreensão e a percepção do mundo: nitidez → incoerência; vagueza → clareza parcial; obscuridade → clareza. Quando há nitidez, o mundo está incoerente porque ele é um universo de possibilidades, isto é, de escolhas possíveis, e isso significa que não há como ter uma percepção clara do mundo que ainda está em construção, pensando que o que chamamos de realidade apreensivamente ainda está por se consolidar na nossa mente. Quando há vagueza, o mesmo mundo fica parcialmente claro porque determinadas escolhas já foram feitas mediante a apresentação social de porções ou aspectos da realidade que fizeram sentido para o indivíduo, logo, já existe, partindo-se dessa visão parcial, uma direcionalidade do pensamento frente ao mundo, embora muito ainda se tenha para aprender e apreender. Quando há obscuridade, o mundo fica claro diante da mente consciente porque se tornou fruto da lente advinda das escolhas individuais feitas, das experiências vividas e, em termos junguianos, dos arquétipos e imagens arquetípicas, a partir dos quais o mundo foi significado e simbolizado.

Embora essa perspectiva da naturalização seja direcionada, ela não é uma ida sem volta, nem indica que não haverá possibilidades de novas experiências, simbolizações, ressemantizações e ressemiotizações do mundo da vida, apenas que qualquer mudança ou transformação dependerá de vivências outras que apresentem novas possibilidades de apreensão da realidade e do mundo da vida. O que se depreende é o fato de cada percepção do mundo ter um horizonte aperceptivo, uma vez que, no interior da consciência, existem experiências vivenciais nas quais a apercepção pode ser entendida como um instrumento de orientação no mundo da cultura (BELLO, 1998).

## *Alguns aspectos básicos da cosmologia das Religiões de Matriz Africana*

A palavra *cosmologia* vem do grego κοσμολογία (κόσμος = cosmos, ordem, mundo + λογία = estudo) e estuda a origem, a estrutura e a evolução do chamado universo de modo geral. Nesse sentido, *cosmo* ou *cosmos* (do grego antigo κόσμος, tradução *kósmos*, ordem, organização e, por extensão, harmonia) é um termo que designa o universo em seu conjunto, toda a estrutura organizacional universal em sua totalidade (CUNHA, 1982; FERREIRA, 2009).

*Religiões de Matriz Africana* é um termo geral utilizado para as religiões afro-brasileiras cuja essência teológica e filosófica é oriunda das religiões tradicionais africanas, com centralidade nas figuras míticas dos Orixás. Seu foco principal é o culto à natureza numa percepção de integração uníssona indissociável entre a natureza, a divindade e o ser humano.

O ponto ao redor do qual se irmanam essas diferentes religiões sob o rótulo genérico de Religiões de Matriz Africana é, portanto, o culto aos Orixás: acredita-se que os Orixás (do lorubá Òrìṣà) foram ancestrais africanos divinizados, pois, durante sua vivência na Terra, supostamente adquiriram um controle sobre a natureza (raios, chuvas, árvores, minérios etc.), de ofícios (caça, pesca, agricultura, metalurgia etc.) e das condições humanas (guerra, maternidade, saúde, sentimentos, formas de agir, comportar e pensar etc.). Conjuntamente, há uma perspectiva de antropomorfização da natureza e de sua energia – o axé – na figura de vários Orixás. É esse entendimento que gera a percepção dos Orixás como imagens arquetípicas numa perspectiva junguiana, como frutos do inconsciente coletivo, a serem dados a conhecer pela mente consciente na vivência cotidiana, quando da explicação do mundo, do ser humano com o outro, com o mundo e o divino, bem como na sua experiência com a natureza, o sagrado e com a espiritualidade em si (AUGRAS, 1983; KARADE, 1994; BENISTE, 2006).

Na África, cada Orixá estava ligado originalmente a uma cidade ou a um país inteiro, o que dava corpo a uma série de cultos regionais ou nacionais. Alguns Orixás tiveram maior difusão e, por isso, tornaram-se mais conhecidos, a exemplo de *Exu*, Orixá guardião dos templos,

encruzilhadas, passagens, casas, cidades e das pessoas, mensageiro divino dos oráculos, com forte ligação com o impulso sexual; *Ogum*, Orixá do ferro, da guerra, do fogo e, por extensão, da tecnologia; *Oxóssi*, Orixá da caça e da fartura; *Logun Edé*, Orixá jovem da caça e da pesca; *Xangô*, Orixá do fogo e do trovão, protetor da justiça, ligado às pedreiras; *Obaluaiê*, Orixá das doenças epidérmicas e pragas, ligado tanto à cura quanto às próprias doenças; *Oxumaré*, Orixá da chuva e do arco-íris, considerado a serpente arco-íris; *Ossãe*, Orixá das folhas e das ervas, conhecedor do segredo de todas elas; *Oyá* ou *Iansã*, Orixá feminino dos ventos, relâmpagos, tempestades e do Rio Niger; *Oxum*, Orixá feminino dos rios e cachoeiras, do ouro, do jogo de búzios e do amor; *Iemanjá*, Orixá feminino das águas, da maternidade e da fertilidade; *Nanã*, Orixá feminino dos pântanos, da lama, ligada à morte como o é seu filho Obaluaiê; *Ewá*, Orixá feminino do Rio Yewá; *Obá*, Orixá feminino do rio Obá, ligada às águas revoltas; *Ibeji*, Orixás gêmeos, intimamente relacionados à pureza e à infância; *Oxaguiã*, qualidade de Oxalá jovem e guerreiro e *Oxalufã*, qualidade de Oxalá velho, conectado à paz e à brandura (PRANDI, 2001; FRANCHINI; SEGANFREDO, 2009; CARMO, 2014).

Todas as questões giram em torno da ligação que se estabelece entre o divino, o sagrado e o terreno, entre *Òrun* (céu) e *Àiyé* (terra) (BENISTE, 2006). Entretanto, as casas tradicionais de culto aos Orixás se dividem conforme a nação, sendo assim, o Candomblé Ketu inicia iaôs, que entram em transe com *Orixás* (VIALLE, 2005); o Candomblé Jeje inicia vodunsis e entram em transe com *Voduns* (PARÉS, 2007) e o Candomblé Banto inicia muzenzas, que entram em transe com *Inkises* (COSTA, 1996; SILVA, 1998). Por isso, há diferenças de nomenclaturas, cantos, rituais e orações, conforme a língua falada na região de onde provieram. Mas, para além das diferenças, as similaridades existem e tanto o Candomblé quanto outras Religiões de Matriz Africana nasceram a partir de uma visão cosmológica básica em comum, como Calundu, Omolocô, Batuque, Tambor de Mina, Terecô de Codó, Xangô, Macumba, Umbanda (resguardadas as umbandas de direções outras que não a africana, a exemplo da exotérica e da iniciática), dentre outras.

Essas similaridades nos fazem pensar na própria ideia de arquétipos: arquétipo – ἀρχέτυπο – cuja raiz está na Grécia antiga: vindo de

*archein* = original ou velho e *typos* = padrão, modelo ou tipo (CUNHA, 1982; FERREIRA, 2009). O significado combinado dessas duas palavras buscaria, então, um padrão original.

Com o desenvolvimento do pensamento junguiano, os arquétipos deixaram de ser definidos como imagens, tendo em vista que o arquétipo em si é diferente das imagens arquetípicas que é capaz de gerar. O arquétipo passa a ser considerado, então, uma fonte de imagens. Jung (2000a) apresenta importantes aspectos concernentes a isso quando explicita a relação entre os deuses e o arquétipo da *anima*: “com o arquétipo da anima entramos no reino dos deuses, ou seja, na área que a metafísica reservou para si. Tudo o que é tocado pela anima torna-se numinoso, isto é, incondicional, perigoso, tabu, mágico” (p. 37). Entretanto, o autor avança para a compreensão do arquétipo numa perspectiva dinâmica e processual com as imagens arquetípicas que produz no universo da consciência, representando e simbolizando experiências humanas típicas:

Eles [os arquétipos] são por definição, fatores e motivos que arranjam os elementos psíquicos em certas imagens que podem ser reconhecidas somente pelo efeito que elas produzem; como o campo magnético de uma barra imantada sobre um objeto de ferro. Quando os arquétipos se manifestam, já não são mais eles que são percebidos e sim suas representações, ou imagens arquetípicas. Há arquétipos que correspondem a várias situações, tais como as relações com os pais, o casamento, o nascimento dos filhos, o confronto com a morte (DICIONÁRIO DE TERMOS JUNGUIANOS, 2021, documento eletrônico, s/p).

Quando Serbena (2010) chama a atenção para o inconsciente visto como “estruturas e imagens comuns a toda a humanidade” (p. 77) e o conectamos à visão dinâmica entre arquétipo e imagem arquetípica, podemos compreender os motivos que levam ao estabelecimento da relação entre determinadas características marcantes dos Orixás e a personalidade das pessoas que eles filiam. Como destaca Jacobi (2016), no pensamento de Jung, isso estaria relacionado à compreensão do arquétipo como um campo de força e centro de energia no qual encontraríamos a base de conversão dinâmica do processo psíquico em

imagem, ganhando relevo numa perspectiva simbólica e de simbolização do mundo.

Assim, é comum, dentre várias características, afirmações que filhos de Exu seriam maliciosos, debochados e sexualmente muito ativos; os de Ogum seriam briguentos e guerreiros; os de Oxóssi seriam provedores, desconfiados e sutis; os de Ossãe, pesquisadores e curiosos; os de Obaluaiê, calados e solitários; os de Oxumaré, duais e indecisos; os de Xangô, justos e ponderados; os de Oxum, emotivos e sedutores; os de Logun Edé, inteligentes e belos; os de Iansã, nervosos e inquietos; os de Obá, melancólicos e ingênuos; os de Ewá, adaptáveis e cheios de iniciativa; os de Iemanjá, maternais e protetores; os de Nanã, austeros e ranzinzas; os de Oxaguiã, teimosos e guerreiros; e os de Oxalufã, calmos, sérios e chatos (MOURA, 2004).

Conforme observa Serbena (2010), é possível perceber uma consciência do ego ou egóica que equivaleria à compreensão tradicional de consciência no senso comum e, por outro lado, uma consciência ampliada, relativa à totalidade dos processos inconscientes e arquetípicos. É nesse sentido que se pode falar numa autonomia do inconsciente em relação ao próprio ego advinda das diferentes percepções possíveis em termos de imagens, comportamentos e arquétipos. O autor explica:

a consciência egóica opera principalmente pelo raciocínio causal e lógico, mas a consciência ampliada do inconsciente funciona por meio de analogias, associações e semelhança, sendo essencialmente imagética. Assim, o relacionamento entre o consciente e o inconsciente opera principalmente por meio da imagem e da imaginação. Jung conceitua que a psique opera basicamente de duas formas diferentes, mas complementares: pelo inconsciente por meio da analogia e pela consciência por meio da lógica ou raciocínio analítico, assim o pensamento analógico é a forma do inconsciente operar. Este modo é visto nos sonhos, nas fantasias [e] no pensamento mítico (p. 77).

Nesse sentido, de acordo com o que vimos esboçando, os arquétipos são estruturas do inconsciente coletivo, produzindo imagens arquetípicas, dentre as quais as de personagens com temáticas universais. Logo, poderíamos pensar os Orixás e o que sustenta as Religiões de



Matriz Africana como conectadas a arquétipos e imagens arquetípicas que se mantiveram, apesar de toda a história de violência, sanção e sufocamento a que os negros vindos da África e escravizados no Brasil com suas respectivas culturas e religiosidades foram submetidos. Isso tanto no que se refere ao que se manteve quanto ao que foi modificado, culminando também no sincretismo afro-brasileiro (VALENTE, 1976; FERRETTI, 1995; PRANDI, 2007; CARMO, 2018).

Os Orixás são vivenciados nas Religiões de Matriz Africana como esteios e como representantes de um conhecimento ancestral, das motivações humanas que vão traçando nossas experiências e desencadeando emoções profundas, pela dualidade de serem deuses, mas trazerem características e comportamentos humanos também. Nesse sentido, conforme a visão de Schütz (1979), a respeito do “estoque de conhecimento” que guardamos em nossa vida e movimentamos no mundo, o inconsciente é formado por um conjunto de aspectos individuais e coletivos que ficam armazenados em uma parte da nossa mente, influenciando nossa percepção e interpretação dos acontecimentos e nossas vivências. As imagens arquetípicas se originam dinamicamente da expressão do inconsciente em nós, ajudando a modelar nossa existência, tornando-se um padrão de comportamento, caracterizando nosso modo de vida e jeito de ser, embora não de maneira maniqueísta e que não possa ser revisitada. Contudo, é inegável a força coletiva de certos arquétipos e imagens arquetípicas como do pai, da mãe, da “pessoa” em si entendida como nossa imagem pública, do herói, do sábio, do trapaceiro, do falso, do traiçoeiro, dentre vários outros, que povoam o imaginário construído em mitos, fábulas, lendas criadas para gerar um conhecimento do que eles significam, de sua importância social e cultural, para manutenção de certos comportamentos, repúdio a outros e que se dão a conhecer na exteriorização do inconsciente pela memória individual.

### *Um caso em apreço: Oxóssi, o caçador*

Filho de Oxalá e Iemanjá, Oxóssi (Ọṣọṣi) é o Orixá das matas e rei dos caçadores, cujo nome originário do lorubá significaria aproximadamente “guardião do povo”. Sua saudação é “okêarô” (òkè =

montanha, colina e àró = título de honra dado a autoridades civis, no caso, a um grande caçador) ou simplesmente “okê” e seu símbolo é o ofá ou damatá (arco e flecha unidos, normalmente feitos de bronze, metal branco ou ferro) (LODY, 2003; BENISTE, 2006, 2011). É um Orixá ligado ao elemento terra, considerado o guardião dos caçadores, ou seja, guardião aos que cabiam a responsabilidade de trazer o sustento para todos da tribo.

Ele também é considerado o rei de Ketu (*Alákétu*), cujo maior feito foi livrar a população de *eléye* (pássaro que tem ligação com as feiticeiras, *ìyàmìs*), conseguindo quebrar o feitiço com apenas uma única flecha, razão pela qual é conhecido como *Otokánşóşó*. Com isso, filhos de Oxóssi tomam certas características arquetípicas do caçador, sendo considerados diretos, introvertidos, discretos, alertas, de iniciativa e provedores por natureza (LODY, 1995; MOURA, 2004; PRANDI, 2007).

Conforme vasta literatura da área das religiões afro-brasileiras ou Religiões de Matriz Africana (AUGRAS, 1983; KARADE, 1994; BENISTE, 2006), Oxóssi é representado pela figura de um homem que tem em suas mãos um arco e flecha, sendo então considerado rei dos caçadores. Oxóssi é, pois, muito ligado à natureza, especialmente às matas, sempre enaltecendo tudo o que ela pode proporcionar e prover para subsistência, não aceitando inclusive desperdícios. Por esta razão, é conhecido como o Orixá da caça, da fartura e do sustento, acreditamos que não apenas Oxóssi, mas as próprias Religiões de Matriz Africana sejam por si extremamente sustentáveis, já que da natureza só se tira o estritamente necessário.

Em termos didático-pedagógicos, os ensinamentos obtidos no cotidiano dos terreiros são passados majoritariamente de forma oral, obedecendo-se rigorosamente a hierarquia do templo e tendo como recursos os mitos, as histórias contadas e cantadas, as rezas ou, semioticamente, por meio do próprio espaço do templo, das roupas, cores, objetos sagrados, assentamentos, insígnias, dentre outros aspectos que fornecem terreno fértil para externalização das imagens arquetípicas que cada Orixá dinâmica e simbolicamente representa. Todo esse arsenal provém metaforicamente o insumo para a externalização e manutenção da cosmologia africana por meio de modelos culturais africanos

de ser, ver, vestir, agir, sentir, perceber, comportar etc. Conforme Gee (1999) afirma, não é raro que modelos culturais sejam sinalizados por metáforas, uma vez que elas podem se conectar a “modelos mestres”, por organizarem um número de domínios significantes para uma determinada cultura ou grupo social. Nas palavras do autor, “metáforas são uma rica fonte de modelos culturais, embora, é claro, vários modelos culturais não sejam sinalizados por metáforas” (p. 69). Os modelos mestres das Religiões de Matriz Africana são grandes metáforas ancoradas na dinâmica que se dá entre arquétipos e imagens arquetípicas sob o prisma africano revividos nos cotidianos dos terreiros, mantendo viva a espiritualidade, a ancestralidade, a fé e o conhecimento sociocultural e religioso na comunidade.

Martins (2003), por exemplo, descreve a dança de Oxóssi da seguinte maneira:

A dança de Oxóssi é pontuada por gestos sutis realizados com as mãos e com os dedos em riste, prontos para atacarem a caça; o movimento do corpo é cheio de trejeitos sutis. Em suas mãos, segura arco e flecha; em sua vestimenta predominam as cores azul forte e verde e há também detalhes feitos com couro de animais. Oxóssi carrega também uma espingarda e um erukerê e chapéu feito de couro ou tecido enfeitado com pena de aves (p. 336).

Um oriki entoado para Odé (Oxóssi) assim narra:

*Ode ki a mòdódé, / Ode ki a mòdódé, Ode a rere / Ode ki a mòdódé  
Ní Mawo, / Ode ki a mòdódé, / Ode ki a mòdodé, Ode a rere / Ode  
ki a mòdódé oníye.* (Caçador que nos faz saber como ir à caça,  
caçador que nos faz / Saber como ir à caça nosso bom caçador,  
caçador que nos faz / Saber como ir à caça, Ni Mawo (cumprimento para importante Governante) caçador que nos faz saber como ir à caça e / Senhor que nos favorece (OLIVEIRA, 2004, p. 43-44).

Já na Umbanda temos o seguinte ponto cantado:

Pra quem não conhece eu vou dizer / Oxóssi, Odé é São Sebastião. / Ele reina lá nas matas e nos campos / Ele é o dono da lavoura e do pão / Para sua vida melhorar / E nunca lhe faltar o que comer / Acenda uma vela lá nas matas para Oxóssi / E peça que ele vem lhe socorrer / Okêarô, kearô, Okêarô, kearô, Okêarô, kearô (CARMO, 2011, p. 276).

Na narrativa mítica cantada que alcança na dança-ritual seu ápice, já que todos os elementos convergem para esse momento mágico de encontro transcendental, filho-de-santo e Orixá tornam-se apenas um. E, nesse encontro, existem modelos culturais religiosos que trazem em si as imagens arquetípicas da cultura de que partem, sustentando e alimentando o inconsciente que se forjou na mente individual de cada membro da comunidade e de quem toma contato com ele. No caso em tela, esse é o ponto de manutenção da cosmologia das Religiões de Matriz Africana com ou sem os aspectos do sincretismo como visto no ponto de Umbanda que associa Oxóssi a São Sebastião (CARMO, 2011).

E isso ocorre especialmente de forma oralizada, pois a cultura oral é a base para a aprendizagem nessas religiões e também para a experiência individual com o transcendente por meio do transe; transe este que se traduz pela união do indivíduo e do deus numa experiência única com o divino e com a deidade que se traduz numa forma singular e *sui generis* de espiritualidade. Ou seja, coloca-se em cena a própria experiência com o transcendente e com essa espiritualidade ímpar que é o cerne da matriz cosmológica africana.

Quando se trata das Religiões de Matriz Africana, em que pese todo o preconceito que sobre elas recai, o que vislumbramos é outra forma de vivência espiritual que põe em conflito experiência espiritual/religiosa e ciência, a figura de Deus e a ciência, o sagrado/divino e o terreno. E, de forma contundente, coloca no centro os problemas das dualidades: o homem *versus* Deus, o homem representante do terreno *versus* a espiritualidade, na experiência transcendental. E esse parece ser

um dos pontos que aproxima o que discorremos até o momento com o pensamento de Carl Gustav Jung.

Diferindo-se de Descartes (1996) em *Discurso do Método*, “penso, logo existo” (*Cogito, ergo sum*), a partir da abordagem da Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung e sua experiência singular com o transcendente e com a ciência, erige-se mormente uma perspectiva de que o divino está na espiritualidade, dentro da qual se “eu creio, Ele (Deus) existe”, quando se trata da figura de Deus. Mas um Deus que é um comigo e com a natureza porque existe uma integração espiritual que faz com que sejamos unos, incluindo a deidade que nos direciona arquetipicamente na forma dos Orixás e a natureza da qual fazemos constitutivamente parte.

Esse ponto de vista encontra sustentação especialmente no conceito de “realidade psíquica”. Jung (2013), após discussão sobre diversas possibilidades, limitações e problemas envolvidos com a percepção de “realidade”, assim explica:

Isto nos permite julgar as proporções do erro que nossa consciência ocidental comete, ao atribuir apenas uma realidade derivada de causas materiais. O Oriente é mais sábio, porque encontra a essência de todas as coisas fundadas na psique. A realidade do psíquico, isto é, a realidade psíquica, aquela única realidade que podemos experimentar diretamente, se acha entre as essências desconhecidas do espírito e da matéria (p. 342).

Isso talvez também explique a frase célebre do autor usada em uma entrevista: “Não preciso ‘acreditar’ em Deus; eu sei que ele existe” (JUNG, 1959), pois, como na experiência das Religiões de Matriz Africana, especialmente com o transe, essa existência divina estaria exposta na sua possível totalidade no corpo divinizado. Isso significa que a experiência divina está ligada à união entre o corpo, a alma/espírito e a divindade, como sendo talvez a maior experiência interna com a deidade. Seria uma busca por uma essência espiritual conectada com o divino e com a natureza que poderia ser compreendida a partir da raiz da palavra *essência* no verbo latino *ser*: *ESSE* > *ESSENS* > *ESSENTIS* > *ESSENTIA-AE*; de onde vem nosso vocábulo *essência*, significando aquele

que é (existência ampla, plena e integrada) na natureza (CUNHA, 1982; FERREIRA, 2009). E para ser na natureza, é preciso realmente se reconhecer como uma parte dela, uma parte da divindade que a constitui na forma do Orixá e uma parte d'Aquele que a criou (*Olorum, Olódùmarè, Nzambi/Zambiapongo, Deus*) como se nunca houvesse cisão. Temos, portanto, uma vivência individualizada a partir da percepção arquetípica de Deus (presente em quase todas as religiões), mediada pelos Orixás. E há de se destacar que Deus – com suas diferentes denominações – possui caráter universal, estando presente em muitas culturas e percebido de várias formas. E compreender isso significa deixá-lo nesse patamar universal, pois Deus não é privativo de nenhuma religião, não sendo inclusive cristão, como as religiões hegemônicas tentam tratá-lo. Deus está acima de qualquer religião, não sendo propriedade de nenhuma delas. Há inúmeras formas de vivenciar esse Deus, requerendo, acima de tudo, um pensamento contra-hegemônico, decolonial e emancipatório, assim como também é importante haver uma postura respeitosa com o ateísmo como uma das formas de ser nesse mundo plural.

E tudo está, portanto, extremamente ligado à linguagem e à sua capacidade de simbolização que transmite o conteúdo simbólico de mundo que cada um estoca em si, em suas imagens arquetípicas e comportamentos. Por isso, Jung (2008) tem a preocupação em esclarecer a palavra escrita ou falada como forma de comunicação dos desejos do ser humano:

Sua linguagem é cheia de símbolos, mas ele também, muitas vezes, faz uso de sinais ou imagens não totalmente descritivos. (...). O que chamamos símbolos é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida cotidiana, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós (p. 18).

E acrescenta:

Assim, uma palavra ou imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta

palavra ou esta imagem tem um aspecto ‘inconsciente’ mais amplo, que nunca é precisamente definido ou inteiramente explicado (p. 18-19).

Segundo Serbena (2010), os símbolos se originam de estruturas arquetípicas, representando situações e temas típicos recorrentes da existência humana, a exemplo do nascimento, da morte, do casamento e da luta pela sobrevivência. Tudo isso está nos Orixás, na estrutura das Religiões de Matriz Africana, na organização hierárquica, no espaço sagrado e dinâmico do barracão, nas indumentárias, nas cores, objetos sagrados, insígnias, em cada cântico, ebó, na simbologia e poder das ervas, rezas, encantamentos etc. E, nesse sentido, justifica e endossa o pensamento de Maffesoli (2003) ao afirmar que o arquétipo é também uma constante antropológica, tal como destacado por Serbena (2010) e, embora não com uma perspectiva junguiana, aponta Carmo (2014, 2015, 2017) quando da análise da dança-ritual do Orixá Oxóssi numa perspectiva sociosemiótica e multimodal com auxílio da Antropologia do Movimento.

Como se pode depreender, o inconsciente *in totum* possui, então, uma parte que se refere às experiências pessoais do sujeito, logo pessoal, e uma parte que se compõe pelos arquétipos e imagens arquetípicas que eles provêm. Conforme vimos expondo, o que se antropomorfiza na figura dos Orixás enquanto imagens arquetípicas da cultura e religiosidade africanas constitui mais que imagens primordiais e motivos mitológicos, se interpretados sob o espectro do pensamento junguiano, ou seja, constitui um tipo de projeção dinâmica do inconsciente dos povos que vieram violentamente arrancados da África para o Brasil que se mantém às vezes mais e às vezes menos sincreticamente, simbolizado e representado na mitologia dos Orixás que se traduz por meio de variados recursos e fontes semióticas de simbolização do mundo no cotidiano dos terreiros.

Nas palavras de Serbena (2010), “o arquétipo pode ser utilizado como elemento ou base conceitual para compreender e explorar todos os tipos de experiências nas quais a função criativa da imaginação esteja presente, isto é, imaginais” (p. 78). E isso se deve ao fato de ele ser uma espécie de filtro ou padrão perceptivo de apreensão de mundo que

vamos estocando na mente por gerações e gerações historicamente. Por isso, eles não se restringem a uma cultura X ou Y, mas se mantêm de certa forma em figuras primordiais materializadas como o “ser algo”, significativamente em termos amplos e que, muitas vezes, atravessa a dinâmica das culturas, como mãe, pai, sacerdote, ou mesmo quem nós mesmos somos ou pensamos ser.

Em termos fenomenológicos, retomando a ideia de percepção como tendo um horizonte aperceptivo, conforme nos esclarece Bello (1998):

A apercepção está ligada à estrutura da temporalidade. Com efeito, toda percepção tem um núcleo de apresentação originária à qual se acrescenta uma apercepção que não representa um ente presente, mas algo que lembramos como ocorrido anteriormente e ainda existente. Uma apercepção da analogizante, portanto, é uma recordação ou uma modificação da recordação. [Mas não se reduz a uma rememoração]. A apercepção se revela como uma apresentação e pode se entender tanto àquilo que já aconteceu como também ao que ainda poderá acontecer; configura-se, portanto, como uma espécie de indução que possui um duplo movimento para trás e para frente (p. 23).

Tomando como exemplo a dança-ritual dos Orixás como um clímax em que tudo converge para ela nos terreiros, percebemos que a dança-ritual está ligada a uma dimensão mitológica, a partir da qual reencena o mito como uma das bases de um processo de presentificação constante e permanente do espaço e do tempo míticos que ajuda a unir divindade e filho-de-santo num único corpo pelo processo de corporificação ou incorporação.

Bárbara (1998) nos explica que a dança estaria ligada ao fenômeno do transe e o corpo do filho ou filha-de-santo se tornaria o próprio Orixá; e que isso não consiste na mera dicotomia entre corpo e espírito, ou forma e conteúdo, ou seja, estaria ali a integralidade manifesta na corporeidade. Quando a autora coloca em relevo que a personalidade do Orixá é inscrita no corpo, a partir da inter-relação entre ritmo e som, refletindo sua personalidade, podemos, então, afirmar que isso ocorre



pela inscrição arquetípica do Orixá em tudo que ele representa, simboliza e a ele está relacionado. E, assim, tudo que é do universo do Orixá se faz presente na convergência de todos os símbolos que ali estão, inclusive, no conteúdo da letra cantada revivendo um passado que nunca perecerá porque é infindo. Embora a autora esteja tratando de forma específica do Candomblé, é inegável que pode ser transposta – com as devidas adaptações e ressalvas – para todas as Religiões de Matriz Africana. Assim, a autora expõe:

A música no candomblé [e aqui nas Religiões de Matriz Africana, em geral] é caracterizada por uma ciclicidade da base musical, ou seja, o padrão rítmico, o *time-line* repete-se ao infinito. A noção de tempo aqui expressa é bem diferente da noção ocidental. Não se trata, como nesta, de criar uma história temporal, onde há um começo e um fim. No candomblé [e demais Religiões de Matriz Africana que mantêm o ritmo africano] o padrão rítmico é repetido sem um começo nem um final. Não se trata de uma simples repetição, mas da possibilidade de se criar todas às vezes a origem (BARBARA, 1998, documento eletrônico s/p).

A partir desse pensamento, podemos perceber que a relação arquetípica com os Orixás e com tudo que mítica e simbolicamente os envolve ao proverem imagens arquetípicas pode ser considerada uma forma de manutenção cosmológica nas Religiões de Matriz Africana. Por isso, é salutar essa revisitação dialogando com a abordagem junguiana, que destaca a relação dialética e dinâmica entre os arquétipos, as imagens arquetípicas que deles advêm e a experiência (in)consciente que se pode ter deles. Nas palavras de Serbena (2010), “o arquétipo não é acessível diretamente, mas apenas por suas manifestações: biológica, em padrões de comportamento, e psíquica, em imagens, representações e produções humanas formando um substrato comum à humanidade” (p. 78), o que reverbera a necessidade de um espaço para a espiritualidade na vida que acontece em todas as culturas e sociedades, embora cada uma a seu modo.

## *Algumas considerações*

Como se pôde perceber, os arquétipos podem ser entendidos como uma fonte *lato sensu* de insumo para compreensão de mundo, carregando para as gerações seguintes as imagens arquetípicas advindas de uma experiência de mundo estocada no inconsciente. Essas experiências constituem o que Schütz (1979) chama de “estoque de conhecimento” o qual é constituído pelo que se apresenta do mundo para o sujeito, gerando, em sua consciência, escolhas que, aos poucos, vão se tornando naturais para sua visão sobre o “mundo da vida”, embora essa naturalização não possa ser considerada a partir de um enfoque puramente determinista.

Isso vai ao encontro do que Serbena (2010) enfatiza quando esclarece que o “conceito de arquétipo foi elaborado por Jung a partir da observação de muitos temas repetidos em mitologias, contos de fada, literatura universal e nos sonhos e fantasias de seus pacientes. Ele observou que as imagens que apareciam se relacionavam principalmente com situações comuns da existência humana” (p. 79). Sendo assim, não seria no caso da experiência religiosa e de mundo dos africanos que isso seria diferente. Os Orixás e a mitologia africana podem então ser apreendidos sob essa égide.

Como as Religiões de Matriz Africana têm como base a mitologia dos Orixás, também se deve destacar que “o mito é um início de racionalização da experiência simbólica na forma de narrativa, exprimindo um esquema ou um conjunto deles, na qual os símbolos traduzem-se em palavras e os arquétipos em ideias, conceitos, esquemas de pensamento e visões racionais do mundo” (SERBENA, 2010, p. 80). Os Orixás, então, fornecem tudo isso de forma dinâmica e reatualizada no interior das comunidades de terreiro, mantendo viva a cosmologia africana, mesmo com todo preconceito sofrido, pela discriminação e pelo racismo historicamente arraigado na sociedade. Eles continuam oferecendo outras formas de experimentação e experiência de mundo, do divino e da própria espiritualidade.

Dessa forma, na busca interior da consciência, enfatizamos a importância dos arquétipos como estruturas do inconsciente a nos prover imagens arquetípicas de captação de experiências e modelos vivenciais

que se tornam um estoque de conhecimento, de simbolização, de representação e de percepção de mundo, bem como de construção de realidades, sendo também um instrumento de orientação no mundo da cultura. O mundo da vida é um mundo das culturas que, em termos religiosos, põe em cena a experiência religiosa como relativa a duas dimensões: (1) a própria dimensão religiosa em si; (2) a dimensão do sagrado, onde a experiência com a deidade, com o mundo, com a natureza e consigo, no caso das Religiões de Matriz Africana, gera um importante deslocamento de visão quanto à própria espiritualidade.

## Referências

AUGRAS, Monique. *O Duplo e a Metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BARBARA, Rosa Maria Susanna. A terapia musical no candomblé. In: *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. São Paulo, 1998. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/58592684/A-Terapia-Musical-No-Candomble> (Acesso em: 28 de julho de 2020).

BELLO, Angela Ales. *Cultura e Religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: EDUSC, 1998.

BENISTE, José. *Òrunàyé: o encontro de dois mundos – o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BENISTE, José. *Dicionário Yorubá-Português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

CARMO, Claudio Márcio. Estrutura metafórica, práticas discursivas e a manutenção do sincretismo religioso afro-brasileiro na Umbanda. In: GOMES, Maria Carmen Aires; CATALDI, Cristiane; MELO, Mônica Santos de Souza. (Orgs.). *Estudos Discursivos em Foco: práticas de pesquisa sob múltiplos olhares*. Viçosa: UFV, 2011. p. 261-280.

CARMO, Claudio Márcio. *O Lugar da Cultura nas Teorias de Base Linguística Sistêmico-Funcional: multimodalidade e produção de sentido na dança-ritual de Oxóssi*. Curitiba: Appris, 2014.

CARMO, Claudio Márcio. O corpo como suporte e a dança-ritual de Oxóssi como gênero discursivo multimodal: das categorias da Gramática do Design Visual à Antropologia do Movimento. In: SOUZA, Eneida Maria; ASSUNÇÃO, Antônio Luiz; BOËCHAT, Melissa Gonçalves. (Orgs.). *Corpo, Arte, Tecnologia*. Belo Horizonte: UFMG, 2015. p. 143-166.

CARMO, Claudio Márcio. Um olhar antropológico sobre a Gramática do Design Visual: criando um espaço de interseção com a Antropologia do Movimento. In: ALMEIDA, Danielle Barbosa Lins. (Org.). *Novas Perspectivas em Análise Visual: do texto ao contexto*. Campinas: Mercado de Letras, 2017. p. 89-111.

CARMO, Claudio Márcio. *Uma Análise Crítica dos Discursos sobre o Sincretismo em Mídia Impressa: um diálogo com as Ciências Sociais*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2018.

- COSTA, José Rodrigues. *Candomblé de Angola: nação Kassanje – história, etnia, inkises, dialeto litúrgico dos kassanjes*. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.
- CUNHA, Antonio Geraldo. *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- DICIONÁRIO DE TERMOS JUNGUIANOS. Disponível em: <http://encyclopaedia.site44.com/Dicion%C3%A1rio%20de%20termos%20junguianos.html#.h13921> (Acesso em: 18 de fevereiro de 2021).
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. Curitiba: Positivo, 2009.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo*. São Luís: FAPEMA, 1995.
- FRANCHINI, A. S.; SEGANFREDO, Carmen. *As Melhores Histórias da Mitologia Africana*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2009.
- GEE, James Paul. *An Introduction to Discourse Analysis: theory and method*. New York: Routledge, 1999.
- HILLMAN, James. *Psicologia Arquetípica*. São Paulo: Cultrix, 1992.
- JACOBI, Jolande. *Complexo, Arquétipo e Símbolo na Psicologia de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- JUNG, Carl Gustav. *Entrevista*. 1959. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=JK\\_Jnor6w88](https://www.youtube.com/watch?v=JK_Jnor6w88) (Acesso em: 05 de junho de 2021).
- JUNG, Carl Gustav. *Tipos Psicológicos*. Rio de Janeiro: Zahar, [1960] 1976.
- JUNG, Carl Gustav. Estudo empírico do processo de individuação. In: *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Petrópolis: Vozes, [1951] 2000a. p. 283-348.
- JUNG, Carl Gustav. O real e o suprarreal. In: *A Natureza da Psique*. Petrópolis, Vozes: [1933] 2000b. s/p. Disponível em: <https://farofafilosofica.com/2017/02/11/carl-jung-10-livros-em-pdf-para-download> (Acesso em: 10 de fevereiro de 2021).
- JUNG, Carl Gustav. Chegando ao inconsciente. In: JUNG, C.G. (Org.). *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Frontera, 2008. p. 15-132.
- KARADE, Baba Ifa. *The Handbook of Yoruba Religious Concepts*. Boston, MA/York Beach: Weiser Books, 1994.

LODY, Raul. *O Povo do Santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

LODY, Raul. *Dicionário de Arte Sacra e Técnicas Afro-Brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MAFFESOLI, Michel. *O Instante Eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. São Paulo: Zouk, 2003.

MARTINS, Suzana. A dança do Orixá. *Diálogos Possíveis*. Salvador, v. 1, s/n, Edição Especial, p. 333-338, 2003.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes. (Org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma – tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

OLIVEIRA, Altair Bento. *Cantando para os Orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: UNICAMP, 2007.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. *Contos e Lendas Afro-Brasileiros: a criação do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHÜTZ, Alfred. Fundamentos da fenomenologia. In: WAGNER, Helmut (Org.). *Fenomenologia e Relações Sociais: textos escolhidos de Alfred Schütz*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p. 51-76.

SERBENA, Carlos Augusto. Considerações sobre o inconsciente: mito, símbolo e arquétipo na Psicologia Analítica. *Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 16, n. 1, p. 76-82, jan-jul, 2010.

SILVA, Ornato José. *Iniciação de Muzenza nos Cultos Bantos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo: Companhia Nacional: 1976.

VIALLE, Wilton do Lago. *Candomblé de Keto (Alaketo)*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

# Da Assistência ao Sacerdócio: a trajetória umbandista em um centro do estado do Rio de Janeiro

*Isabele Santos Eleotério  
Mariana Bonomo*

## *Introdução*

A tese “Pelo poder de Zambi e pela força de Oxalá: identidade social entre mães, pais, filhas e filhos de santo de uma comunidade de Umbanda no estado do Rio de Janeiro”, concluída em 2018, na Universidade Federal do Espírito Santo (ELEOTERIO, 2018), surgiu de um convite descompromissado para adentrar numa história de cariocas, portugueses e mineiros que se juntaram para desenvolver suas crenças, permeadas pelos ciclos da vida que envolveram casamentos, separações, nascimentos, doenças, mortes, festas, estudos, empregos, promoções, demissões, viagens e as múltiplas facetas do viver em grupo, na cidade do Rio de Janeiro, nos municípios arredores e nos estados circunvizinhos.

O Centro onde o grupo expressa seu sincretismo tinha uma década de existência. De construção simples e aconchegante, acolhia seus filhos, os amigos destes e os visitantes que buscavam orientações para seus problemas pessoais ou familiares. Essas eram solicitadas no curso de longas sessões de até 10 horas, com periodicidade quinzenal, iniciadas, em geral, nas tardes de sábado e sem hora para acabar.

Ao me aproximar do grupo, considerei se tratar de uma comunidade devido ao grau de intimidade e de conhecimento sobre o exercício religioso e os laços afetivos expressos nos espaços de sociabilidade compartilhados, o terreiro e a casa da principal mãe de santo. Essa

constituição grupal pode ter sido motivada pelo fato de muitos integrantes, por volta de 20 pessoas, ficarem hospedados na casa da mãe de santo nos dias de sessão e, também, pelo fato de um dos casais morar em frente à sua casa. Era como se essa casa fosse uma continuidade do Centro, apesar de estar a duas quadras do terreiro.

Durante todo o período da pesquisa, também fiquei hospedada lá, acolhida como mais uma de suas filhas. Participei dos rituais, das giras, vesti roupa branca, participei de dois reforços de anjo da guarda, uma cerimônia anual destinada ao fortalecimento espiritual dos membros que não incorporam, assisti casamentos, ordenação de mãe e de pai de santo, e apresentação de novos filhos, ingressantes na casa e recém-nascidos trazidos pelos pais membros do terreiro. Tive, de fato, contato com praticamente todos os tipos de rituais, auxiliando ou observando os processos. Dentro do terreiro, a tônica era o acolhimento, a tolerância entre os membros. Fora do portão, o território era outro e o preconceito marcava sua presença nos olhares atentos dos transeuntes.

O preconceito é companheiro de longa data dos umbandistas e a forma encontrada por este grupo para evitar o sofrimento dos ultrajes pelo desrespeito alheio à sua crença e manter o templo avivado é vivenciar sua religiosidade na intimidade do terreiro ou do lar. Em família, eles conseguem enfrentar as adversidades cotidianas e favorecer a prática de seus costumes e valores.

No processo de investigação do fenômeno da pertença grupal entre os membros da comunidade umbandista, optamos por começar com a descrição de um breve panorama sobre a Umbanda no estado do Rio de Janeiro, onde a comunidade estava localizada. Assim, serão apresentadas a caracterização da religião e as três correntes de pensamento explicativas para o surgimento desta. Para tanto, serão abordados o desenvolvimento e a organização da religião, em paralelo com aspectos históricos, políticos e culturais.

A Umbanda é uma religião que se constituiu como produção do sincretismo brasileiro influenciada pelo catolicismo, kardecismo, macumba carioca e magia oriental e ameríndia (CARNEIRO, 2014; MORAIS, 2012). Esse sincretismo apresenta nuances específicas nos diferentes estados brasileiros onde a religião é praticada (BARBOSA JÚNIOR, 2016; PINTO, 2014). Tendo em vista a diversidade de



abordagens possíveis sobre a Umbanda, ressaltamos que, neste trabalho, assumimos como referência a Umbanda concebida e desenvolvida no estado do Rio de Janeiro, no século XX (LINARES e TRINDADE, 2011; MORAIS, 2012; PINTO, 2014).

Há que se observar que a cidade do Rio de Janeiro foi a segunda capital do Brasil, de 31 de agosto de 1763 a 21 de abril de 1960 (SODRÉ, 1962) e esse fato acarretou impactos que ultrapassaram o contexto religioso e abarcam os campos político, cultural, econômico, histórico e psicossocial de modo peculiar.

No que diz respeito à formação da Umbanda no estado Rio de Janeiro, haveria três correntes de pensamento (RIVAS e JORGE, 2012): 1ª) Adaptação ou evolução da Macumba carioca, sem data precisa de surgimento ou autoria determinada; 2ª) Proposição de um 'mito fundador', o Caboclo das Sete Encruzilhadas incorporado no médium Zélio Ferdinando de Moraes, no dia 15 de novembro de 1908 no estado do Rio de Janeiro; 3ª) Estratégia de suporte social, para compensar o distanciamento geográfico das famílias originais dos migrantes, contexto do êxodo rural e do processo de urbanização, mais notadamente a partir década de 1920.

A sobrevivência da religião apresenta vicissitudes que constituem a sua identidade com múltiplas expressões (RIVAS, 2012), plasticidade (ORTIZ, 2011) ou assimilação de várias crenças (LINARES e TRINDADE, 2011). A Umbanda é uma representação do Brasil (PRANDI, 1991) e apresenta como pedras angulares: a fé, a caridade e o amor. Nas sessões umbandistas, seus adeptos prestam devoção a entidades de matizes africanas, indígenas e europeias (num caldeamento que inclui elementos candomblecistas, católicos, kardecistas e ciganos), em cultos ritmados ao som de atabaques, palmas e danças.

As entidades ou os espíritos recebem diversas classificações e os mais conhecidos são os exus, as crianças, os caboclos e os preto-velhos (ORTIZ, 1999), mas há ainda os boiadeiros, as pombas-gira, os ciganos, os marinheiros e os malandros. O panteão umbandista mescla lendas católicas com mitologia africana dos Orixás, personagens indígenas e do imaginário popular brasileiro (BRUMANA e MARTINEZ, 1991). Sua prática inclui a utilização de banhos de ervas, limpeza de espaços físicos ou de pessoas com a utilização de incenso, consumo de bebidas

alcoólicas, tabaco, doces e objetos para a execução de oferendas. Essas práticas podem tanto se caracterizar como assimilação de símbolos de grupos majoritários, como construção criativa de uma identidade religiosa independente (MORAIS, 2012; PENTEADO, 2015).

Neste recorte, abordamos o caminho percorrido pelo adepto que, geralmente, chega ao Centro por necessidade de ajuda e a cada sessão vai deixando para trás seus receios e barreiras. Passa a se envolver com os ritos e os preceitos da religião até se tornar membro da Casa.

Para a confecção da tese, foi realizado um estudo etnográfico que incluiu 21 membros de 18 a 70 anos, mas para esta abordagem, os sujeitos envolvidos foram seis mães e dois pais de santo do Centro, com idade entre 30 e 64 anos. Foram utilizados nomes fictícios alusivos aos Orixás para mães e pais de santo. Mãe Iemanjá, 61 anos; Mãe Iansã, 64 anos; Mãe Nanã, 38 anos; Mãe Obaluaê, 40 anos; Mãe Oxóssi, 30 anos; Mãe Oxum, 55 anos; Pai Ogum, 53 anos; Pai Xangô, 62 anos.

A história da comunidade religiosa teve início duas décadas antes da abertura do Centro. O grupo inicial, reunido em caravana, cruzava estradas para participar de sessões em terreiros, que mesclavam Umbanda com Candomblé, conforme propunha o Sacerdote Tancredo da Silva Pinto em consonância com a Federação Umbandista de Cultos Afro-Brasileiros (CARNEIRO, 2014; ORTIZ, 1978/2011; SILVA, 2005). O grupo pesquisado tinha uma orientação mais próxima das proposições religiosas do Sacerdote Zélio Mores e do grupo União Espírita da Umbanda do Brasil (BROWN, 1985; LINARES; TRINDADE, 2011; ORTIZ, 1978/2011), que utilizavam a doutrina kardecista como referência. Nessa época, Mãe Iemanjá foi informada que deveria abrir uma Casa.

Com o passar dos anos e o desgaste das viagens, o grupo foi notando as diferenças existentes entre seus valores e os dos outros, do terreiro que frequentavam. Somado a isso, o sentimento de pertencimento foi sendo enfraquecido e o grupo decidiu deixar o antigo Centro. Com isso, ficou acordado que o grupo teria um Centro próprio. Esse fato acabou por unir as três mães de santo do núcleo formador, sendo que duas delas ficaram encarregadas dos trabalhos espirituais e a outra da parte material.

Paralelo ao trabalho de construção física ocorria a formação dos sacerdotes. Assim, Mãe Oxum e Pai Ogum foram feitos mãe e pai de

santos, no antigo terreiro, e puderam participar da consagração de Pai Xangô, o primeiro sacerdote ordenado na nova Casa. Com isso, dois casais passaram a ser os responsáveis pelos rituais e o terceiro casal assumiu as obrigações administrativas e legais da Casa. Além deles, filhas, filhos e parentes foram se aglutinando e absorvendo papéis no corpo mediúnico e o Centro começou a funcionar.

A formação da nova comunidade religiosa possibilitou ao grupo encontrar uma alternativa para fortalecer e florescer sua identidade social num novo cenário. Desse modo, com base na criatividade social foi possível ao grupo se assumir como um movimento autônomo, atualizar seus ritos e integrá-los ao seu modo, o que lhe permitiu colocar em relevo as diferentes linhas de trabalho daquela Casa.

Assim, a organização da comunidade religiosa deu-se a partir das relações escolares, profissionais e familiares de três mães de santo, que estabeleceram laços de solidariedade e produção de sentido de pertencimento ao grupo. Isso foi referenciado no acesso e na inserção dos membros às práticas umbandistas em suas histórias de vida. Somado a isso, o transe mediúnico, a caridade e a participação das entidades nos rituais, marcas umbandistas, foram mediadoras das relações intergrupais.

A aproximação das mães e dos pais de santo à religião se deu, em geral, na infância, promovida pelo contato com familiares ou com amigos que frequentavam terreiros. Além disso, a doença da própria pessoa ou de alguém próximo foi outra justificativa apresentada para visitar um Centro.

As mães de santo mais jovens tiveram contato com a religião ainda bebês, acompanhando seus pais nas sessões. Um dos relatos explicita isso: *"Eu frequento a Umbanda desde que eu nasci. A minha mãe já frequentava Centro de Umbanda no Rio e eu nasci nessa religião"* (Mãe Obaluaê). Já os membros mais velhos, presenciaram situações de tratamentos em saúde ou foram levados por amigos:

Eu comecei criança, ainda, com meus pais que eram católicos, né, mas numa determinada fase, minha mãe ficou muito doente e... depois de vários recursos, né, médicos e tudo, papai, por uma orientação de uma prima dele, levou mamãe num centro e

foi uma coisa que marcou porque minha mãe melhorou muito (Mãe Iansã).

Antes de prosseguir, esclarecemos que os participantes das sessões estão divididos em dois grupos, os membros e os visitantes. Entre os membros há quatro *status*: 1) os sacerdotes (mães e pais de santo); 2) as entidades (espíritos que se manifestam nos sacerdotes e nos médiuns); 3) os médiuns em desenvolvimento; 4) os combonos (filhos de santo que não incorporam ou estão em desenvolvimento mediúnico). Entre os visitantes, denominados no Centro de assistência, há dois *status*: 1) os consulentes são pessoas que vão ao Centro para pedir orientação a alguma entidade, em geral, sobre questões familiares, amorosas ou financeiras, receber um passe ou agradecer por benefícios alcançados; 2) os acompanhantes são pessoas que levam cônjuges, namorados, parentes ou amigos para serem consultados ou para trabalhar no Centro (atuar como membro). Os visitantes quase sempre têm outra religião, mas são simpáticos à Umbanda.

Ao ingressar no Centro, o adepto inicia sua trajetória como cambono e realiza, paulatinamente, o desenvolvimento de sua mediunidade supervisionado pelos sacerdotes ou pelos médiuns mais experientes.

No terreiro, os fiéis se encontram quinzenalmente, em geral, dispostos e animados para participar da limpeza do templo. As parcerias para a realização das tarefas possibilitavam o compartilhamento de informações, impressões e emoções, pois o estar no Centro era percebido como oportunidade para avivar os laços de pertença entre as mães, os pais, as filhas e os filhos de santo. Esses laços eram fortalecidos no desenrolar das sessões com as manifestações de mediunidade. Incorporados ou não, os membros atuavam de modo colaborativo.

Além disso, para entender a linguagem das entidades, o interlocutor precisava estar atento para captar o sentido das orientações dadas, a partir de uma mescla de termos populares e simbólicos. Nem sempre a comunicação era fácil, pois as palavras manifestadas por meio dos médiuns eram, muitas vezes, ininteligíveis aos consulentes, necessitando a atuação dos cambonos como tradutores, em tempo real, a fim de explicar ou apresentar sinônimos para facilitar a compreensão entre

as partes. De fato, da consulta à gira, as ações demandavam a necessidade de interação grupal.

No que tange ao trabalho mediúnico, refere-se à atuação colaborativa entre o médium e as entidades, que prestam serviço na sessão. Para Pai Xangô: *“É concentração. Você tem que estar com o corpo limpo e bem concentrado naquilo que você está fazendo”*. A relação entre o médium e a entidade é consensual. Mãe Iansã explicou: *“O médium que tá incorporado, que teve a incorporação, ele até escuta, mas muitas coisas a entidade leva, ele fica confuso e nem tudo ele vai lembrar”*.

Os trabalhos desenvolvidos nas sessões, denominados de caridade, têm como base de troca “a luz”. Ou seja, a entidade que trabalha por meio do médium para atender ao consulente receberia luz – o médium ao doar sua energia para o trabalho é gratificado com a sensação de bem-estar e o consulente é acudido em sua necessidade pessoal. Essa dinâmica mantém constante a frequência dos médiuns e consulentes às sessões.

De fato, a atuação dos sacerdotes inclui a realização de tarefas relativas aos atributos espirituais, uma vez que eles detêm maior experiência com as práticas umbandistas e ao papel de instrução aos médiuns em desenvolvimento. A divisão do trabalho facilita a integração do grupo e o contato dos sacerdotes com os filhos de santo.

O trabalho desempenhado pelos sacerdotes é identificado como uma oportunidade de aprendizado. Além disso, os ensinamentos trazidos pelas entidades são apresentados por meio da oralidade.

No que diz respeito às relações intragrupais, o sentido de pertença foi realçado pela fusão entre o cotidiano, a família e a religião, sendo que a organização e a preparação das sessões, ao congregar os membros, favoreceram a manutenção da autoestima positiva, pois a ideia de um destino comum os mantém próximos. Essa integração tinha continuidade durante as sessões, nas quais todos participavam e a atuação dos sacerdotes tendia a facilitar os processos de incorporação e desincorporação dos médiuns em desenvolvimento, práticas valorizadas no grupo.

## *Na mira do preconceito*

Fora do templo, a mediunidade, umas das dimensões que caracteriza a Umbanda, tem nela projetada diversas faces do preconceito. A desqualificação da mediunidade foi abordada por Zingrone (1994), que demonstrou a existência de conflitos envolvendo raça, gênero e classe social. Segundo o autor, a mediunidade, por ser evidenciada em grupos marginalizados, melindrava interesses políticos e religiosos das classes dominantes.

Devido ao preconceito sofrido, a estratégia dos adeptos é evitar expor sua prática religiosa para o público geral, colegas, parentes ou vizinhos e, para evitar dissabores, vestem trajes religiosos no próprio terreiro a fim de impedir serem reconhecidos nas ruas ou nos espaços públicos como umbadistas. Além disso, seus estudos são realizados em suas casas por meio de leitura da literatura especializada e do culto no lar. Com isso, a expressão da religiosidade umbandista tende a ser delimitada a espaços privados, do lar e do terreiro.

Desse modo, como estratégia de manejo do preconceito, os membros exerciam sua “umbandidade” no terreiro, fora dele eram identificados pela profissão que ocupam ou pelas atividades que exerciam no cotidiano, como estudantes, por exemplo. Assim, a identidade social (MIRANDA, 1998; TAJFEL, 1983; VALA, 1997) de *umbandista* era iluminada no terreiro e ofuscada fora dele. De fato, no contexto das relações cotidianas, a identidade *umbandista* ficava imersa, mas no terreiro era diferente. No templo, podia se emocionar e entregar-se afetivamente à sua crença num território protegido. Portanto, ali sua “umbandidade” podia emergir.

De fato, o Centro era o espaço de excelência da vivência umbandista. Nele estavam os membros com suas famílias e seus amigos, e lá podiam manifestar sua pertença grupal, serem reconhecidos e aclamados por isso. Tanto a incorporação identitária como a mediúcnica eram revitalizadas nas sessões e nos contatos entre os membros.

Para o acesso do convidado à sessão, a principal mãe de santo é contatada e, em consonância com os guias, “o visto de entrada” do consulente era autorizado. Desse modo, o motivo que trazia o visitante para o terreiro não era o religioso, mas, sim, uma necessidade pessoal

ou familiar. Resolvida a demanda, específica e pontual, o consulente, em geral, não dava continuidade à frequência nas sessões. Muitos, nem voltavam para agradecer a ajuda obtida. Aqueles que retornavam eram pessoas que tinham maior afinidade com os membros ou se sentiam identificados com os ritos. Desse modo, havia um processo seletivo, de inclusão e de exclusão, implícito para inserção de novos membros. Os sacerdotes diziam que muitos vinham, mas poucos ficavam.

### *A passagem de médium para mãe ou pai de santo*

Todos os membros da casa devem realizar, anualmente, o ritual de amassi ou reforço do anjo da guarda. Quem não incorpora santo realiza o reforço do anjo da guarda e quem recebe santo faz o amassi.

O amassi é um ritual em que o médium que incorpora, realiza anualmente limpeza externa e interna em seu corpo, para facilitar a conexão com suas entidades. No Centro, são disponibilizadas três sextas-feiras em que não acontece sessão para que sejam realizados os amassis. O médium chega ao Centro pouco antes da meia-noite da sexta-feira escolhida, limpa sua quartinha, toma banho com sabão da costa, depois banho de ervas, usa uma toalha branca, veste roupas brancas, acende uma vela de sete dias e dorme num lençol branco sobre esteiras de palha grossa. No dia seguinte, recebe um desjejum com alimentação leve e, a seguir, inicia-se o ritual.

A cada amassi, o participante inclui uma pulseira de metal ao redor da borda da quartinha. A quartinha do anjo da guarda é um vaso de louça branca com tampa. Há quartinha com asa e sem asa. A com asa é para os casos em que a entidade principal do membro é feminina e a sem asa é para aqueles que a entidade principal é masculina. Esse vaso é adquirido em lojas de produtos religiosos. No sétimo amassi, é realizada a camarinha, que é a ordenação de mãe ou de pai de santo.

Numa das sessões, Mãe lansã disse que é necessário frequentar o Centro para aprender. Para ela, a camarinha é a formatura da mãe ou do pai de santo. Mãe lansã explicou que o médium passa por sete amassis para ser mãe ou pai de santo. Nos preparativos para o último amassi, o membro fica sete dias no Centro acompanhado pela mãe de santo e são preparados os alimentos específicos para cada Orixá. No dia

da saída, há um ritual com a presença dos membros da comunidade e convidados.

Nesse dia, as atividades começam cedo. São recolhidas e lavadas as travessas e utensílios com a comida dos Orixás. Vários membros vão ao Centro para ajudar nos preparativos: uma parte cuida da ornamentação e limpeza do altar; outra da limpeza e organização da casa de Exu; e outra do almoço dos membros que estão em obrigação e só podem comer alimentos brancos – arroz, frango e leite. Como as atividades começam cedo, o grupo toma o café da manhã no Centro.

Entre os preparativos, Mãe lemanjá orienta sobre o ritual de saída da camarinha. Pai Ogum, Mãe lemanjá e Pai Xangô definem os pontos a serem cantados na cerimônia. A seguir, o grupo almoça e depois é realizado o ensaio para a camarinha. No ensaio, o atabaque é tocado e Mãe lemanjá puxa o ponto *É do alá, é do alá...* Um dos membros carrega a esteira e a põe em frente ao altar, sobre a firmeza, em frente ao atabaque e à porta. A futura mãe de santo fica ao centro entre as quatro pessoas que seguram o alá, uma espécie de manto conduzido por quatro pessoas que seguram uma haste em cada extremidade e ao centro fica a pessoa que faz a camarinha. Depois do ensaio, há uma breve pausa. Mais tarde, há a sessão daquela noite. Após o encerramento da sessão, há uma breve interrupção para que as mães e os pais de santo troquem de roupa para a camarinha da noite.

As mães de santo usam roupas brancas com brilho e com um pano amarrado ao corpo, chamado de atacam. Uma médium toca o adjá (uma sineta formada por três cones) à frente do alá e quatro médiuns seguram o alá. A médium que faz a camarinha vem ao salão, encosta a cabeça no altar, depois na porta, na firmeza, no atabaque e aos pés de Mãe lemanjá. Depois, a médium vem sob o alá e para perto do atabaque. É puxado o ponto do Orixá de frente desta, ela incorpora o Orixá, dança e cumprimenta a mãe de santo.

A médium retorna ao alá, entra em outro cômodo, troca de roupa que tem a cor do Orixá de trás. Ela sai sob o alá, incorpora o segundo Orixá e cumprimenta a mãe de santo. Dança de costas para o altar e de frente para todos, cumprimenta as mães e os pais de santo. Depois, os membros da casa fazem fila no centro do salão para cumprimentá-la. A seguir, os convidados fazem o mesmo. Terminados os cumprimentos,



um dos membros estende a esteira de lado, em relação ao altar, e de frente para a mãe de santo.

Sob a esteira, a médium que faz a camarinha estende suas guias transparentes sobre o ojá (um turbante), perto de uma fita na cor de seu Orixá de cabeça e um adjá dourado. Mãe lemanjá beija a guia transparente, a entrega para a médium e depois a abraça. A médium se levanta e é formada uma roda. A médium agradece a ajuda de todos e a espiritualidade pelos ensinamentos. O grupo faz uma nova fila e todos cumprimentam a nova mãe de santo. Terminados os cumprimentos, é formada uma roda para um abraço coletivo e o ritual de camarinha é encerrado.

### *Considerações finais*

Os novos membros, em geral, chegaram como consulentes, acompanhantes ou visitantes. Adentravam no templo e, na assistência, podiam observar os rituais sentados. De tempos em tempos, no transcorrer das sessões, eram convidados a cumprimentar as entidades ou a fazer consultas. A música, as danças e as orientações das entidades tendiam a despertar o interesse de alguns desses participantes. Esses passavam a retornar às sessões com frequência até tomar a decisão de ingressar no Centro, ou seja, cruzar a linha divisória que separava a assistência do salão principal. Ao ingressar no Centro, passavam a cambonar e alguns começavam o processo de desenvolvimento da mediunidade. Como isso, passavam a realizar o amassi anual e, havendo continuidade, poderiam chegar a sacerdote da Casa.

Embora a inserção de novos membros disponha de normas internas do Centro, a atração desses “candidatos”, em geral, se dá pelo afeto. Sentimento de pertencimento (CABECINHAS, 2007) despertado tanto pelo contato mais próximo com as irmãs e os irmãos de fé quanto pelo fato de poder interagir solidariamente com pessoas que compartilham ideários afins aos seus valores.

## Referências

- BARBOSA JÚNIOR, Ademir. *Dicionário de Umbanda*. São Paulo: Anúbis, 2016.
- BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. *Cadernos do ISEER*, v. 18, n. 1, p. 9-42, 1985.
- BRUMANA, Fernando Giobellina; MARTINEZ, Elda González. *Marginália Sagrada*. Campinas: Unicamp, 1991.
- CABECINHAS, Rosa. *Preto e Branco: a naturalização da descriminalização racial*. Porto: Campos das Letras, 2007.
- CARNEIRO, João Luiz. *Religiões Afro-Brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- ELEOTERIO, Isabele Santos. *“Pelo poder de Zambi e pela força de Oxalá”*: identidade social entre mães, pais, filhas e filhos de santo de uma comunidade de Umbanda no estado do Rio de Janeiro. Tese de Doutorado. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2018.
- LINARES, Ronaldo Antonio; TRINDADE, Diamantino Fernandes. *Memórias da Umbanda do Brasil*. São Paulo: Ícone, 2011.
- MIRANDA, Joana. Comportamento intergrupar: revisão de literatura. *Análise Psicológica*, v. 16, n. 4, p. 599-614, 1998.
- MORAIS, Marcelo Alonso. *Umbanda: uma religião essencialmente brasileira*. São Paulo: Novo Ser, 2012.
- ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Petrópolis: Vozes, 1978/2011.
- PENTEADO, Flávio. *Umbanda: uma religião sem fronteira*. São Paulo: Nova Senda, 2015.
- PINTO, Flávia. *Umbanda Religião Brasileira: guia para leigos e iniciantes*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.
- PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na cidade nova*. São Paulo: Hucitec, 1991.

RIVAS, Maria Elise; JORGE, Érica Ferreira da Cunha. Por uma interpretação dos dados do censo de 2010: da repressão ao movimento umbandista atual. *Revista Identidade*, v. 17, n.1, p. 121-136, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Formação Histórica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1962.

TAJFEL, Henri. *Grupos Humanos e Categorias Sociais: estudos em Psicologia Social*. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.

VALA, Jorge. Representações sociais e percepções intergrupais. *Análise Social*, v. 32, n. 1, p. 7-29, 1997.

ZINGRONE, Nancy. Images of woman as medium: power, pathology and passivity in the writings of Frederic Marvin and Cesare Lombroso. In: COLY, Lisette; WHITE, Rhea (Ed.). *Women and Parapsychology: proceedings of an international conference*. New York: Parapsychology Foundation, 1994. p. 90-123.



# Mitologia lorubá e a Psicologia Analítica – um encontro de arquétipos

*Ana Raquel Mattoso Chagas Martins  
Patrick Wagner de Azevedo*

## *Introdução*

O presente estudo teve como propósito identificar as possíveis interfaces entre a Psicologia Analítica e os arquétipos dos Orixás da Mitologia lorubá. Segundo Jung (JUNG, 1954), as figuras arquetípicas advêm de experiências humanas repetidas ao longo da história. Sendo assim, fizemos um recorte para as tradições lorubás, para os Candomblés brasileiros, sua cultura e cultos.

É necessário salientar que a cultura lorubá é passada através da oralidade, de geração em geração. Os recortes históricos expostos neste trabalho advêm dos conhecimentos adquiridos através da vivência dentro de uma comunidade de terreiro, onde os sujeitos sentam-se para aprender com os mais velhos e comprometem-se em passar os conhecimentos para as gerações vindouras.

Os negros escravizados vieram para o Brasil de diversas nações africanas, cada uma possuía diferentes maneiras de cultuar os Orixás e viver sua espiritualidade. Em África, o culto aos Orixás não é uma religião, mas sim um modo de vida e de estruturação da sociedade, sendo cada região consagrada a um Orixá específico. Com o advento da escravidão, o tráfico e a venda de escravos não eram feitos respeitando etnias, regiões e, tampouco, famílias. Aqui, esse povo foi separado. Portanto, muito de seus cultos se fundiram e se remodelaram, dando origem ao Candomblé como o conhecemos hoje, uma religião brasileira.

Tendo em vista a necessidade de sobreviverem em meio à forçada dominação europeia cristã, os escravos criaram como estratégia

o sincretismo religioso, onde eles se apropriavam de imagens católicas para cultuarem seus Orixás. Desse modo, os colonizadores acreditavam que os converteram, mas, na realidade, o povo lorubá seguia professando sua fé. O Candomblé é a marca de resistência de um povo, que manteve seus ritos e sua cultura, brindando-nos com tanta força, beleza e axé.

A realização deste estudo visa trazer à baila um tema com questões muito estigmatizadas e ainda pouco exploradas academicamente, sobretudo no campo da Psicologia. A busca principal desta pesquisa é por encontrar as possíveis interfaces entre a Psicologia Analítica e os arquétipos dos Orixás da mitologia lorubá. Questionamento que ocorreu durante o curso de graduação, a partir da aproximação com a teoria junguiana paralelamente à vivência religiosa no Candomblé.

Para a execução deste estudo, foi realizada uma pesquisa de campo com cinco sacerdotes do Candomblé brasileiro, que foram escolhidos de acordo com a sua nação, representatividade, disponibilidade e conhecimento. A pesquisa foi feita a partir de um modelo de entrevista semiestruturada contendo sete perguntas, que foram cuidadosamente selecionadas para compor o trabalho.

A relevância deste trabalho está na nova ótica e na possibilidade de estudarmos a Psicologia e o funcionamento da psique humana, através do entendimento e explanação de um povo tão inteligente, tão rico culturalmente, mas também extremamente estigmatizado. E, acreditamos que um dos grandes papéis da Psicologia seja contribuir para a dissolução dos preconceitos e estigmas que pairam sobre os sujeitos e a sociedade.

Em se tratando especificamente de uma religião de matriz africana, o preconceito que a circunda é muito grande. Tudo que vem do negro ainda é largamente estigmatizado no Brasil, muitas vezes por um racismo escancarado ou por falta de conhecimento. Portanto, é de extrema importância que se discorra sobre essas questões, pois onde há diálogo, há pensamento crítico, produção e multiplicação de conhecimento.

Para que haja uma compreensão mais clarificada deste trabalho, faz-se necessário explicar alguns conceitos e diferenciar algumas ex-

pressões que surgirão no decorrer do texto. Ao falarmos de arquétipo para a cultura Iorubá, estamos falando de traços de personalidade e particularidades de cada Orixá, que se replicam na vida dos seus “filhos”, uma espécie de DNA ancestral. Já, quando usamos a expressão arquétipo à luz da teoria junguiana, estamos falando de uma estrutura que “indica a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar” (JUNG, 1954, p. 51-52), tais arquétipos só são definidos enquanto sua forma, não enquanto seu conteúdo.

Segundo Jung (1954), os conteúdos arquetípicos são expressos e simbolizados a partir da imagem do arquétipo, imagens essas que podem ser diversas em um mesmo arquétipo. Exemplificando: o arquétipo materno pode ser povoado pela imagem tanto de Nossa Senhora quanto de Iemanjá. Vale ressaltar que no decorrer do texto, ao tratarmos de arquétipo de Orixá, estaremos abordando o conceito de imagem arquetípica à luz da Psicologia Analítica.

A necessidade da realização de uma pesquisa de campo neste trabalho se dá por dois fatores: o primeiro é por um irrisório material publicado que verse sobre o entrelaçamento da Psicologia Analítica e o Candomblé; e o segundo é por uma questão de congruência com o que está sendo pesquisado, tendo em vista que a cultura Iorubá é passada através da oralidade e da vivência nas casas de santo, onde buscamos o material necessário para a realização desta pesquisa.

A escolha pelo Candomblé brasileiro e não por outras religiões de matriz africana se dá por uma questão de representatividade, pois é no Candomblé que se iniciou o culto aos Orixás no Brasil, e onde essas figuras possuem maior força e relevância:

O Candomblé é para mim muito interessante por ser uma religião de exaltação à personalidade das pessoas. Onde se pode ser verdadeiramente como se é, e não o que a sociedade pretende que o cidadão seja. Para pessoas que têm algo a expressar através do inconsciente, o transe é a possibilidade do inconsciente se mostrar (VERGER, 1981, p. 78).

## *Metodologia*

Com o propósito de identificar as possíveis interfaces entre a Psicologia Analítica e os arquétipos dos Orixás da mitologia lorubá, o presente estudo está pautado em entrevistas norteadas por um roteiro de perguntas semiestruturadas, caracterizando-se como uma pesquisa qualitativa. As entrevistas foram realizadas de maneira individual com cinco sacerdotes de Candomblé do estado do Rio de Janeiro. Todos os entrevistados assinaram e receberam uma cópia de um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Nas entrevistas foram abordados os temas referentes à experiência de espiritualidade, influência dos Orixás na personalidade dos sujeitos, arquétipos dos Orixás escolhidos para compor a pesquisa e símbolos referidos a eles. Os locais para a realização das entrevistas foram os respectivos terreiros, mais especificamente no lugar de predileção de cada sacerdote, tendo sido antecipadamente acordado entre os pesquisadores e os pesquisados.

Com o intuito de preservar a identidade dos participantes da pesquisa e assegurar o sigilo absoluto das informações fornecidas pelos mesmos, foram utilizados nomes fictícios, sendo os mesmos informados sobre confidencialidade anterior ao início da entrevista. As entrevistas foram gravadas, transcritas e posteriormente analisadas através da técnica de análise de conteúdo (BARDIN, 1988).

## *Resultados/Discussão*

A primeira demanda foi: “Fale sobre sua experiência de espiritualidade”. E, ao ler as respostas, pode-se perceber que, em sua maioria, os entrevistados diferem espiritualidade de religiosidade, compreendendo espiritualidade como uma busca de desenvolvimento pessoal ou, como disseram, de elevação do espírito. Alguns ainda colocam a espiritualidade como possibilidade de ajuda ao próximo, como forma de viver que seja mais valorosa do que somente voltada às próprias questões pessoais, buscando, assim, um “sentido maior” para suas existências. Nesse contexto, conseguimos correlacionar as referidas explicações



dos entrevistados com a compreensão junguiana das experiências com o *numinoso*, das experiências com o sagrado, que não necessariamente eram de cunho religioso, tendo em vista que o *numinoso* trata do aspecto ativo da experiência religiosa (OTTO, 2007).

Os entrevistados, em sua maioria, também trouxeram a experiência de espiritualidade como suas caminhadas dentro da religião, explanando acerca de como conheceram o Candomblé, seu tempo dentro da religiosidade e suas buscas por “sentido” dentro desse contexto. Muitos colocam a religião como parte central de sua vivência, como norteadora de suas experiências de mundo e, também, como referencial de ligação com o sagrado.

Muitos sujeitos da pesquisa narram ter experienciado outros caminhos religiosos e espirituais no decorrer de suas vidas. Porém, foi a partir da escolha e vivência dentro do Candomblé que os mesmos expõem terem “se encontrado” ou encontrado “sentido” para suas existências, ficando claro nas falas dos entrevistados a seguir:

“Eu já passei por mais de um caminho, mais de uma religião, atualmente eu estou assim, há quarenta anos no culto afro e vejo que para mim é o melhor caminho, foi o melhor caminho que encontrei”.

“Então, eu tive outra experiência religiosa antes de conhecer o espiritismo, eu era católico praticante, dava aula de catecismo, o padre da minha cidade queria que eu fosse para João Pessoa estudar no seminário para virar padre e eu coordenava o grupo de jovens da igreja. Aos 13 anos eu conheci a “macumba”, me encantei e foi ali realmente que eu me encontrei como pessoa, porque foi dando sentido à minha vida”.

A individuação pode ser entendida como um processo de tornar-se único, alcançando uma profunda singularidade, sendo necessário, para tal, que o sujeito se volte para um aprofundamento do próprio mundo interno. Jung (1954) define individuação da seguinte maneira: “Uso o termo “individuação” no sentido do processo que gera um ‘individuum’ psicológico, ou seja, uma unidade indivisível, um todo”

(p. 274). Assim, os sujeitos, atraídos pelo Self, caminham em busca da sua própria totalidade.

A segunda questão: “Existe influência dos Orixás na vida de seus filhos? Se sim, que tipo de influência?”. Essa pergunta busca embasar as demais e, também, o trabalho como um todo, já que o mesmo visa encontrar as possíveis interfaces dos arquétipos dos Orixás e a Psicologia Analítica. Os entrevistados, em sua totalidade, concordam que há influência dos arquétipos dos Orixás na vida de “seus filhos”, tanto no que tange à personalidade, quanto ao aspecto físico. Como disse o segundo entrevistado:

“Sim. Quando nós falamos de influência de Orixá nos seus filhos nós falamos da energia que está ligada, se você está ligado a um Orixá funfun, um Orixá mais calmo como, por exemplo, um Oxalá, um Oxalufan, você naturalmente por estar conectado àquela energia, você absorve aquilo, então você vai ter uma tendência a ser um pouco mais calmo”.

Os pais e mães de santo, em sua maioria, salientam que essa influência não é absoluta, é necessário certo nível de relatividade, pois também entra em questão a singularidade de cada sujeito, sua história de vida, seu meio social, entre tantas outras particularidades, sendo, nesse sentido, os arquétipos dominantes na vida dos sujeitos, porém não determinantes. Nesse viés, é possível compreender o ponto de vista da cultura lorubá, que acredita que não é o sujeito que escolhe seu Orixá, mas sim o Orixá que escolhe o sujeito. Assim, foi explanado pela primeira entrevistada:

“Na medida em que, quando um Orixá escolhe um filho, porque eu acho que é ele que escolhe, quando ele escolhe um filho, eu acho que de alguma forma, ele vai ter impregnado suas energias, alguma coisa de seu arquétipo no seu filho”.

Ainda no contexto acima descrito, não é determinante que o sujeito será cooptado por todas as nuances do arquétipo que o influencia, há certo nível de relatividade. Apesar de os arquétipos exercerem uma

grande força sobre as pessoas, pois elas vivem a partir da apropriação ou não de suas características. Desse modo, a influência dos arquétipos existe, mas não é literal, tampouco determinante para aqueles que estão sob irradiação dessa energia. Porém, para que haja maior liberdade para lidar com os arquétipos, faz-se necessário que os sujeitos caminhem na individuação, apropriando-se cada vez mais do que os compõe ou não:

“Então ele traz seu arquétipo. É claro que esse arquétipo, como eu te falei da relatividade, cada um vai expressar isso tudo de uma maneira, não vamos dizer que todo mundo de um Orixá vai ter o mesmo arquétipo, não, esse arquétipo é o arquétipo do Orixá. O filho vai ter coisas, performance desse arquétipo, mas não necessariamente ter o arquétipo inteiro porque você vai ter junto a isso a história de vida da pessoa, você vai ter o gênio da pessoa, digamos assim, a persona né? que a pessoa carrega, e todos os hábitos; a história de vida mesmo, mas eu acredito sim, que a pessoa carrega traços bem fortes até, e acredito até que uma influência física existe”.

Essa é a primeira das perguntas específicas sobre cada Orixá e sua influência na vida de seus filhos. E há uma razão de ser essa a ordem escolhida. Em primeiro lugar, pergunta-se sobre Exú, pois ele é o primeiro Orixá, o início de tudo, o primeiro que deve ser saudado, oferendado e louvado dentro da ritualística do Candomblé brasileiro. Tal afirmação é corroborada na explanação de todos os entrevistados. Faço um recorte específico às seguintes falas:

“Exú é o princípio de tudo, Exú é o primeiro, é aquele que vai na frente, é aquele abre caminhos, é aquele que abre toda e qualquer situação, vamos dizer assim: você vai fazer uma festa, você tem que saudar primeiro Exú, você vai fazer qualquer evento, você tem que primeiro saudar Exú, qualquer obrigação você tem que saudar e alimentar Exú primeiro”.

“Exú é o número um, Exú é o Senhor dos caminhos, é o Senhor que abre e fecha, ele é o dono de todo movimento da Terra”.

Faz-se muito presente nas entrevistas também a imagem de Exú como um grande brincalhão, zombeteiro, um eterno menino pregador de peças, sendo por vezes maldoso em suas traquinagens. Em definição: “Exú é moleque, brincalhão, zombeteiro, malicioso e arrogante... Sendo coerente somente com a sua própria incoerência” (ZACHARIAS, 2010, p. 87). Nesse sentido, o Orixá Exú aproxima-se em larga escala do arquétipo do *Trickster*, cunhado por Jung.

Segundo a teoria junguiana (JUNG, 1954), o *Trickster* pode ser compreendido como o arquétipo que traz esse espírito dual, festeiro, que busca relações compensatórias. Presente há muito tempo na sociedade e das mais diversas formas, desde os festejos do cristianismo e, posteriormente, nos palcos profanos mundo afora e, atualmente, no carnaval, uma festa que, com clareza, pode-se observar a presença desse arquétipo e, também, de Exú. O *Trickster* é uma figura arquetípica muito antiga, um reflexo fiel de uma das partes da psique humana, da sua parte mais animalesca, mais lasciva.

O recorte a seguir de uma das entrevistas ilustra com bastante clareza esse aspecto do Orixá Exú que se liga ao arquétipo *tricksteriano*:

“Exú é o senhor das brincadeiras, as brincadeiras nem sempre são tão legais, Exú é o senhor dos dois lados: o bem e o mal, da luz e da treva, Exú é brincalhão, mas nem sempre a brincadeira é legal, hoje você vê histórias de bullying, que é uma coisa séria, Exú está presente ali, mas Exú também está presente na defesa do bullying, Exú é o senhor dos dois caminhos, das duas faces”.

A energia do arquétipo do *Trickster* tende a ser reprimida, por evocar certa busca por prazer, guiada pela amoralidade, ou seja, uma busca fora da moral vigente na sociedade. Contudo, seus símbolos não cessam de atravessar a consciência humana, remetendo aos desejos não supridos. E Exú está presente nessa busca, é o Orixá mais próximo dessa faceta da humanidade, como evidencia um dos entrevistados na fala a seguir:

“O Orixá mais perto do homem é Exú, porque tem a natureza exatamente igual à do homem, né? Essa dualidade toda que nós temos ele tem, o amar profundamente, ter paixão e ao mesmo tempo odiar, o querer tudo, não querer nada, o que é mau e ao mesmo tempo é bom, é bonito e ao mesmo tempo é feio, então ele tem toda dualidade que o ser humano tem”.

Assim como o *Trickster*, Exú é um ser amoral. Ou seja, fora da moral vigente, eles não se direcionam pelos valores postos na sociedade. Ambos são mestres nas artes da trapaça e da enganação, eles desvelam lados dos sujeitos que os mesmos preferem esconder, mostram a totalidade dos seres. Suas figuras podem ser percebidas no início do processo de individuação, eles propiciam o movimento e também os encontros, por vezes colocando os sujeitos de frente às suas questões, trabalhando na inquietude. Como evidencia a fala de um dos entrevistados: “Quem é Exú? Exú é o senhor do prazer, é o senhor dos caminhos, é o senhor da liberação, é o que tudo faz acontecer e o que tudo pode!”.

Muito presente na fala de todos os entrevistados acerca de Exú é o constante jogo entre luz e sombra, bem e mal, e a perene sustentação dessas polaridades. Não há desejo de romper com a sombra, nem de acabar com o lado mal, tais facetas o constituem e coexistem. Retornando ao que foi teorizado anteriormente: Exú é um Orixá dual, assim como os humanos, ele não é ruim nem bom, nele há luz e também há sombra, ele é o próprio símbolo da ambiguidade, guardião da ordem e também da desordem:

“Não tem como a gente descrever Exú, porque é a dualidade da vida, Exú é vida, Exú é morte, Exú te faz sorrir para daqui a pouco você chorar, e te faz chorar para daqui a pouco você sorrir”.

O segundo Orixá escolhido para compor esta pesquisa foi Xangô. Tal escolha se deu por sua grande representatividade no Brasil, tendo inclusive um culto dedicado somente a ele, que surgiu por volta de 1875 no Recife e, atualmente, se estende do Rio Grande do Norte até Sergipe, sendo o culto conhecido como Xangô de Pernambuco.

Xangô é um Orixá muito rico culturalmente, considerado um Orixá adulto, dotado de grande inteligência, capacidade de discernimento, senso de responsabilidade e seriedade. Reconhecido como o patrono da justiça, acredita-se que ninguém escapa impune aos seus olhos. Ele carrega consigo o Oxê, machado de duas lâminas/faces e com ele executa suas decisões, sendo aquele que possui o poder de julgar, decidir e punir, mas também de absolver e perdoar:

“Xangô é o dono da justiça! Ele é quem manda, ele quem determina, por isso aqui no Brasil principalmente ele é representado pelo Oxê, que é o machado de duas lâminas, de duas faces, porque ele tanto te julga, como ele te perdoa. Então, cabe a Xangô a decisão, ele que dá a última palavra”.

Xangô enquanto habitava no Ayê (Terra) foi o terceiro Aláàfin de Òyó (Rei de Oyó) sendo até os dias atuais considerado pelos adeptos das religiões afro-brasileiras como o rei dos Orixás. Sua saudação “Kawó-Kabiyèsilé!” significa “Venham ver o Rei descer sobre a Terra!” e, como tal, ele é reverenciado, respeitado e cultuado. Nesse contexto, Xangô em muito se aproxima do arquétipo do governante da teoria junguiana, sendo ele um líder nato, responsável por seu grupo e que aspira à prosperidade da comunidade. Como bom governante, preza a soberania, por vezes, beirando a um grande autoritarismo, sendo esse, um dos aspectos da sombra desse arquétipo.

Nas falas dos entrevistados abaixo é possível identificar as nuances acima descritas:

“Xangô é o rei! Acho que a principal característica dele é ser o rei e essa personalidade de ser um rei, significa que ele tem uma autoridade, significa que ele é o administrador, ele tem uma dinâmica de comando, é aquele que comanda, é aquele que reina, é uma personalidade forte no lado administrativo, na direção da comunidade”.

“Xangô é o que dá a última palavra, o “kabiyesi” é uma expressão que surgiu na Nigéria que significa que a palavra do rei não

pode ser contradita, você não pode falar contra o rei após ele já ter dito, é uma ordem e ponto”.

Na visão junguiana, vivemos sempre dentro da tensão criada pelos opostos e a presença das polaridades é uma constante ao falarmos de Xangô. Ao mesmo passo, esse Orixá é considerado um grande rei, administrador e comandante, por vezes, ele se mostra sensível, falastrão e até mesmo covarde. Tal nuance se clarifica nos recortes das entrevistas a seguir:

“Tudo o que você falar a pessoa de Xangô vai saber, pode ser qualquer assunto. Ela nunca nem viu, ela nunca nem estudou e ela vai dizer que sabe, ela vai dizer que faz e acontece, ela vai dizer que já estudou, que ela já fez, já conheceu...”.

“Ele é o administrador, ele tem uma dinâmica de comando, é aquele que reina, é uma personalidade forte no lado administrativo, na direção de qualquer coisa, mas ao mesmo tempo que Xangô é tudo isso ele tem um lado muito sensível também. Ele é sensível justamente para o lado das pessoas, de lidar com as pessoas, com entendimento, com compreensão, porque ele é um Orixá mais velho, um Orixá adulto, então ele tem uma postura de pai, uma postura de amigo”.

Xangô é um Orixá portador de diversas facetas e, a partir das mesmas, muito pode ser pensado e trabalhado, em seu aspecto “justiceiro”, como um grande regulador da sociedade, como aquele que faz o que precisa ser feito e nos leva a cumprir as normas. Caminhando nesse sentido, podemos pensar numa aproximação com a persona, que pode ser compreendida como todas as diferentes máscaras sociais que vestimos entre os vários grupos e situações em que transitamos, podendo existir em grande número e diversas formas.

O terceiro Orixá escolhido para compor esta pesquisa foi Iemanjá, amplamente conhecida no Brasil como a rainha do mar, é uma das divindades do panteão iorubano com maior aceitação no país, sendo festejada na virada de ano por adeptos e não adeptos das religiões

de matriz africana. Acredita-se que tal fato se dê pelo processo de resistência dos cultos afro através do sincretismo religioso, no qual Iemanjá foi sincretizada com Nossa Senhora, em algumas regiões com Nossa Senhora das Candeias em outras regiões com Nossa Senhora dos Navegantes:

“Iemanjá, Iyá Orí, a santa mais popular do nosso país, porém a gente tem a visão europeia, seios fartos, cabelos lisos, branca, se-  
reia saindo do mar por conta das ondinas, culto europeu que veio  
para umbanda e, claro, pelo sincretismo com Nossa Senhora”.

“Ela é um Orixá que teve uma aceitação popular muito grande, não só nos cultos afros, ela também tem uma aceitação, de alguma forma, em outras religiões, por causa do sincretismo brasileiro, ela foi considerada como Nossa Senhora, então isso fez com que houvesse de alguma forma, uma ligação dela com o lado religioso cristão, com o lado religioso católico principalmente”.

Iemanjá é considerada no panteão iorubano a mãe de todos os Orixás, por isso é chamada de Iyá Orí, que significa mãe de todas as cabeças, estendendo seu domínio maternal às cabeças de todos os homens. Em todas as entrevistas faz-se alusão à Iemanjá como uma grande mãe e tal faceta clarifica-se nas passagens a seguir:

“Ela é a grande mãe, então nela se valoriza o útero e os seios, porque são justamente as qualidades de ser mãe, muitas fotos dela em África estão com a barriga oca, como se fosse um grande buraco, um grande vazio, mostrando que ali cabe qualquer ser como filho dela, né, ela é o grande útero e também os seios porque é de onde vem o alimento”.

“Iemanjá, falar de Iemanjá é a gente falar de criação, é a gente falar de mãe, é falar de cuidado, de maternidade de geração de vida, de se expandir”.



No livro *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo* (JUNG, 1954), o autor coloca que todos os arquétipos possuem uma quantidade incalculável de aspectos, a Grande Mãe deriva do arquétipo materno e engloba as várias manifestações da Deusa-Mãe. Essa é uma mulher maternal, bondosa, cuidadora, que sustenta, alimenta e proporciona as condições de fertilidade, crescimento e desenvolvimento dos homens. Nesse contexto, a mulher é a eterna provedora, aquela que abriga, envolve e defende a fonte da vida, sendo, ela mesma, essa fonte.

Consideramos que a Grande Mãe é um dos arquétipos primordiais, sendo ele experienciado pela grande maioria dos sujeitos. Jung acredita que a mãe pessoal seja a primeira imagem desse arquétipo apreendida, pois ela é o primeiro mundo da criança, porém, ao passo do despertar da “consciência do eu”, a criança vai se diferenciando da mãe e, a partir disso, novas imagens podem povoar esse arquétipo: “Embora a figura da mãe, tal como aparece na psicologia dos povos, seja de certo modo universal, sua imagem muda substancialmente na experiência prática individual” (JUNG, 1954, p. 89). Em suma, a partir da análise das entrevistas em costura com a teoria da Psicologia Analítica, acreditamos que, em muitos aspectos, o arquétipo de Iemanjá e sua figura mitológica são uma forte expressão da imagem do arquétipo da Grande Mãe.

O último Orixá escolhido para compor essa pesquisa é Oxalá. Essa ordem da pesquisa se deu em respeito à ordem de organização do Candomblé, na qual Oxalá é louvado no final dos rituais e festejos, como forma de entrega final e agradecimento:

“Assim como temos de pedir licença a Exú antes de qualquer coisa por ser o senhor dos portais, da ida e da vinda, nós temos que no final agradecer a Oxalá”.

Oxalá no Brasil se divide em duas qualidades: Oxalufan e Oxaguian. No entanto, ao buscarmos os cultos africanos originários, podemos perceber que são dois Orixás diferentes, que se assemelham em uma série de coisas e se diferenciam em muitas outras. Nesta pesquisa, em decorrência dos limites temporais e acadêmicos encontrados,

trabalhamos com a passagem de Oxalá enquanto Oxalufan que, por muitos, é considerado o “Oxalá puro ou Oxalá mesmo”.

Considerado como o próprio sopro da vida, ar que respiramos, Oxalá é o ponto máximo da religião, sendo aquele que todos reverenciam, respeitam e cultuam. É o mais velho dos Orixás do panteão lorubá, compreendido por muitos como o pai de todos, é o senhor da paz, da calma e do branco: “Oxalá em si, ele é o santo da paz, é o santo da calma, Oxalá Oxalufã, o mais velho, é o senhor do branco, é o senhor da paz, é o pai de todos os Orixás”.

O arquétipo do velho sábio ou Senex é conhecido pela vasta sabedoria em relação aos mistérios da vida e seus significados. Podendo também ter o seu aspecto negativo, com nuances tais como a extrema rigidez, o excesso de moralidade e o pretensão saber. Sendo compreendido como aquele adulto velho, um idoso muito sério e austero, mas sempre comprometido com suas responsabilidades, família e cuidado para com tudo que o circunda: “O Velho representa, por um lado, o saber, o conhecimento, a reflexão, a sabedoria, a inteligência e a intuição e, por outro, também qualidades morais como benevolência e solicitude, as quais tornam explícito seu caráter espiritual” (JUNG, 1954, p. 222).

Ao encaminharmos para o final desta pesquisa, não ansiamos trazer respostas, mas suscitar maiores discussões. Porém, no contexto desta análise, acreditamos que o Orixá Oxalá é uma rica representação arquetípica e mítica do Velho Sábio, como corroborado na fala de muitos dos entrevistados, tal como na passagem que segue:

“Oxalá é o Orixá mais velho do panteão africano e seria uma personalidade assim de um avô, daquele que anda assim claudicante, que anda devagar, mas que traz também muita sabedoria por ser o mais velho, é também o senhor do branco, é ligado aos Fons, à Nação Fon, esses que vestem branco e ele tem toda sabedoria porque é aquele velho que já viveu muito, que tem muita experiência”.

A última pergunta: “Qual é o símbolo máximo desses Orixás para você?”. Esta é uma questão muito rica, tendo em vista as diversas respostas que suscitou. Os arquétipos do inconsciente coletivo são forças

históricas e coletivas, que dialogam com os arquétipos dos Orixás, porém cada sujeito lida individualmente com essas energias, com essas forças. E, ao tratarmos de símbolo, também falamos de imagens que estão postas na sociedade, que vêm carregadas de muita energia, porém não tem um significado único, é necessário um olhar para o individual, para qual é a representação específica que cada sujeito emprega àquele símbolo:

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 para além do seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós. (...). Quando a mente explora um símbolo, é conduzida a ideias que estão fora do alcance da nossa razão (JUNG, 1964, p. 20-21).

As respostas vieram carregadas de imagens da natureza que, na compreensão de muitos dos entrevistados, é uma forte representação dos Orixás em questão:

“Eu acho que o símbolo maior da nossa religião é a força da natureza, porque sem a natureza nada disso aqui acontece. O símbolo maior é a natureza, é a chuva que tá caindo agora, é a terra que nasce a planta, é o ar que nós respiramos, é o trovão, é o raio, tudo em si da natureza, são os animais, que nós temos o maior respeito”.

“Engraçado, que falam muito que a religião se acaba, mas a natureza está acabando junto com a religião e a gente não está percebendo, olha o desmatamento, as queimadas na Amazônia, Orixá chora, Orixá sente e Orixá se enfraquece e a energia não é mais a mesma, quem é de Oxóssi, quem é de Ossain, que habita na mata, que habita na folha sente a energia quando em transe que não vem da mesma forma, porque quando a natureza sofre, o Orixá sofre junto”.

A última passagem da entrevista acima citada se mostra muito interessante quando faz alusão ao processo de vida, morte e enfraquecimento da natureza em relação ao enfraquecimento da energia do Orixá, no caso, Oxóssi e Ossain. Nesse sentido, é mostrada a compreensão dos adeptos da religião, da ligação vital existente entre homem e natureza. Nesse contexto, corrobora-se a compreensão junguiana da existência do sentido de recriação nos símbolos das mais diversas culturas.

Surgiram também outras nuances nas respostas, como, por exemplo, traços dos comportamentos, predileções e pertencimentos dos Orixás envolvidos na pesquisa. O Candomblé e a cultura lorubá são muito ricos quando se trata de símbolos, pois, por serem carregados de itans (mitos), os símbolos mitológicos não cessam de atravessar o psiquismo dos adeptos, aparecendo inclusive nas entrevistas, sendo apreendidos, compreendidos e, muitas vezes, recriados pelos sujeitos.

Em suma, como compreendido por Jung (1964), as religiões, de modo geral, utilizam muito os símbolos e a linguagem simbólica, seja para ilustrar seus dogmas e/ou preceitos, como para falar de algo que escapa à compreensão consciente e mundana:

Por existirem inúmeras coisas fora do alcance da compreensão humana é que frequentemente utilizamos termos simbólicos como representação de conceitos que não podemos definir ou compreender integralmente. Esta é uma das razões por que todas as religiões empregam uma linguagem simbólica e se exprimem através de imagens (p. 20-21).

Ao fim dessas análises e discussões suscitadas nesta pesquisa, temos uma única certeza: muito ainda está por vir. Ainda há um vasto campo de correlações possíveis a serem pensadas, nuances a serem estudadas e temas adjuntos a serem desenvolvidos. Fechamos esta análise sem finalizá-la, pois isso não é possível. Ficamos, então, com o desejo pelo contínuo aprofundamento do tema.

### *Considerações finais*

É impossível falar de cultura lorubá e de Candomblé sem falar de racismo estrutural. No Brasil, desde a época colonial tudo que é

advindo do negro tende a ser demonizado e com a sua fé não seria diferente. Muitos acreditam que os negros foram libertos com o fim da escravidão, mas, afirmamos sem medo, a lógica colonial, escravagista, preconceituosa e violentadora permeia a nossa sociedade ainda hoje.

Como é praticado atualmente no Brasil, o Candomblé é fruto dos cultos ancestrais realizados na África, que datam seu início há mais de três mil anos, ou seja, antes do cristianismo. Nesse contexto, é extasiante pensar que ainda hoje reverenciamos essas energias e que esse culto permanece vivo, mesmo sendo tão perseguido, atacado e violentado. Pensando através de um viés histórico arquetípico, ficando evidente a enorme força que têm os Orixás.

Em nossa concepção, o Candomblé é uma das crenças mais interessantes que existe, pois as divindades não são perfeitas: elas sentem. Os Orixás quando viviam no Ayê (Terra) governaram, sofreram, sorriram, amaram, irritaram-se, erraram e, sobretudo, aprenderam com as consequências de seus atos. Nesse contexto, difere-se completamente do cristianismo e da fé dogmática vigente no mundo ocidental, que prega que as pessoas são imagem e semelhança divina e, portanto, precisam viver em busca de alcançar o modelo de perfeição que foi Jesus Cristo.

Na cultura lorubá não há um ideal de perfeição a ser atingido, as polaridades os compõem e coexistem, sendo as divindades em si portadoras de luz e também de sombra, boas e também más. Os lorubás acreditam que não somos imagem e semelhança divina, mas sim, suas partículas. Sendo assim, o convite feito é que conheçamos cada divindade, para que, a partir disso, possamos nos conhecer melhor e alcançar a nossa totalidade, que não é perfeita, mas autêntica e nos leva ao encontro do transcendente.

No decorrer das entrevistas, muitas foram as facetas que apareceram dos Orixás pesquisados, o que nos mostra que os Orixás, assim como nós, são múltiplos e contraditórios, pois podem ser representados de diferentes formas em diferentes situações. É factícia a existência de poderosas forças arquetípicas que nos atravessam, mas a apropriação dos conteúdos do arquetipo e as ações a partir dessa influência se diferem em cada sujeito.

Caminhamos para a finalização desta produção com mais questionamentos do que iniciamos. Vislumbramos que há muito mais a se pensar, pesquisar e construir. A cultura lorubá é muito vasta, bela, inteligente e dinâmica, e nos possibilita estudar as estruturas da sociedade e o homem de maneira única. O encantamento já existente se multiplicou e floresceu, permanecendo, então, o desejo pela continuidade da pesquisa. Encerramos este trabalho com um poema emprestado de um amigo, pois se sabe que a poesia, a arte e a literatura são formas de subverter e resistir a normas e dogmas que tentam nos oprimir:

O Candomblé é poesia vital que fala de deuses e de homens de força divina.

O meu Deus dança.  
O meu Deus ama.  
O meu Deus odeia.  
O meu Deus se vinga.  
O meu Deus é Deus.  
O meu Deus é homem.

De todos os deuses que eu poderia escolher, fiquei com aqueles que me ensinam que todo homem é Deus. E que todo Deus tem um pouco de homem.

## Referências

- BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 1988.
- JUNG, Carl Gustav. (Org.). *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.
- JUNG, Carl Gustav. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Petrópolis: Vozes, 1954.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia do Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e Religião*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- JUNG, Carl Gustav. *Tipos Psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção de divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- VERGER, Pierre. *Orixás*. Salvador: Fundação Pierre Verger, 1981.
- ZACHARIAS, José Jorge. Olori, o dono da cabeça. Uma tipologia afro-descendente. *Esboços: histórias em contextos globais*. Florianópolis, v. 17, n. 23, p. 151-164, 2010.







**ORIENTE**

# Individuação como Filosofia Prática: a clínica da “meia-idade” de C.G. Jung e a doutrina indiana dos *puruṣārthas*<sup>1</sup>

*Dilip Loundo*

*l*

Deixei as leituras sistemáticas de Jung faz alguns anos, em meio a uma imersão acadêmica mais profunda e definitiva no pensamento filosófico indiano. Reconhecia, à época, o quanto o pensamento de Jung nos abria horizontes mais amplos do pensar. Foi-me, nesse sentido, uma aventura literária extremamente gratificante. Mas nutria, ao mesmo tempo, a opinião de que o “sistema conceitual” de Jung representava um reducionismo perigoso desses mesmos horizontes mais amplos a que nos impelia. No que tange especificamente às menções frequentes e reiteradas às tradições indianas, saltavam-me aos olhos o quanto as tentações grandiosas de uma história universal das “crenças e das ideias religiosas”, nos moldes do historiador das religiões Mircea Eliade, representavam uma agressão aos contextos históricos específicos de determinação de sentido e uma rendição à monotonia interpretativa de um iluminismo resiliente. De lá para cá, o mundo mudou e eu também. E por circunstâncias transversas, Jung voltou a atravessar meu percurso existencial e acadêmico. É dessa revisão, ainda preliminar, que gostaria de falar neste ensaio.

---

1 Versão original deste artigo foi publicada no periódico *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia* (UFMS), v. 10, n. 2, p. 21-33, 2019.

A suspeita inicial de que o reducionismo por mim atribuído a Jung não fazia justiça a certos desdobramentos intencionais e concretos de sua prática clínica, veio no bojo de uma apreciação deslocada envolvendo, de forma conjunta, as obras de três dos maiores pensadores do século XX, o filósofo Martin Heidegger, o sociólogo Max Weber e o próprio Jung. As noções de “esquecimento do Ser” de Heidegger, de “desencantamento do mundo” de Weber e de “depauperamento dos símbolos” de Jung operaram, de forma inusitada, como conceitos “purgadores” dos fundamentos cartesiano-protestante-iluminista do pensar filosófico e da ciência moderna. Uma sensibilidade extrema às limitações e à inadequação do método cartesiano na investigação de suas respectivas temáticas situou esses autores nas margens suas próprias disciplinas. Nelas se mantiveram, entretanto, por compromisso a uma herança destinal que a elas atribuiu tarefas e responsabilidade que em muito excediam seus recursos metodológicos. Pensadores de fronteira, eu diria, que eram e não eram “filósofos”, que eram e não eram “cientistas”.

A questão central que aqui me traz é a seguinte: *Qual o sentido, as motivações e os objetivos do projeto psicoterapêutico de Jung?* Para tanto, proponho-me a um redimensionamento do que acima denominei de “sistema conceitual” de Jung. Trata-se de uma tarefa eminentemente epistemológica cujo núcleo central, ao invés de um mero julgamento “técnico” da consistência interna do discurso, trata de investigar a contextualização genealógica, disciplinar e experiencial de alguns de seus conceitos-chave.

O redimensionamento do sistema conceitual de Jung a que me proponho, sugere, então, que o mesmo seja entendido como uma adequação necessária de uma problemática existencial fundamental, constitutiva e, por isso mesmo, meta-psicológica, a um discurso e a uma terminologia científicas, a saber, a disciplina da Psicologia que, por circunstâncias históricas muito peculiares, se tornou seu território incomfortável de abrigo. Em outras palavras, ao invés de uma redução, Jung teria empreendido um reenquadramento histórico possível dessa mesma problemática fundamental. Com isso, o sistema conceitual que lhe é correlato se eximiria das interpretações que nele enxergam uma objetivação da subjetividade. A rejeição sistemática de Jung à possibilidade

de que conceitos fundamentais por ele propostos – ‘inconsciente coletivo’, ‘Si-Mesmo (*Self*)’, ‘arquétipo’ etc. – possam comportar uma compreensão racional ou que suas manifestações (ditas) empíricas possam constituir os termos médios de um silogismo inferencial, daria testemunho de uma postura anticartesiana que aponta para uma dinâmica complexa da *psyché* que vai muito além de um mero somatório de relações entre componentes reificados. Decorreria daí um corolário que, me parece, inevitável ainda que inusitado: *o sistema conceitual de Jung não seria, nem se proporia a ser, uma “teoria psicológica”. Mais do que isso, a condição de possibilidade de sua eficácia clínica exigiria que ele, efetivamente, não o fosse.* Qual o status, então, desse sistema conceitual inusitado, cuja “cientificidade” assentaria numa formulação linguística não-científica e que tem na eficácia clínica o momento conclusivo de uma cadeia cognitiva? Para compreender o significado destas proposições sugestivas precisamos adentrar o cerne substancial da questão.

Qual a problemática existencial fundamental, meta-psicológica, que constitui a preocupação central de Jung? E que instâncias tradicionais de sua formulação, encaminhamento e resolução teriam, historicamente, entrado em retrocesso de forma a requerer seu reenquadramento no contexto da cientificidade moderna e, em particular, no contexto do discurso psicológico? Deixemos que Jung fale por si mesmo:

Esta problemática é nova, pois em todas as épocas precedentes acreditava-se em deuses de um modo ou de outro. Foi necessário um depauperamento dos símbolos para que se descobrisse de novo os deuses como fatores psíquicos, ou seja, como arquétipos do inconsciente. (...). Desde que as estrelas caíram do céu e nossos símbolos mais altos empalideceram, uma vida secreta governa o inconsciente. É por isso que temos hoje uma psicologia, e falamos do inconsciente. *Tudo isto seria supérfluo, e o é de fato, numa época e numa forma de cultura que possui símbolos* (JUNG, 2014, p. 32, grifos nossos).

As palavras de Jung são por demais convincentes. A imperiosidade de sua intervenção está indelevelmente comprometida com o cumprimento de que denominaria de “função religiosa”, ao passo que o

reenquadramento desta na esfera de uma “psicologia” está destinalmente inscrita numa história ocidental de “depauperamento dos símbolos”. Que testemunho maior poderia haver de que o sistema conceitual de Jung não aspira ao estatuto universalista de uma “teoria psicológica”, já que em culturas que possuem símbolos, diz ele, “tudo isso (isto é, a psicologia do inconsciente) seria supérfluo”? Em outras palavras, o inconsciente proposto por Jung não trata, em última análise, nem de uma manifestação psíquica de uma transcendência chamada “deuses”, nem de uma explicação racional e universalmente substitutiva dos mesmos, mas ao invés é ele mesmo um modo de ser desses deuses, dessa transcendência, desse mistério, adequado às circunstâncias históricas do Ocidente.

## II

Identificada a função religiosa como genuinamente (e não metaforicamente) fundante de seu arcabouço conceitual, cabe-nos, em seguida, esmiuçá-la em seus componentes fundamentais. Para tanto, faz-se necessário destrinchar o emaranhado de confusão e perversão funcional moderna que contaminou as instâncias tradicionais do Ocidente antigo, clássico e até mesmo medieval, e seus dois principais componentes de encaminhamento: (1) a religião propriamente dita (sentido estrito); (2) a filosofia enquanto sua instância de aprofundamento último. Para nos ajudar nesse desiderato faremos recurso, enquanto suporte epistemológico, à doutrina pan-indiana dos *puruṣārthas* que apresenta uma tipologia das aspirações básicas da existência humana e que funda, numa perspectiva eminentemente fenomenológica, a genealogia e a ordenação orgânica das principais disciplinas cognitivas do subcontinente indiano.

A doutrina dos *puruṣārthas* (literalmente, “aspirações humanas”)<sup>2</sup> postula a existência de quatro aspirações fundamentais da condição existencial. A primeira, *kāma*, refere-se à busca de objetos que satisfaçam

---

2 A doutrina dos *puruṣārthas* é recorrente nos textos sagrados dos *Vedas* – *Upaniṣads* e *Brāhmanas* – e esmiuçada nos *Dharmaśāstras* (tratados relativos aos deveres sociais) e nos épicos *Rāmāyana* e *Mahābhārata*.

nostros instintos orgânico-sexuais. A segunda, *artha*, refere-se à busca de objetos que satisfaçam nossa sede de poder e riqueza materiais. E as duas últimas – *dharma* e *mokṣa* – são aquelas que constituem, propriamente, singularidades da condição humana. Seu corte qualitativo reside no fato de ambas se relacionarem com procedimentos que não se orientam na direção de objetos existentes à contemporaneidade da demanda.

*Dharma* é o que acima denominamos de “religião num sentido estrito”: um conjunto de práticas – rituais e morais – que se pretende causa instrumental na produção e na aquisição futura, *post mortem*, ou “em outra vida”, de um objeto muito especial, linguisticamente expresso por conceitos de totalidade objetiva como “paraíso”, “reino divino” e, em cuja narrativa mítica, se dimensionam as articulações constitutivas de nossa existência relacional, dependente e limitada. A dimensão objetiva puramente imaginal deste objeto totalizante, isto é, sua carência de contrapartida material imediata, promessa que é de fruição futura, instaura um processo de renúncia que aponta para um mistério (de sentido) ou, na terminologia de Jung, para um “símbolo”. Do ponto de vista existencial, corresponde à admissibilidade por parte do sujeito da existência de um princípio de totalidade transcendente que é percebido, inicialmente, como algo externo e, ainda assim, organicamente integrado. Neste estágio inicial, a religião constitui a instância social, por excelência, de apresentação, reiteração e preservação do mistério da existência.

E, finalmente, a quarta e última aspiração, *mokṣa*, tem na filosofia seu encaminhamento privilegiado enquanto dimensão de aprofundamento último da função religiosa. A reflexão que a constitui transcorre enquanto racionalidade crítica, apofática, eliminativa das clivagens e distinções que subsistem, na literalidade da narrativa mítico-religiosa que constitui o estágio inicial, entre a interioridade do princípio constitutivo da subjetividade (*ātman*) e a exterioridade do princípio constitutivo da objetividade (*brahman*), o Absoluto. Neste segundo e derradeiro estágio, a religião assume a forma de uma hermenêutica existencializada do mito, de um adentramento no mistério, no símbolo, que culmina com a realização do princípio de unicidade ou não-dualidade ontológica que congrega, aqui e agora e desde toda a eternidade, o sujeito e o Absoluto (*ātman* ~ ≠ *brahman*). Do ponto de vista existencial, a função

precípua da filosofia, estágio último da religião, é o esclarecimento cognitivo último, por parte do sujeito, do caráter imanente do Absoluto.

A sequencialidade hierárquica que se instaura entre os dois principais componentes da função religiosa, a saber, a religião (sentido estrito) (*dharma*) e a filosofia (*mokṣa*), decorre do fato de que o exercício da segunda depende de um esgotamento das expectativas objetificadas da primeira, que se cumpre com o abandono de todo e qualquer anseio por objetos, humanos ou divinos, materiais ou imaginais, presentes ou futuros. Daí que o exercício da filosofia, enquanto hermenêutica verdadeiramente soteriológica exija dos neófitos requisitos específicos de desprendimento, de desapego, como condição *sine qua non* para a compreensibilidade e eficácia dos textos e das pedagogias que lhe são correlatas – os *Upaniṣads* e seus desdobramentos comentariais –, e cuja funcionalidade linguístico-conceitual possui um caráter estritamente instrumental, indicativo e instigador, ao invés de jurídico-proposicional ou doutrinário.

O recurso crítico às noções indianas de *dharma* e *mokṣa* como correlato dos dois principais componentes da função religiosa, prevalentes no Ocidente antigo, clássico e até mesmo medieval – a saber, respectivamente, a religião propriamente dita (sentido estrito) e a filosofia – não se justifica apenas enquanto pertinência epistemológica para iluminar a proposta junguiana da Psicologia Analítica: o próprio Jung recorre ao Oriente em geral e à Índia em particular, para evidenciar a eficácia contemporânea de empreendimentos comprometidos com um aprofundamento gradual e integrado da função religiosa. Os inúmeros estudos que realizou nesse sentido visaram, acima de tudo, promover, no Ocidente, uma rememoração de um modelo estruturante da função religiosa, permeado por instâncias graduais e integradas.

O corolário das considerações acima está, exuberantemente, estampado na noção fundacional da Psicologia Analítica enquanto método terapêutico: a “função transcendente”. Com efeito, as duas dimensões de sentido da função religiosa que constituem, a meu ver, a retaguarda destinal de toda a Psicologia de Jung (1991) encontram seu justo correlato no duplo vetor em que se desdobra a função transcendente: “[a função transcendente] trata-se, ao mesmo tempo, de um *processo* e de um *método*. A produção de compensações inconscientes é um *processo*



espontâneo, ao passo que a realização consciente é um *método*” (p. 15, grifos nossos). O primeiro vetor – isto é, a função transcendente como processo – é veiculado através do “espaço religioso [que] providencia uma ponte para a constituição (...) dos símbolos”<sup>3</sup> (SCATOLIN, s/d, p. 148, tradução nossa). Assim se institui a dimensão litúrgica, ritual e ético-moral das religiões e seus sistemas de constituição e preservação de símbolos. O segundo vetor – isto é, a função transcendente como método – é veiculado através do “espaço religioso [que] providencia uma ponte para (...) a resignificação dos símbolos”<sup>4</sup> (SCATOLIN, 2015, p. 148, tradução nossa). Assim se institui a dimensão filosófica das religiões e seus sistemas de elaboração e hermenêutica de símbolos.

A pertinência dos termos “religião” e “filosofia” como tradução dos cognatos sânscritos *dharma* e *mokṣa* não reflete as idiossincrasias do tradutor, mas as exigências do sentido histórico e etimológico dessas palavras no Ocidente. Ao leitor atento de Jung, não escapará o fato de que a herança destinal da função religiosa no âmbito da Psicologia reflete, na opinião de Jung, o enfraquecimento e o declínio moderno das instâncias tradicionalmente responsáveis por ela. Ora, as duas instâncias que emergem como alvo preferencial da crítica junguiana são, precisamente, os desdobramentos da religião cristã e da filosofia na modernidade ocidental.

Diferentemente da crítica iluminista à primeira (isto é, a religião), que nela enxerga um erro histórico a ser sanável pelo racionalismo humanista, e da crítica romântica a ambas (isto é, a religião e a filosofia) que as responsabiliza pelo extermínio de um individualismo monádico e libertário, a crítica de Jung envereda por um caminho radicalmente distinto cujo foco central é a denúncia de um desvio significativo de seus propósitos, funções e eficácias. Em outras palavras, no entendimento de Jung, tanto a religião cristã quanto as filosofias modernas teriam deixado de cumprir as funções históricas que lhes são inerentes de dar encaminhamento adequado às duas dimensões do que

---

3 Thus, the religious ground comes to provid a bridge, where the symbols are built.

4 Thus, the religious ground comes to provid a bridge, where the symbols are (...) “resignified”.

chamamos de “função religiosa”, cujo compromisso civilizacional remonta à tradição antiga e clássica greco-romana.

Não surpreende assim que, em muitos de seus episódios críticos, Jung retome as narrativas religiosas e filosóficas pré-modernas do Ocidente – e outras que adentram a modernidade na contramão das hegemônias – para relembrar o compromisso originário de organicidade entre religião e filosofia. Dos pré-socráticos a Aristóteles, dos Mistérios Eleusinos aos Mistérios Pitagóricos, da Grécia a Roma, e de Roma a vertentes significativas do cristianismo gnóstico e da tradição hermética, primitiva e medieval – o fato que ressalta é que os encaminhamentos filosóficos dessas tradições, ao invés de propugnar uma superação histórica das narrativas mítico-religiosas, consagraram-se como hermenêuticas soteriológicas das mesmas, isto é, disciplinas do bom pensar que, ancoradas em requisitos e meritocracias espirituais, promovem avanços verticais na compreensão do sentido profundo, anagógico, dessas narrativas.

Foi com esse espírito mesmo de interlocução perquisitiva que Jung se debruçou sistematicamente sobre as tradições religioso-filosóficas orientais, com destaque para a Índia, que apresentavam, além do mais, a singularidade única de possuírem desdobramentos contemporâneos, tradições vivas. Ao invés das interpretações impositivas, típicas dos orientalismos de sua época e vertentes atuais da “psicologia da religião”, a preocupação central de Jung é de identificar, nas civilizações orientais, sistemas análogos de articulação orgânica entre essas duas dimensões da função religiosa, com ênfase na dimensão avançada da filosofia hermenêutica, e outras tantas parcerias contemporâneas não-ocidentais que lhe ajudassem na rememoração e na revivificação simbólica no Ocidente.

### III

Quais são, então, no entendimento de Jung, os problemas cruciais da religião cristã e da filosofia modernas que atestam o afastamento de seus compromissos originários? Por que estranhos descaminhos teria sua temática, em certa medida, sido herdada, no Ocidente, pela disciplina moderna da Psicologia?

A organicidade que amarra, originariamente, as duas instâncias em tela – religião e filosofia – implica que seus desvios têm que ser necessariamente entendidos de forma dialética, isto é, elas nutrem-se mutuamente em seus descaminhos. No que tange ao cristianismo, o problema central é a dissolução progressiva dos elos orgânicos que as vinculam, processualmente, às instâncias filosóficas de uma hermenêutica soteriológica. O expurgo significativo de seus sistemas de “elaboração de símbolos” não resultou de um mero distanciamento em face de circunstancialidades extrínsecas, mas de desenvolvimentos doutrinários internos que culminaram na reificação absoluta de um Deus enquanto objetificação numinosa de outro mundo, remoto e inacessível, e em cuja vontade (Graça), imprevisível, imponderável e destituída de “razões”, fez-se ancorar a resolubilidade da problemática soteriológica. A absolutização objetiva da Graça, que se acentua com alguns dos desdobramentos do protestantismo, desqualificou e, até mesmo, eliminou a necessidade de instâncias pedagógicas avançadas de exercício hermenêutico no desvendamento existencializado do mistério de Deus. Com isso, as narrativas míticas passaram, inevitavelmente, a constituir uma literalidade absoluta, uma uni-dimensionalidade. Ainda que vivo nos rituais e nos atos morais, o símbolo moderno ocidental acha-se irremediavelmente enfraquecido, carente de sua potencialidade instigadora de promover, naqueles que cumprem os necessários requisitos, a imersão em seus níveis profundos de sentido. Com isso, as pedagogias de iniciação à elaboração de símbolos estão ausentes ou ocultas, expurgadas que foram do horizonte mais amplo da civilização ocidental moderna. A absolutização objetiva da Graça é, finalmente, a proscricção da hermenêutica filosófica, da razão meditativa sobre a existencialidade sofredora e, enquanto tal, a imposição de uma incompreensibilidade e de uma irracionalidade trágicas.

Ao despotencializar o símbolo com a postulação da absolutização da Graça, a religião desqualificou a tarefa essencial da filosofia. A reação desta tomou dois rumos distintos. Em certas esferas, submeteu-se totalmente à religião (sentido estrito) limitando sua funcionalidade a uma condição subalterna enquanto teologia escolástica, disciplina racional encarregada de formular argumentos sugestionadores sobre a existência de Deus e a plausibilidade da ação imprevisível e imponderável da Graça.

E, em outras esferas, tratou de se “vingar” da religião e declarar sua emancipação com relação aos mitos constitutivos da existencialidade e se apresentar como autosuficiência explicativa de um mundo des-divinizado e desencantado, isto é, um mundo ontologicamente fragmentado, destituído de qualquer princípio de unidade e, conseqüentemente, descompromissado com a problemática subjetiva da consciência e do sofrimento. Nesse mundo des-divinizado, que é agora um somatório de partes ontologicamente reificadas, a filosofia moderna despede-se de sua função mais nobre e passa a restringir sua ação reflexiva à fundamentação epistemológica dos novos departamentos cognitivos, as ciências modernas, que se encarregam, por sua vez, de conhecer essas mesmas partes e pretensamente esgotá-las em sua objetividade reificante.

Ao desqualificar o princípio de unicidade constitutivo das narrativas míticas e das práticas rituais, fundamento do caráter celebratório e amoroso das interações sujeito-objeto, a filosofia moderna abre caminho para a refutação lógica das mesmas, submetendo-as às leituras compartimentalizadas das ciências empíricas assim constituídas. Sociologismos, psicologismos, historicismos, fisicalismos, quimicalismos etc. etc., avançam num território que vai muito além das onticidades legítimas: pretendem-se substitutivos das tarefas hermenêuticas e empreendem, com suas explicações causais e objetivas, o esfacelamento dos textos sagrados, como é caso das exegeses historicistas da Bíblia cristã. Finalmente, é a própria filosofia quem se encarrega de rejeitar o resquício “decaído” das instâncias expurgadas de “elaboração do símbolo”, a saber, a teologia, ao denunciar, com eficiência, as falácias inferenciais sobre a existência de Deus e da Graça. No pensamento de Kant, vamos encontrar o golpe derradeiro: nenhuma ação humana guarda, em definitivo, qualquer conexão com o divino transcendente. Não existe mistério: sua postulação é o escape dos ignorantes ou a arma do engodo político.

Em suma, se a religião cristã, em seus desdobramentos modernos, enfraqueceu os símbolos, a filosofia por ela desqualificada, vingou-se os assassinando. É essa dupla circunstância da história moderna do Ocidente – a saber, (1) uma religião de rituais mecânicos e deuses moribundos e (2) uma filosofia iluminista apologética de uma racionalidade egóica – o que incita, responsabilmente, à intervenção de Jung. É ela, portanto, quem deveria nos servir de guia condutor no entendimento de sua obra e, em

especial, a pertinência e a natureza de seu envolvimento com a Psicologia e, finalmente, o status epistemológico de sua discursividade conceitual. Embora participe de um quadro geral de ontologização indevida de objetos fragmentados, a temática da Psicologia herdou resquícios nominais de algumas das questões tradicionalmente afetas à religião e à filosofia agonizantes. Seu objeto declarado, a *psyché*, evoca, nas mentes atentas aos ecos etimológicos do grego, tanto o princípio subjetivo da ação no mundo, quanto, e essencialmente, o mistério das origens e afiliações divinas deste último. Por outro lado, o caráter terapêutico que lhe é inerente, e que transcorre necessariamente em contextos dialógicos restritos (analista-analisando), envolvendo mecanismos de realização de sentido, evoca, nessas mesmas mentes, a pertinência de uma hermenêutica da existencialidade nos moldes da filosofia terapêutica dos gregos e romanos antigos e clássicos, e de vertentes do cristianismo gnóstico e alquímico, primitivo e medieval. Sabedor das limitações definitórias da disciplina, Jung teve em mira, em minha opinião, tirar partido dessas afinidades nominais, de forma a desenvolver, no seu interior, um nicho de exercício da função religiosa que restituísse o mistério ao objeto (*psyché*) e restaurasse, através da terapia, o exercício de uma hermenêutica cognitiva e soteriológica efetiva.

#### IV

Se, portanto, como temos sustentado, a preocupação central de Jung é a reativação da função religiosa, seus objetivos fundamentais são os seguintes: (1) rememorar as formas originárias da religião e da filosofia pré-modernas ocidentais como inspiração positiva na constituição de seu sistema conceitual; (2) exercer a crítica aos desdobramentos debilitados e funcionalmente ineficazes da religiosidade cristã e da filosofia ocidental na modernidade. Poderíamos mesmo afirmar que toda a obra de Jung tem por referência fundamental esse viés crítico-restaurador que se exerce segundo o duplo vetor em que se desdobra a função religiosa ou função transcendente: o *processo* de constituição e preservação de símbolos, de um lado, e o *método* de elaboração e realização do seu sentido último, de outro.

No que tange ao primeiro, representado pela religião cristã e seus símbolos “depauperados” – deuses “moribundos” e rituais desacreditados –, o papel de Jung é necessariamente limitado, já que qualquer mudança significativa de percurso dependeria do envolvimento de um largo espectro social. O que basicamente se almeja é uma revitalização das potencialidades simbólicas dos rituais e das narrativas míticas – o *dharma* do quadro de referência indiano acima descrito – e a sugestionalidade de seu sentido profundo. Em outras palavras, trata-se de uma tarefa de redespertar o mistério enquanto tal nos espaços institucionais já existentes das religiosidades ocidentais, em especial o cristianismo. Em várias passagens, Jung nos relata o quanto a reflexão analítica funcionou, em seus analisandos e, em especial, nas mentes céticas seduzidas pelo espírito do cientificismo, como instrumento mediador de reativação da fé e das crenças religiosas, e de criação de um entusiasmo redobrado no desempenho cotidiano dos rituais e das ações morais. Ele afirma: “O crente tem na Igreja, ainda hoje, a ocasião de viver os símbolos” (JUNG, 1975, p. 27). Em outras passagens, ele chega a soar como um verdadeiro reformador religioso: “Não me dirijo aos *beati possidentes* (felizes donos) da fé, mas às numerosas pessoas para as quais a luz se apagou, o mistério submergiu e Deus morreu” (JUNG, 1975, p. 94). Ou ainda:

Penso que devemos dar tempo para que isso se infiltre nas pessoas de muitos círculos, revivificar entre os intelectuais um sentimento pelo símbolo e pelo mito, de modo sempre gentil, para então transformar Cristo de volta no divinatório deus da videira, o que ele era, e assim absorver aquelas forças instintuais extáticas da Cristandade pelo *único* propósito de edificar o culto e o mito sagrados que foram um dia – um embriagado festim de prazer onde os homens recuperavam o ethos e a santidade de um animal (JUNG *apud* MCGUIRE, 1988, p. 491, tradução nossa)<sup>5</sup>.

---

5 I think we must give it time to infiltrate into people from many centers, to revive among intellectuals a feeling for symbol and myth, ever so gently to transform Christ back into the soothsaying god of the vine, which he was, and in this way absorb those ecstatic instinctual forces of Christianity for the *one* purpose of making the cult and the sacred myth what they once were — a drunken feast of joy where man regained the ethos and holiness of an animal.

Mas é a segunda dimensão da função religiosa, a saber, a reflexão filosófica como tarefa essencial de um sistema de elaboração de símbolos, que constitui, efetivamente, o cerne e a teleologia da atuação intelectual e terapêutica de Jung. Ao situar historicamente sua Psicologia do inconsciente, Jung é de uma clareza extraordinária com relação às continuidades que a informam. Imune ao evolucionismo dominante do cientificismo da época, ele aponta para uma irmandade histórica de projetos entre a Psicologia Analítica e a tradição das chamadas “filosofias herméticas” ou “filosofias religiosas” do Ocidente, em especial o gnosticismo e a alquimia, cujas origens remontam à tradição antiga e clássica grego-romana e às articulações orgânicas por elas estabelecidas com o cristianismo emergente. É essa, em minha opinião, a chave para o entendimento epistemológico do sistema conceitual de Jung: um modo de ser, na modernidade, da filosofia hermética que é ela mesma, ao invés de uma mera fonte de inspiração para uma “psicologia científica”, o verdadeiro respaldo epistemológico e soteriológico da Psicologia Analítica, seu termo antecedente numa cadeia ininterrupta, e ainda que por vezes oculta, de uma filosofia prática da transformação do ser. Teríamos, assim, na obra de Jung, uma proposta de reedição de uma filosofia autêntica que, por circunstâncias históricas de debilitação dos espaços nominais das filosofias modernas, se abriga no território da “ciência da psicologia”.

Para esmiuçar os elementos estruturais dessa proposta de filosofia hermética/hermenêutica nas obras de Jung, faremos uso de um modelo pedagógico, amplamente difundido entre as escolas iniciáticas da filosofia soteriológica da Índia, que visa à compreensão e aplicação hermenêutica dos conhecimentos contidos nas fontes escritas e orais tradicionais. Nele se explicitam quatro pilares que condicionam o processo cognitivo (*anubandha catuṣṭaya*): (1) a meta a ser alcançada (*prayojana*); (2) as qualificações necessárias do buscador (*adhikārin*); (3) a temática ou objeto de investigação (*viśaya*); (4) e a relação entre a temática e a meta que garante a eficácia do processo (*sambandha*) (SADNANDA, 1931)<sup>6</sup>.

---

6 Esses princípios estão especialmente codificados na escola *Advaita Vedānta* (Não-Dualidade), que constitui um empreendimento hermenêutico sobre os textos dos *Upaniṣads*, dimensão filosófica e soteriológica da tradição indiana dos Vedas.

## V

Vamos, então, à primeira questão. Qual é o objetivo central (*prayojana*), a meta precípua do sistema conceitual de Jung?

A correlação dialética entre a consolidação do sistema conceitual de Jung (1975, p. 19) e sua “história de um inconsciente que se realizou” determina, em meu entendimento, que a chave interpretativa para a avaliação do sentido e da operacionalidade terapêutica da narrativa “teórica” da Psicologia Analítica esteja contida, sobremaneira, em suas obras maduras. São elas que devem ditar, retrospectivamente, o sentido de sua aplicabilidade pragmática no contexto de uma teleologia existencial de realização definitiva de um bem-estar no mundo. Pois bem, o núcleo catalisador que mobiliza toda a sua obra e cuja explanação mais radical se encontra, precisamente, em sua obra memorialista *Memórias, Sonhos e Reflexões*, é a noção de *individuação* enquanto explicitação propedêutica do método de “realização consciente” do Si-Mesmo (*Self*) que constitui o pináculo da função transcendente.

Não cabe aqui uma explicitação detalhada da noção de *individuação*. Quero ressaltar apenas os seguintes aspectos. Ao classificá-la como a “solução definitiva, em relação à qual todos os outros caminhos se comportam apenas de modo auxiliar e provisório” (JUNG, 2014, p. 293), Jung tem em mente um processo sistemático de descentramento do ego que desemboca na realização do Si-Mesmo (*Self*) como seu substrato fundamental. Fica claro, em vários de seus escritos, que o Si-Mesmo (*Self*) está longe de ser uma subjetividade ampliada, mas o princípio de irradiação universal de toda a experiência existencial. Um dos modelos inspiradores foi, precisamente, a noção indiana de *ātman*<sup>7</sup> – pronome reflexivo do sânscrito que significa, literalmente, “si-mesmo” –, usada nos *Upaniṣads* para designar a essência não-dual de toda a Realidade (*brahman*): “O Si-Mesmo (*Self*), diz ele, não está apenas em mim, mas em todos os seres, como o *Ātman*, como o *Tao*” (JUNG, 2011, p. 210).

---

7 Princípio constitutivo de toda a subjetividade que coincide com o princípio constitutivo de toda a objetividade (*Brahman*). Junto com a palavra *brahman*, *ātman* é a palavra usada nos *Upaniṣads* para designar a essência não-dual de toda a realidade.



Como consequência, a individuação é um processo de realização da totalidade da existência (Si-Mesmo) enquanto unicidade que preside, como retaguarda semântica, toda a experiência de um mundo de objetos e sujeitos. Com isso, o sentido maior do adjetivo “coletivo” na expressão “inconsciente coletivo” é o de um “princípio universal”, meta-social e meta-individual que é condição de possibilidade do aparecer de ambos – sujeitos e objetos – enquanto aspectos interdependentes da experiencialidade existencial. Com isso, ao invés de apontar para uma busca objetiva, a individuação põe em marcha um processo dinâmico de esclarecimento e compreensão analítico daquilo que está eternamente presente em nós, como condição de possibilidade da consciência e da experiência de mundo. Ao invés de um afastamento ou de uma interiorização, a individuação promove uma aproximação, um congraçamento do ego com a totalidade do universo. Diz Jung (1975): “Quanto mais se acentuou a incerteza em relação a mim mesmo, *mais aumentou meu sentimento de parentesco com as coisas*. Sim, é como se essa estranheza que há tanto tempo me separava do mundo tivesse agora se interiorizado, revelando-me uma dimensão desconhecida e inesperada de mim mesmo” (p. 310, grifos nossos). Portanto, ao promover submissão consciente do ego ao Si-Mesmo (*Self*), a individuação é um evento único e irrepetível. É aqui que reside seu caráter clínico propriamente dito, enquanto *resolução*, enquanto cura de uma “alienação” muito especial que está na raiz de todas as patologias do sujeito: a ignorância “positiva” do ego que, delirantemente, se enxerga a si-mesmo como Deus. Em meio ao sofrimento inevitável, o ego é instado a uma reflexão investigativa sobre sua real natureza e, subsequentemente, à (re-)descoberta de sua condição, sempre presente, de interdependência amorosa com a alteridade que o cerca. Fica claro, do acima exposto, que não precisaríamos nem mesmo da referência explícita de Jung acima citada – a saber, a correlação entre o Si-Mesmo (*Self*) e o *ātman*, versão conceitual indiana do princípio não-dual constitutivo da totalidade subjetiva e objetiva – para podermos, legitimamente, enxergar na individuação uma modalidade, historicamente determinada no Ocidente moderno, da problemática soteriológica universal, que tem na aspiração por *mokṣa* na Índia sua contraparte tradicional e, simultaneamente, contemporânea.

Vamos agora à segunda questão. Quais os requisitos para o entendimento da tarefa proposta (*adhikārin*)? A quem se dirige, primariamente, o sistema conceitual de Jung enquanto artifício instrumental no processo de individuação?

Trata-se, evidentemente, de uma questão fundamental qualquer que seja a perspectiva clínica. A eficácia na aplicação de um método terapêutico depende do enquadramento correto da condição “patológica” do paciente. Quais os sintomas, então, que potencializam o esquema proposto por Jung? A resposta é clara ao longo de toda a sua obra. A “crise da meia-idade” é a denominação dada por ele à condição existencial que potencializa o deflagrar do processo de individuação enquanto método de “realização consciente” da função transcendente. Em que consiste, então, a “crise da meia-idade” que se institui como transição orgânica entre a “primeira metade da vida” e a “segunda metade da vida”, tal como sustentado por Jung (2000) em seu ensaio “As Etapas da Vida Humana”? Ela reflete uma condição aparentemente paradoxal. Por um lado, pressupõe a realização generalizada das principais demandas objetivas da existência, tais como a sexualidade, a obtenção de prole, a prosperidade material, o sucesso profissional, o cumprimento das responsabilidades familiares e comunitárias, aí se incluindo os imperativos morais e rituais de fundo religioso. E, por outro, envolve uma insatisfação existencial inarredável que reflete a conscientização definitiva do caráter eminentemente efêmero de todo o prazer oriundo do intercurso com os objetos de aquisição privada. Essa insatisfação, que é propulsora da angústia, dá um golpe mortal nas expectativas de um encaminhamento objetificador do problema do sofrimento e faz surgir a determinação inabalável por uma investigação sobre a real natureza do sujeito e seus objetos de relação, muito além da fragmentação experienciada e numa perspectiva que aponta para um compartilhamento ontológica de fundo unicista representado pela ideia de um Deus imanente ou Si-Mesmo (*Self*).

A espontaneidade do impulso à individuação na segunda metade da vida reflete seu caráter inato, enquanto disposição universal tão inerente à condição humana quanto os demais impulsos objetivos: seu despertar e persecução, entretanto, depende do prévio encaminhamento

bem-sucedido daqueles constitutivos da primeira metade da vida. Impulso dos impulsos, a individuação pressupõe, como requisito, um sentimento de indiferença relativo com relação aos objetos do mundo e a consequente suspeição epistemológica sobre sua pretensa substancialidade ontológica. Do despertar do impulso à sua efetiva persecução, o processo de individuação exige a consolidação de uma vontade consciente e sistemática, de uma determinação inquebrantável e heroica, de empreender a dolorosa e perigosa aventura de desconstrução analítica do ego: a hermenêutica filosófica que consiste, essencialmente, no “despojar o Si-Mesmo (*Self*) dos invólucros falsos da persona” (JUNG, 2008, p. 61) e no redescobrir, teleologicamente, o “sentimento de parentesco com todas as coisas” (JUNG, 1975, p. 310). É desnecessário enfatizar que a referência à meia-idade implica, primordialmente, o contexto qualitativo acima realçado e só secundariamente a dimensão cronológica que lhe é inerente em função do fato de que nossas experiências se dão, necessariamente, no tempo. No quadro de referência indiana dos *puruṣārthas*, é precisamente esse o sentido maior que justifica a necessidade de uma vivência plena da mundanidade (*kāma* e *artha*) e da religiosidade ritual e moral (*dharma*): tais vivências constituem requisito para o despertar e para a persecução do empreendimento filosófico-soteriológico (*mokṣa*).

## VI

Vamos, finalmente, para nossa última questão. Quais as peculiaridades temáticas (*viśaya*) do sistema conceitual de Jung e sob que condições ele alcança seus desígnios (*sambandha*), isto é, a realização consciente da meta da individuação (*prayojana*) de um sujeito situado na segunda metade de sua vida (*adhikārin*)?

Fiel ao princípio que radica na individuação o centro de irradiação interpretativo de sua obra, sustento que o sistema conceitual de Jung, em sua gênese e consolidação, está umbilicalmente comprometido com a realização desse desiderato. Para ser mais claro: a meta da individuação enquanto “clínica” da “segunda metade da vida” não é, em minha opinião, um mero componente, mesmo que o mais importante,

de uma teoria psicológica de aplicabilidade múltipla; ela é o compromisso fulcral que condiciona seu sentido precípuo. Em outras palavras, a validade heurística do sistema conceitual de Jung, sua “psicologia analítica”, está fundamentalmente circunscrita a uma intervenção e eficácia terapêuticas muito singulares enquanto “clínica” soteriológica da segunda metade da existência. A impossibilidade de se lhe reivindicar um caráter científico, nos moldes das epistemologias positivas modernas, radica-se na impossibilidade de atribuição de qualquer dimensão objetiva aos conceitos-chave que o integram.

Em inúmeras passagens de sua obra, Jung (1975) nos adverte das limitações proposicionais e das condições singulares de aplicabilidade de conceitos-chave como “arquétipo”, “Si-Mesmo (*Self*)”, “inconsciente coletivo” etc. Vamos a algumas delas: “quando aplicamos a Deus a denominação de arquétipo nada exprimimos sobre sua natureza própria” (p. 300); “à medida que me exprimo miticamente, ‘mana’, ‘demônio’, ‘deus’ são sinônimos de inconsciente, pois sabemos a respeito dos primeiros tanto ou tão pouco quanto do último” (p. 291); “a ideia do Si-Mesmo (*Self*) é em si e por si um postulado transcendente que (...) não pode ser demonstrado de modo científico” (JUNG, 2008, p. 131). Se estas frases bastariam para colocar sob suspeita, à luz do paradigma positivo-empirista, todo o arcabouço teórico da Psicologia Analítica, nem por isso haveria algo a lamentar. Como já ressaltado, a “cientificidade” da obra de Jung não se mede pelo valor proposicional de seus conceitos-chave, mas pela instrumentalidade estratégica de implementação de uma proposta que se institui, fundamentalmente, como continuidade histórica das tradições religiosas de aprofundamento filosófico-soteriológico. Essas “limitações” objetivas são, portanto, inerentes a um quadro epistemológico que mira, essencialmente, a realização de uma meta supraobjetiva que se faz eternamente presente como substrato e condição de possibilidade de toda a experiência subjetiva de um mundo.

Qual a funcionalidade, portanto, dos conceitos-chave acima enunciados? Ao classificá-los de “postulados transcendentes”, refratários a demonstrações “de um modo científico”, Jung pretende ressaltar, de um lado, seu caráter inobjetificável e racionalmente incompreensível

e, de outro, seu potencial empático de articulação íntima com a experiencialidade existencial. Nasce daí seu poder simbólico. Enquanto narrativa discursiva, propositora de territórios que transcendem o ego, o sistema conceitual de Jung seria, em sua própria terminologia, uma narrativa mítica ancilar, de caráter compensatório, *vis-à-vis* as narrativas religiosas “depauperadas” e “moribundas” da modernidade ocidental.

Entretanto, como sustentado acima, o sistema conceitual de Jung (2000) aspira a muito mais do que uma mera narrativa discursiva. Trata-se de um artifício terapêutico no contexto de uma clínica especialmente destinada a dar continuidade histórica, no Ocidente moderno, à dimensão filosófica da função religiosa: trata-se, enfim, de um processo de elaboração e análise de símbolos, conducente à realização do postulado transcendente primordial, a saber, o Si-Mesmo (*Self*) que tudo une e abarca. Esse compromisso compensatório, como resposta ao enfraquecimento das religiosidades tradicionais na modernidade ocidental, faz da proposta da Psicologia Analítica um legítimo continuador dos filósofos antigos e clássicos grego-romanos, dos gnósticos cristãos e dos alquimistas medievais; e, igualmente, um parceiro contemporâneo legítimo de filósofos indianos e de muitas outras religiosidades orientais. Ao ressaltar a enorme responsabilidade herdada pela Psicologia Analítica na modernidade ocidental, Jung (2000) afirma: “Nossas religiões sempre foram, no passado, essas escolas da meia-idade, mas quantos são aqueles que hoje as reconhecem como tal? Quantos de nós, de meia-idade, cresceram e se prepararam nessas escolas para o segundo estágio da vida, para a velhice, para a morte e a eternidade?” (p. 163).

Partícipe estratégico do cientificismo psicologista que desemboca na noção obscura de “inconsciente”, o sistema conceitual da Psicologia Analítica de Jung (2000) visa restaurar a dignidade transcendental dessa noção, em linha de continuidade com as religiosidades tradicionais de um Ocidente pré-moderno. Por seu caráter “coletivo”, o “inconsciente” junguiano projeta-se num patamar “psicóide”, isto é, vai além dos confinamentos da subjetividade psíquica e recupera, com isso, a centralidade da questão religiosa de Deus enquanto mistério alojado na alma. Cumpridos os requisitos qualitativos da “meia-idade”, a operacionalidade do sistema de intervenção terapêutica consubstancia-se numa analítica da existencialidade e, mais especificamente, numa

hermenêutica filosófica dos mitos religiosos constitutivos do Ocidente, suas narrativas doutrinárias, suas práticas e moralidades. O enquadramento histórico desses mitos, de origem plural e de enorme amplitude cultural e geográfica, consolidou-se no que designamos genericamente por tradição judaico-cristã. Daí ser o Ocidente, como ressalta Jung, “fundamentalmente cristão”, isto é, um ente civilizacional plural que não se restringe juridicamente a uma religião determinada (Cristianismo) e que congrega, em seu seio, o “paganismo” grego-romano e o mesianismo de origem semita.

Fiel à contextualização das narrativas religiosas em seus espaços civilizacionais específicos, *Jung é, essencialmente, um hermeneuta, um mistagogo da tradição cristã*. Sua proposta de “iniciação” moderna aos seus mistérios faz recurso pedagógico a um sistema conceitual que se insere, estrategicamente, no contexto da disciplina científica da “psicologia”. Sua dinâmica operacional, entretanto, dá-se enquanto linguagem-força: *mais do que uma ciência dos símbolos, a Psicologia Analítica projeta-se como um saber simbólico*. Seu caráter não-proposicional e não-universalizante é, precisamente, o que a habilita a funcionar como proposta cognitiva e transformadora. Vivenciado clinicamente na dialogia analista-analisando, o sistema conceitual de Jung age como linguagem-força que impele à desconstrução e eliminação sistemática dos “inóvucros falsos” que encobrem o Si-Mesmo (*Self*), das ilusões de uma pretensa exterioridade ontológica do objeto e de uma pretensa interioridade ontológica do sujeito.

## VII

Em síntese, a intervenção histórica de Jung constitui, essencialmente, uma proposta de revitalização, na modernidade, de uma filosofia soteriológica que se ancora, estrategicamente, no contexto disciplinar de uma “psicologia científica”. Enquanto “clínica da meia-idade” ou “clínica da individuação”, o modelo que mais diretamente inspira a Psicologia Analítica de Jung é o *athanasius pharmakon* dos antigos – a “medicina da imortalidade”. Seu arcabouço conceitual, ao invés de uma teoria científica de pretensões universalizantes, consagra-se como linguagem-força que estrutura e sustenta, no Ocidente moderno, uma

reflexão dialógica e conversacional analista-analisando (*'therapeia'*), comprometida com a eliminação sistemática dos “invólucros falsos” que encobrem o Si-Mesmo (*Self*) e com a realização de uma verdade existencialmente transformadora que promove, em definitivo, a plenitude existencial. Em outras palavras, a Psicologia Analítica (e sua teleologia da individuação) trata-se de um desdobramento histórico específico da função religiosa, num contexto ocidental marcado por um processo de enfraquecimento dos sistemas simbólicos tradicionais e suas metodologias avançadas de aprofundamento ou elaboração simbólica. Se isso for correto, a utilização do sistema conceitual de Jung fora deste quadro de contextualização – por exemplo, em contextos históricos não-ocidentais ou em práticas clínicas atinentes a demandas pontuais e objetivas (isto é, outras que não a individuação) – deverá ser cercada de extremo cuidado e reserva.

## Referências

- JUNG, Carl Gustav. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- JUNG, Carl Gustav. *Civilização em Transição*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, Carl Gustav. *O Eu e o Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- JUNG, Carl Gustav. *A Natureza da Psique*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- JUNG, Carl Gustav. *Fundamentos de Psicologia Analítica*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- JUNG, Carl Gustav. *Memórias, Sonhos e Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- MCGUIRE, William. (Org.). *Jung-Freud Letters*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- SADĀNANDA. *Vedāntasāra*. Almora (India): Advaita Ashrama, 1931.
- SCATOLIN, Henrique Guilherme. Symbols of Transformation: preludes analysis of a schizophrenia (Summary of Volume 05, of Carl Gustav Jung Book). *Psychology Research*, v. 5, n. 2, p. 148-151, 2015.



# Rosa, Jung e Índia: veredas<sup>1</sup>

*Teresinha V. Zimbrão da Silva*

## *Introdução*

Este trabalho pretende-se interdisciplinar, transitará pelos campos de estudos da Literatura, da Psicologia e da Religião, colocando-os para dialogar. Primeiramente, analisará o diálogo da Psicologia de Jung com tradições religiosas do Ocidente e do Oriente, sobretudo as da Índia (Budismo e Hinduísmo), explicitando o quanto o processo de individuação pode ser considerado como a interpretação junguiana, psicológico-espiritual, da iluminação/libertação indianas. A partir deste diálogo interdisciplinar, irá propor uma perspectiva psicológico-espiritual de análise de texto e contexto literários, apontando, por fim, para possíveis relações entre as veredas rosianas, o processo de individuação junguiano e os caminhos de iluminação/libertação indianos. Entenda-se por veredas rosianas, o caminho, o credo, a poética, tal como definidos pelo próprio escritor Guimarães Rosa – “credo e poética são uma mesma coisa” (ROSA, 2009a, p. LII) – na entrevista concedida ao alemão Gunter Lorenz, em 1965, onde comparece explícita a relação entre literatura rosiana e religiosidade, instigando, portanto, a análise desta relação. Pois é o que se propõe fazer o presente trabalho: ler o texto de Guimarães Rosa a partir de uma perspectiva psicológico-espiritual que põe em diálogo a Psicologia de Jung com as tradições religiosas da Índia, explicitando o quanto Rosa atualizou em linguagem literária e Jung em linguagem psicológica a influência religiosa indiana.

---

1 Este trabalho integrou a pesquisa de pós-doutorado (2016-2017), Literatura, Psicologia e Espiritualidade: Rosa, Jung e Índia, supervisionada por Dilip Loundo (Ciência da Religião/UFJF) e Walter Melo (Psicologia/UFESJ). Uma primeira versão desse trabalho foi publicada pela Revista *Numen da UFJF* (SILVA, Teresinha V. Zimbrão da. Veredas rosianas, junguianas e indianas. *Numen*, Juiz de Fora, v. 20, n. 1, p. 57-69, 2017).

## *A perspectiva psicológico-espiritual*

Principiemos por notar que o diálogo entre a Psicologia junguiana e as principais religiões do Ocidente já foi, de certo modo, estabelecido por estudiosos, tais como John P. Dourley, sacerdote católico e analista junguiano, que comparando o poder do *Self* com o poder de Deus, afirma:

O poder de equilibrar, portanto – ao qual Jung alude quando descreve o *Self* como *spiritus rector*, um espírito retificador – seria o poder de Deus, experimentado na profundidade do próprio ser, e em condições de unificar os opostos, tais como corpo e espírito, em vista da harmonia e da unidade que o Deus interior exige (DOURLEY, 1987, p. 128).

De fato, a Psicologia de Jung tem sido muito apreciada nos meios cristãos que se interessam pela revitalização da espiritualidade ocidental. Christopher Bryant (1996), anglicano e junguiano, ao realizar sua interpretação da Psicologia de Jung à luz do Cristianismo, defende que a individuação, processo através do qual o indivíduo é chamado a realizar suas capacidades inatas, é perfeitamente compatível com as práticas cristãs de autoexame, oração e adoração a Deus. E sublinha:

O processo de individuação junguiano descreve parte da estratégia divina por meio da qual ele [Deus] leva homens e mulheres a tomar consciência dele e perceber seu próprio potencial por inteiro conforme aprendem cada vez mais a se confiar a ele. As fases, as dificuldades, as lutas do processo de individuação podem ser sentidas pelo fiel como a pressão da presença do Deus invisível, cuja união conosco prenuncia liberdade e realização (p. 112).

Nesse sentido, a individuação pode ser pensada como um apelo espiritual. É o que o teólogo cristão Leonardo Boff defende no seu texto, “C.G. Jung e o mundo espiritual”: “Poucos estudiosos da alma humana deram mais importância à espiritualidade do que ele. Via na

espiritualidade uma exigência fundamental e arquetípica da psique na escalada rumo à individualização” (BOFF, 2009, s/p). O teólogo estabelece, então, uma íntima relação entre o processo de individualização e a espiritualidade. Andrew Samuels (1989) parece concordar com Boff quando afirma: “A individualização, de fato, implica uma aceitação daquilo que está além do individual, daquilo que é simplesmente incognoscível, mas que é sentido. Assim considerada, a individualização é um apelo espiritual” (p. 137). Note-se que espiritualidade está sendo considerada aqui na definição que lhe dá Boff (2006):

Espiritualidade é aquilo que produz dentro de nós uma mudança. O ser humano é um ser de mudanças, pois nunca está pronto, está sempre se fazendo, física, psíquica, social e culturalmente. Mas há mudanças e mudanças. Há mudanças que não transformam nossa estrutura de base. São superficiais e exteriores, ou meramente quantitativas. Mas há mudanças que são interiores. São verdadeiras transformações alquímicas, capazes de dar um novo sentido à vida ou de abrir novos campos de experiência e de profundidade rumo ao próprio coração e mistério de todas as coisas. Não raro, é no âmbito da religião que ocorrem tais mudanças. Mas nem sempre. Hoje, a singularidade de nosso tempo reside no fato de que a espiritualidade vem sendo descoberta como dimensão profunda do humano, como o momento necessário para o desabrochar pleno de nossa individualização (p. 14).

E se já existem vários estudos estabelecendo o diálogo da Psicologia junguiana com religiões do Ocidente, este artigo tem a proposta de contribuir para o diálogo, ainda pouco estudado, da Psicologia junguiana com religiões do Oriente, tais como as da Índia, país que Jung visitou e sobre o qual escreveu, desenvolvendo profundas reflexões a respeito das suas tradições religiosas. Note-se que o diálogo junguiano com o Budismo e a tradição védica dos *Upaniṣads* é um dos objetos de estudo de Dilip Loundo (2015), que escreveu a respeito:

Os estudos de Jung sobre a Índia incluem leituras dos principais textos das tradições dos Vedas, dos *Upaniṣads*, dos Tantras e do

Budismo, e de textos contemporâneos de indologistas consagrados como H. Zimmer, Max Muller, Oldenburg e Deussen; contatos pessoais com muitos desses indologistas; e uma viagem à Índia em 1938. Para além das muitas citações espalhadas ao longo de sua obra, os seguintes textos sobre a Índia ou o subcontinente indiano merecem destaque: (i) “Psychological commentary on ‘The Tibetan Book of the Great Liberation’”; (ii) “Psychological commentary on ‘The Tibetan Book of the Dead’”; (iii) “Yoga and the West”; (iv) “Preface to D. Suzuki’s ‘Introduction to Zen Buddhism’”; (v) “The Psychology of Eastern Meditation”; (vi) “The Holy Men of India”; (vii) “The Dream like World of India”; (viii) “What India Can Teach Us”; (ix) “Concerning Mandala Symbolism”; (x) “Preface to H. Zimmer’s ‘The way to the self’”, (xi) “Os Seminários Kundalini” (p. XX).

Poderíamos ainda acrescentar a esta compilação de textos junquianos sobre as tradições religiosas indianas, o capítulo de *Memórias, Sonhos e Reflexões* relativo à viagem de Jung à Índia em 1938 (JUNG, 1990).

Note-se que Loundo (2011) sublinha em seus estudos que foi, sobretudo, o depauperamento dos símbolos no Ocidente e, por conseguinte, o enfraquecimento da sua capacidade de transformar o ser, que levou Jung ao diálogo com o Oriente. Ao longo de sua obra, Jung criticou reiteradamente a religião cristã e a filosofia ocidental moderna, que não estariam cumprindo as suas funções de encaminhar adequadamente as duas dimensões da função religiosa – a preservação de símbolos e a elaboração de símbolos:

Em outras palavras, no entendimento de Jung, tanto a religião cristã quanto a filosofia moderna teriam deixado de cumprir as funções históricas que lhe são inerentes de dar encaminhamento adequado às duas dimensões do que chamamos de “função religiosa”, cuja pertinência histórica estaria inscrita num contexto ocidental que remonta, em suas formas originárias, à tradição greco-romana. Não surpreende, assim, que em muitos de seus episódios críticos, Jung retome as tradições religiosas e filosóficas da Grécia e outras que correram paralelas às novas hegemonias

emergentes, para relembrar um compromisso originário de organicidade entre religião e filosofia (s/p).

Segundo Loundo, foi com a motivação de revivificar os símbolos ocidentais, que Jung passou a dialogar com outras tradições a procura de símbolos similares, fossem do próprio passado ocidental, fossem do presente oriental:

Similarmente, foi com esse espírito de interlocução que Jung se debruçou sistematicamente sobre tradições religioso-filosóficas não-ocidentais, com destaque para a Índia, que apresentavam, além do mais, a vantagem de possuírem desdobramentos contemporâneos. (...) a preocupação central de Jung é de localizar sistemas análogos de articulação orgânica entre essas duas dimensões da função religiosa, i. e., de localizar parceiros antigos e contemporâneos não-ocidentais que lhe ajudem na rememoração, na revificação dos similares ocidentais (LOUNDO, 2011, s/p).

É aqui, me parece, que as tradições indianas contemporâneas estudadas por Jung cumprem uma função insubstituível em seu papel de agente rememorativo de estruturas similares no ocidente, como é o caso emblemático dos métodos da tradição alquímica do passado (LOUNDO, 2015, p. XX).

Ainda segundo Loundo (2015), Jung encontrou na Índia contemporânea dois modelos principais de eficácia transformadora do ser que lhe inspiraram a definir as práticas clínicas da sua Psicologia:

Duas tradições indianas merecem destaque pelo tempo que lhe dedicou Jung: os métodos soteriológicos dos *Upaniṣads* e os do Yoga, em especial do *Kundalini Yoga*. É da noção de *ātman* dos *Upaniṣads*, em sua dinâmica eventiva na prática do Yoga, que Jung vai derivar o sentido exato da palavra *Self*, enquanto evento de integração pela consciência dos conteúdos do inconsciente. (...) São estes modelos de eficácia contemporânea, cujos estudos antecederam e condicionaram a compreensão de outros

tantos modelos gnósticos do passado ocidental, que fornecem a Jung os elementos estruturantes para a definição das práticas clínicas específicas da psicologia analítica (p. XX).

E se já foram estabelecidas relações específicas entre o processo de individuação e a espiritualidade cristã, Loundo (2011) procura estabelecer relações específicas entre o processo de individuação e os caminhos de iluminação/libertação –*Mokṣa* – indianos:

Pois bem, a noção central que mobiliza toda a sua obra como centro catalisador é a noção de individuação. (...) Jung tem em mente um processo sistemático de des-centramento do ego que desemboca na realização do *Self* como seu substrato fundamental. Fica claro em vários de seus escritos, que o *Self* está longe de ser uma subjetividade ampliada, mas o princípio de irradiação universal de toda a experiência existencial. O *Self*, diz ele, não está apenas em mim, mas em todos os seres, como o *Ātman*, como o *Tao*. Como consequência, a individuação é um processo de realização da totalidade da existência (...). Ao invés de um afastamento, de uma interiorização, trata-se de uma aproximação, de um conagraçamento, com a totalidade do universo. Enquanto realização individualizada do *Self*, i. e., submissão consciente do ego ao *Self*, a individuação é um evento único e irrepitível. É aqui que reside seu caráter clínico propriamente dito, enquanto resolução, enquanto cura de uma “alienação” muito especial, que é ela mesma a condição de possibilidade de todas as patologias do sujeito: o mistério da existência enquanto tal, o mistério do ego enquanto tal. Fica claro, do acima exposto, que não precisaríamos nem mesmo da referência explícita de Jung, acima citada, da correlação entre o *Self* e o *Ātman* – a versão conceitual do princípio constitutivo da experiência humana na Índia – para um enquadramento da individuação como modalidade historicamente determinada no ocidente moderno da questão soteriológica universal que tem na Índia, na aspiração por *Mokṣa*, sua contraparte tradicional e contemporânea (s/p).

De onde Loundo (2011) defende que o processo de individuação pode ser compreendido como a contraparte ocidental da aspiração indiana por *Mokṣa*. Em outras palavras, a individuação admitiria ser a interpretação junguiana, psicológico-espiritual, para o Ocidente moderno, da iluminação/libertação indiana.

Em suma, Loundo (2011, 2015) defende que o diálogo junguiano com o Budismo e a tradição védica dos *Upaniṣads* se inscreve dentro do conjunto de esforços de Jung para revivificar os próprios símbolos ocidentais e a sua capacidade transformadora do ser. Esforços que têm consequências não só conceituais, como também na prática clínica junguiana, centrada no processo de individuação. Esforços que os já mencionados John P. Dourley, Christopher Bryant e Leonardo Boff vieram a reconhecer e contribuir. Afinal, todos são exemplos de cristão que têm dialogado com a Psicologia junguiana interessados justamente na revivificação do Cristianismo e seus símbolos.

Dadas estas considerações sobre o diálogo da Psicologia de Jung com religiões do Ocidente e do Oriente, sublinha-se que texto e contexto literários podem ser lidos à luz de uma perspectiva psicológico-espiritual. Notemos que o próprio Jung defendeu as relações entre Literatura e Psicologia: “É certo e até mesmo evidente que a psicologia, ciência dos processos anímicos pode relacionar-se com o campo da literatura” (JUNG, 1985, p. 74), e as discutiu em um conjunto de ensaios publicados, em português, sob o título *O Espírito na Arte e na Ciência*. Lemos, então, que a força imagística da poesia, que pertence ao domínio da Literatura e da Estética, é um fenômeno psíquico e, como tal, pertence também ao domínio da Psicologia. Nestes ensaios, Jung defendeu o que chamaríamos hoje de interdisciplinaridade entre Literatura e Psicologia, espaço onde queremos nos situar, acrescentando ainda as reflexões que acabamos de expor sobre espiritualidade. Sendo assim, partiremos de uma perspectiva psicológico-espiritual e, pretendendo contribuir para o diálogo entre a Psicologia junguiana e as tradições religiosas da Índia, consideraremos o processo de individuação como uma interpretação junguiana, psicológico-espiritual, da iluminação/libertação indianas e de onde, enfim, nos propomos estabelecer relações entre as veredas rosianas, junguianas e indianas.

## *As veredas rosianas, a individuação junguiana e a iluminação/libertação indianas*

Principiemos por notar que C.G. Jung e Guimarães Rosa foram até certo ponto contemporâneos e, se não há indicações de que Jung tenha lido Rosa, há certeza de que Rosa leu Jung<sup>2</sup>. De fato, em artigo publicado em 2010, intitulado “A biblioteca alemã de Guimarães Rosa”, o pesquisador Daniel Bonomo lista o nome de Carl Gustav Jung como um dos autores de língua alemã lido por Rosa.

O livro de Jung presente na biblioteca de Guimarães Rosa, situada no Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (USP), é o seguinte: *Aspectos do Drama Contemporâneo* (JUNG, C.G. *Aspects du Drame Contemporain*. Tradução de R. Cahen-Salabelle. Paris: Vendôme, 1948). Trata-se de uma edição traduzida para o francês e com anotações à margem, segundo o artigo. Portanto, embora falasse alemão, Rosa leu Jung em tradução francesa.

Todavia, o que interessa para este trabalho são as leituras, tanto de Rosa quanto de Jung, sobre as tradições religiosas da Índia. Jung leu os *Upaniṣads*, como comprovam vários de seus textos sobre religiões orientais (JUNG, 1988). Rosa leu os *Upaniṣads*, como o próprio escritor sublinha ao afirmar suas influências espirituais em carta ao seu tradutor italiano, Edoardo Bizzari: “E sempre impregnado de hinduísmo (...) quero ficar com os Vedas e Upanixades” (ROSA, 2003, p. 90). E como confirmam, sobretudo, as pesquisas sobre as leituras espirituais rosianas empreendidas por Suzi Sperber (1976) ao estudar a biblioteca do escritor e confrontar suas leituras com citações explícitas na obra literária. No caso, Sperber encontrou na biblioteca rosiana uma versão francesa do *Chândogya Upaniṣad* traduzida por Émile Senart e publicada em 1930, livro que Rosa cita na sua obra.

---

2 A primeira versão deste trabalho, publicada na revista *Numen* em 2017, não contém essa informação. Incluo, nesta nova versão do trabalho, a referência ao artigo de Daniel Bonomo que, embora publicado em 2010, eu não conhecia quando trabalhava na primeira versão. Essa informação me foi fornecida pelo pesquisador Rafael de Santis Bastos dos Reis, a quem agradeço.



De fato, a respeito do conto “Cara de Bronze” (ROSA, 2009a), sublinha Sperber (1976): “A Citação do *Chândogya Upaniṣads* (livro que se encontra na sua biblioteca) feita por Guimarães Rosa em “Cara de Bronze”, fez-nos pensar na qualidade desta leitura” (p. 57). Sperber defende que Rosa fez uma leitura muito atenta e produtiva do texto indiano citado no conto. Conclusão com a qual parece concordar Benedito Nunes (2009) quando defende a importância de se considerar a citação dos *Upaniṣads* na interpretação do conto e também Dilip Loundo que, de fato, desenvolveu uma leitura do conto a partir da citação. Em, “João Guimarães Rosa e os *Upaniṣads*: ‘Cara de Bronze’ e o ‘Quem das Coisas’ da Palavra Poética”, Loundo (2016) afirma: “Ao invés de uma ‘influência’, o sertão do Urubuquaquá encontra na Índia dos ‘Vedas e Upanixades’ um companheiro de destino indispensável. A nota de rodapé contendo citações significativas do *Chândogya Upaniṣads* dá testemunho inequívoco deste fato” (p. 91).

Jung também leu e refletiu sobre a tradição indiana da renúncia, *Samnyāsa* – presente nos *Upaniṣads* (OLIVELLE, 1992) e também na tradição budista – sobretudo nos seus textos: “O santo hindu” (JUNG, 1983a), “A Índia: um mundo de sonhos” (JUNG, 1993a) e “O que a Índia nos pode ensinar” (JUNG, 1993b). Como já mencionado, Rosa leu os *Upaniṣads*. É verdade que o conto rosiano “A terceira margem do rio” (ROSA, 2009b) não traz nenhuma citação da tradição indiana, mas é possível interpretar o conto a partir do tema da renúncia, tal como sugere o artigo, “A *Sanyasi* in Brazil?”, de Carlos Gohn (2003). Trata-se de um estudo sobre a recepção do conto “A terceira margem do rio” por alunos de uma universidade em Nova Deli, Índia. Esses alunos estavam cursando a disciplina *Introduction to Brazilian Studies*, ministrada pelo professor, que lhes solicitou então comentários sobre o conto, considerando o conceito *samnyāsa*. Os alunos concordaram com a pertinência do conceito e comentaram o conto a partir deste, comparando inclusive o personagem pai com o Buda. Seria interessante considerar estes comentários com a finalidade de compor uma leitura consistente do conto a partir do tema da renúncia, tanto em termos dos *Upaniṣads* e da tradição budista quanto das reflexões de Jung sobre a renúncia e o processo de individuação – leitura que de fato foi feita por Teresinha

Zimbrão da Silva (2017) no trabalho “A terceira margem do rio: Rosa, Jung e *samnyasa*”.

Jung ainda leu e refletiu sobre a tradição do Yoga, tanto em sua vertente hindu quanto budista, como comprovam os seus principais textos sobre o tema: “A loga e o Ocidente” (JUNG, 1983b) e “Considerações em torno da psicologia da meditação oriental” (JUNG, 1983c). Rosa também leu e refletiu sobre a tradição do Yoga. Conforme a pesquisa de Sperber (1976), na biblioteca de Rosa há o registro da presença de textos sobre as quatro principais vertentes da tradição meditativa do Yoga, a saber, o *Karma-Yoga*, o *Bhakti-Yoga*, o *Jñāna-Yoga* e o *Rāja-Yoga*. Pois o conto rosiano “O espelho” (ROSA 2009b) explicita esta leitura e reflexão quando o narrador comenta: “Como todo homem culto, o senhor não desconhece a loga [Yoga] terá praticado, quando não seja, em suas mais elementares técnicas” (p. 449). Seria interessante considerar: (1) até que ponto a tradição do Yoga, como caminho de iluminação/libertação, pode contribuir para a interpretação do conto; (2) até que ponto o processo de individuação, como interpretação junguiana, psicológico-espiritual, da iluminação/libertação indianas, pode também contribuir para a leitura do conto – e, a partir daí, relacionar as veredas rosianas, junguianas e indianas. Pois é o que nos propomos a fazer em seguida.

## O Espelho

*É importante para a meta da individuação, isto é,  
da realização do si-mesmo,  
que o indivíduo aprenda a distinguir  
entre o que parece ser para si mesmo e o que é  
para os outros.*

(JUNG, 1991, p. 269)

A estória...

No espelho rosiano, um narrador em primeira pessoa convida um senhor/ouvinte com quem está conversando a acompanhá-lo no

relato de uma experiência que lhe permitiu penetrar conhecimentos que outros ainda ignoram. E, depois de muito considerar sobre espelhos, inclusive sobre a superstição do primitivo de que o seu reflexo é a própria alma, relata o que lhe sucedeu quando era moço e vaidoso: aconteceu de olhar em dois espelhos num lavatório, ver um perfil humano repulsivo e hediondo, e descobrir que na verdade, era ele mesmo! A descoberta de que existe um outro eu no seu interior, motivou-o a iniciar uma pesquisa, a de procurar o eu por detrás de si à tona dos espelhos. Depois de tantos olhos contra os olhos, o narrador compreendeu que o seu outro eu se escondia por trás de uma máscara. Dispôs-se a treinar bloqueios visuais, dentre outros, yoga e os exercícios espirituais dos jesuítas, instituídos por Santo Inácio de Loyola, para apagar, um por um, os traços identificados no disfarce do rosto externo. Pretendia com o apagamento gradual destes traços, a retirada da máscara para poder então olhar o seu rosto interno. E ele fez progressos: pouco a pouco, a imagem foi se reproduzindo no espelho com os traços atenuados, quase apagados de todo, até que um dia, ele simplesmente olhou-se num espelho e não se viu. Perguntou-se, então: seria um des-almado? O narrador continua o relato ao senhor/ouvinte, pois foi que, só mais tarde, anos, ao fim de sofrimentos grandes, é que o espelho lhe mostrou o tênue começo de um quanto como uma luz. E só muito mais tarde ainda, quando já amava, é que pode distinguir, por último, num espelho, a si mesmo, de novo, o seu rosto, não o que o senhor/ouvinte lhe possa atribuir, mas o ainda-nem-rosto, qual uma flor pelágica de nascimento abissal. Seria o mundo então intersecção de planos onde se completam de fazer as almas? Se sim, a vida exige o consciente despojamento, de tudo o que obstrui o crescer da alma, o que a atulha e soterra, etapa necessária para dar o *salto mortale* nos abismos interiores. E, ao terminar o relato de sua experiência, pergunta por fim ao senhor/ouvinte com quem conversa: “‘Você chegou a existir?’ (...) Sim?” (ROSA, 2009b, p. 451).

Rosa, Jung e Índia...

Como já mencionamos, o presente trabalho se propõe a estabelecer relações entre as veredas rosianas, junguianas e indianas. Para tanto,

estamos aproximando o conceito de individuação da Psicologia de Jung ao da espiritualidade Yogue. Afinal, como defendeu Loundo (2015): “É da noção de *ātman* dos *Upaniṣads*, em sua dinâmica eventiva na prática do Yoga, que Jung vai derivar o sentido exato da palavra *Self*, enquanto evento de integração pela consciência dos conteúdos do inconsciente” (p. XX). Lembremos que, para Loundo (2011), o processo de individuação pode ser compreendido como a contraparte ocidental da aspiração indiana por *Mokṣa*/iluminação/liberação, objetivo final da prática do Yoga.

E, aqui, apresentaremos algumas considerações sobre o Yoga a partir de um dos seus principais comentadores no Ocidente, o historiador das religiões e mitólogo Mircea Eliade, amigo de Jung. Diz ele: “Começamos por delimitar o sentido do termo yoga. Etimologicamente, ele deriva da raiz *yuj*, “ligar”, “manter unido” (...). A tônica está no esforço do homem (“colocar sob o jugo”), na autodisciplina graças à qual ele pode obter a concentração do espírito” (ELIADE, 1996, p. 20). E explica: ““Ligar”, “conservar atado”, “colocar sob jugo”, tudo isto tem por objetivo unificar o espírito, abolir a dispersão e os automatismos que caracterizam a consciência profana” (p. 20). O historiador das religiões justifica que tudo isso é necessário porque: “a liberação não se realiza se antes não nos “desligamos” do mundo, se não começamos a nos afastar do ciclo cósmico; caso contrário, jamais chegaremos a nos reencontrar nem a conquistar a nós mesmos” (p. 20). E conclui: “A simplificação extrema da vida, a calma, a serenidade, a posição corporal estática, a respiração ritmada, a concentração em um só ponto etc., todos estes exercícios buscam o mesmo fim, que é abolir a multiplicidade e a fragmentação para reintegrar, unificar e totalizar” (p. 92).

Procuraremos, pois, mostrar que a metáfora da alma no espelho, tema do conto rosiano, pode ser interpretada como um artifício dos mais criativos para a descrição, por imagens, das diversas etapas tanto do processo de individuação, quanto da prática espiritual do Yoga. Interpretaremos, portanto, o conto como narração metafórica dessas etapas.

## A metáfora da alma no espelho...

*A alma do espelho – anote-a – esplêndida metáfora.*

(ROSA, 2009b, p. 447)

Principiemos por notar que, ao estranhar-se um dia no espelho, avistando então um perfil repulsivo, o personagem rosiano vislumbra por instantes aquilo que a Psicologia de Jung denomina de sombra, ou seja, o outro eu por detrás da máscara da *persona*. Podemos compreender esta máscara, que os junguianos descrevem como o eu que aparece para os outros por ser aceitável socialmente, como equivalente, na prática espiritual do Yoga, à dispersão e aos automatismos que caracterizam a consciência profana e, portanto, algo que tanto o praticante Yogue, quanto o individuante junguiano precisam necessariamente abolir nos seus respectivos processos.

Notemos que, no conto rosiano, a *persona* é apagada pela própria vontade do personagem que suspeita de um rosto desconhecido por trás da máscara e inicia um processo de desmascaramento. O desaparecimento da imagem no espelho sugere não só aquilo que a Psicologia de Jung descreve como desidentificação ego-*persona*, como também o que o Yoga descreve como abolição das dispersões e automatismos (ELIADE, 1996). E esta etapa se dá graças à autodisciplina, aos exercícios que o personagem menciona no conto, incluindo o próprio Yoga. É assim que ele obtém a concentração do espírito contra tudo que possa distraí-lo de conquistar e realizar o Si-mesmo.

De fato, temos informações que nos sugerem que o personagem conseguiu desenvolver ego e *persona*, desidentificando ambos a ponto de confrontar o seu rosto sombrio no espelho. Depois de muito sofrimento, desenvolveu a *anima*, a denominação junguiana da contraparte feminina da psique masculina, pois afirma ter conhecido então o amor. Por fim, desfez-se de tudo o que obstrui o crescer da alma, todas as distrações e fragmentações, a fim de reintegrar, unificar e totalizar, em outras palavras, deu o *salto mortale* e vislumbrou o Si-mesmo.

Um dado importante é o fato de o personagem rosiano que está revisitando sua experiência com espelhos não ser um homem jovem e

sim já maduro, na segunda metade da vida. Não temos informações exatas sobre a sua idade, somente que era jovem no início da experiência e que, desde então, transcorreram muitos anos. Pois, não só Jung sugere que a integração da psique/individuação acontece, sobretudo, a partir da meia idade, depois de o indivíduo ter superado as questões de ordem natural da existência, tendo assim, condições de refletir sobre as questões que ultrapassam esta ordem (JUNG, 1984), como também é esta a mesma sugestão da tradição espiritual indiana a respeito da unificação do espírito, ou seja, da *iluminação/liberação* (OLIVELLE, 1992).

Eis que a metáfora da alma no espelho desenvolvida no conto rosiano descreve, de fato, por imagens, as diversas etapas tanto do processo de individuação quanto da prática espiritual do Yoga. Na estória, encontramos um personagem que, na segunda metade da vida, narra um caso que lhe aconteceu na juventude, uma experiência que o transformou profundamente e que se tornou determinante para o curso tomado por sua vida a partir de então. Tanto que chegou à meia idade tendo conseguido superar as questões de ordem natural, sendo assim capaz de refletir sobre questões além desta ordem. Sua experiência, metaforizada no confronto com a própria imagem no espelho ao longo de anos, admite ser interpretada não só como narração de um processo de autoconhecimento e de desenvolvimento psicológico, o que, na Psicologia junguiana, é conhecido por individuação, como também se interpreta como a narrativa de um processo de espiritualidade Yogue.

Por fim, importa notar que tanto o espelho quanto o senhor/ouvinte podem ser metaforicamente interpretados como os respectivos interlocutores, visual e auditivo, do personagem, pois exercem a visualização e escuta da sua experiência, transformando-a em diálogo e não monólogo, ou seja, assumem o papel do próprio analista junguiano ou do mestre Yogue, ambos indispensáveis para que se dê o processo de individuação (JUNG, 1988) ou de espiritualidade Yogue (ELIADE, 1996). Em suma, ao lermos o conto de Rosa a partir de uma perspectiva psicológico-espiritual, que coloca em diálogo a Psicologia de Jung e as tradições religiosas da Índia, percebemos que o credo/poética rosianos guarda, de fato, relações com a ideia de espiritualidade Yogue e com a ideia de individuação. Eis, portanto, relacionadas as veredas rosianas, junguianas e indianas.

## *Considerações finais*

Este artigo teve como objetivo geral contribuir para o diálogo interdisciplinar entre Literatura, Psicologia junguiana e tradições religiosas. A partir desse objetivo geral, desdobraram-se os seguintes objetivos específicos: ler o texto de Guimarães Rosa a partir de uma perspectiva psicológico-espiritual que põe em diálogo a Psicologia de Jung com as tradições religiosas da Índia; relacionar o credo/a poética/as veredas rosianas, a individuação junguiana e a iluminação/libertação indianas; explicitar o quanto Rosa atualizou em linguagem literária e Jung em linguagem psicológica a influência religiosa indiana; e, por fim, contribuir para a fortuna crítica do escritor brasileiro Guimarães Rosa.

## Referências

BOFF, Leonardo. *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

BOFF, Leonardo. C.G. Jung e o mundo espiritual. *Gente de opinião*, Porto Velho, 14 de novembro de 2009. Disponível em: <https://www.gentedeopiniao.com.br/colunista/leonardo-boff/c-g-jung-e-o-mundo-espiritual> (Acesso em: 26 de abril de 2021).

BONOMO, Daniel. *A biblioteca alemã de Guimarães Rosa*. São Paulo, 2010. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1982-88372010000200008](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-88372010000200008) (Acesso em: 14 de maio de 2019).

BRYANT, Christopher. *Jung e o Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 1996.

DOURLEY, John Plant. *A Doença que Somos Nós: a crítica de Jung ao cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1987.

ELIADE, Mircea. *Yoga: imortalidade e Liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996.

GOHN, Carlos. A sanyasi in Brazil? The reception of one of Guimaraes Rosa's short stories by students from an Indian university. *Hispanic Horizon*, Nova Deli, Índia, v. 22, p. 76-88, 2003.

JUNG, Carl Gustav. *As Etapas da Vida Humana*. Obras Completas, v. VIII. Petrópolis: Vozes, [1930] 1984.

JUNG, Carl Gustav. *A Ioga e o Ocidente*. Obras Completas, v. XI. Petrópolis: Vozes, [1936] 1983.

JUNG, Carl Gustav. *A Índia: um mundo de sonhos*. Obras Completas, v. X/3. Petrópolis: Vozes, [1939] 1993.

JUNG, Carl Gustav. *O que a Índia nos pode ensinar*. Obras Completas, v. X/3. Petrópolis: Vozes, [1939] 1993.

JUNG, Carl Gustav. *Considerações em torno da Psicologia da Meditação Oriental*. Obras Completas, v. XI. Petrópolis: Vozes, [1943] 1983.



JUNG, Carl Gustav. *O Santo Hindu*. Obras Completas, v. XI. Petrópolis: Vozes, [1944] 1983.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental*. Obras Completas, v. XI. Petrópolis: Vozes, [1971] 1988.

JUNG, Carl Gustav. *O Espírito na Arte e na Ciência*. Obras Completas, v. XV. Petrópolis: Vozes, [1971] 1985.

JUNG, Carl Gustav. *Estudos sobre Psicologia Analítica*. Obras completas, vol. VII. Petrópolis: Vozes, [1971] 1991.

JUNG, Carl Gustav. Índia. In: *Memórias, Sonhos, Reflexões*. São Paulo: Círculo do Livro, [1961] 1990. p. 251-259.

LOUNDO, Dilip. *Individuação: filosofia como therapheia*. Palestra apresentada no Simpósio Junguiano de Juiz de Fora: diálogos interdisciplinares. UFJF/CES-JF, 2011. (palestra não publicada).

LOUNDO, Dilip. Jung, Freud e a Índia: diálogos ou conversações monológicas? In: MELO, Walter; RESENDE, Pedro Henrique Costa; SILVEIRA, Suely; HENRIQUES, Victor de Freitas; SOUZA, Emerson Albino de Freitas Souza. (Orgs.). *A Liberdade Ainda que Tardia*. Rio de Janeiro: Espaço Artaud, 2015. p. 10-25.

LOUNDO, Dilip. João Guimarães Rosa e os *Upaniṣads*: “Cara de bronze” e o “quem das coisas” da palavra poética. *Revista Brasileira*, Academia Brasileira de Letras, v. 5, n. 88, p. 89-108, 2016.

MELO, Walter; RESENDE, Pedro Henrique Costa; SILVEIRA, Suely; HENRIQUES, Vivtor de Freitas; SOUZA, Emerson Albino de Freitas Souza. (Orgs.). *A Liberdade Ainda que Tardia*. Rio de Janeiro: Espaço Artaud, 2015.

NUNES, Benedito. *O Dorso do Tigre*. São Paulo: Ed. 34, 2009.

OLIVELLE, Patrick (org.). *Samnyasa Upaniṣads: Hindu scriptures on asceticism and renunciation*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992.

ROSA, João Guimarães. Diálogos com Guimarães Rosa (Gunter Lorenz). In: *Ficção Completa*, v. I. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009a, pp. XXXI-LXV.

ROSA, João Guimarães. *Ficção Completa*, v. I. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009a.

ROSA, João Guimarães. *Ficção Completa*, v. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009b.

ROSA, João Guimarães. *João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizzari*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2003.

SAMUELS, Andrew. *Jung e os Pós-Junguianos*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

SILVA, Teresinha V. Z. *A Terceira Margem do Rio: Rosa, Jung e samnyasa*. Palestra apresentada na UFJF, 2017. (palestra não publicada)

SPERBER, Suzi. *Caos e Cosmos: leituras de Guimarães Rosa*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.



# EXPRESSIONES CULTURAIS

# O Lúdico Criativo em João Guimarães Rosa: considerações no âmbito da Psicologia Analítica

*Rafael de Santis Bastos dos Reis*

*O máximo de maturidade que um homem pode atingir é quando ele tem a seriedade que têm as crianças quando brincam.*

Nietzsche

## *Introdução*

Este trabalho é derivado de pesquisa de mestrado que realizei no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade de São Paulo (USP) entre os anos de 2017 e 2019. Na pesquisa, realizei um estudo sobre o percurso criativo do escritor mineiro João Guimarães Rosa (1908-1967), tendo como referencial teórico a Psicologia de Carl Gustav Jung (1875-1961).

O percurso criativo de Rosa, ou melhor, o que se pode acessar deste percurso, está materializado em diferentes documentos: cartas, entrevistas, cadernetas de suas viagens de pesquisa, diários, rascunhos e em sua própria obra. Deste universo de documentos selecionamos um recorte como fonte principal. Juntos, o aporte teórico da Psicologia Analítica e os registros selecionados de Rosa constituíram os dois elementos da pesquisa.

O método de trabalho consistiu na elaboração de um encontro dialógico entre esses dois elementos. Abandonando a intenção de usar a teoria psicológica como um esquema prévio para a interpretação dos registros, demos *um passo atrás*, de modo que a teoria pudesse ser

surpreendida pelo inesperado nos registros do escritor. Tal modo de proceder tem como premissa a ideia de que o objeto que se pretende conhecer, em nosso caso, o percurso criativo de Rosa, é dotado de uma dinâmica própria, uma vitalidade.

O filósofo russo Mikhail Bakhtin (2003), em *Metodologia das Ciências Humanas*, considera que o cognoscente (no caso, o pesquisador), quando olha para o objeto que deseja conhecer como uma coisa inerte e passiva, “coisa morta”, está, na verdade, olhando para uma abstração que, de antemão, ele realizou do objeto enquanto “coisa viva”. Nesta abstração, o núcleo indômito do objeto é suprimido: retirasse-lhe a vida. A exatidão do conhecimento que se produz é, deste modo, a exatidão de um conhecimento sobre um objeto mortificado.

Outro modo de conhecer seria aquele que, dialogicamente, pretende que o objeto fale de si, e desde si mesmo: “Aqui o cognoscente não faz a pergunta a si mesmo nem a um terceiro em presença da coisa morta, mas ao próprio cognoscível” (BAKHTIN, 2003, p. 394). Nesta perspectiva, o pesquisador aborda o objeto enquanto coisa viva, isto é, enquanto coisa que comporta um contínuo potencial de se revelar desconhecida e de romper com o esperado pelo pesquisador.

Tal modo de proceder está dotado do caráter de precisão que é próprio às ciências humanas: “O limite da precisão nas ciências naturais é a identidade ( $a = a$ ). Nas ciências humanas, a precisão é a superação da alteridade do alheio sem sua transformação no puramente meu” (BAKHTIN, 2003, p. 408-409). O pesquisador, neste sentido, constrói uma compreensão (que é sua) acerca de algo que é do outro e, por isso mesmo, deve cuidar para que a sua compreensão não desfigure este algo que é, originalmente, do outro. É uma compreensão que pretende *conhecer*, mas não *colonizar*.

Tais indicações coincidem com o *método sintético-construtivo* elaborado por Jung (2016a, 2016b). Com este, o psiquiatra suíço propõe que o fenômeno psíquico deve ser compreendido, antes de tudo, a partir de si mesmo e em seus próprios termos, sem ser submetido aos limites do sistema teórico que embasa o pesquisador. Com o termo “construtivo”, Jung pontua a diferença entre o seu método e métodos que ele considera redutivos. Os métodos redutivos seriam aqueles em que se realiza uma interpretação retrospectiva do fenômeno psíquico visando

chegar até um suposto evento inicial: o trauma infantil, o acontecimento recalcado etc. Sem desprezar a importância de procedimentos como esses, que buscam, na recomposição da história pessoal, elucidar o fenômeno, Jung, entretanto, toma outra via de ação: ele aborda o fenômeno em seu caráter prospectivo. Isto é, deixa que o objeto aponte sentidos possíveis à sua compreensão.

Aqui entra o procedimento que Jung denomina de *amplificação*. Segundo afirma, o seu método parte da ideia de que o objeto é “praticamente desprovido de significado quando simplesmente decomposto, mas que encerra uma plenitude de sentido ao ser confirmado e ampliado por todos os meios conscientes” (JUNG, 2016b, p. 20-21). Assim, ao invés de decompor sentidos do objeto, o método construtivo visa compor significados a partir do objeto. Para isso, toma-se o objeto que se pretende conhecer como o ponto de partida para amplificá-lo: estabelecer paralelos semânticos com outros objetos e imagens que ele evoque.

Ainda sobre a forma como Jung elabora conhecimento, podemos notar, em seus textos, que ele frequentemente opera pela via de um raciocínio abduutivo. O raciocínio abduutivo comporta as seguintes características: acolhe a alteridade; está aberto ao aparecimento do novo e inesperado; abdica da pretensão de apreender a totalidade do objeto; e aceita bem o paradoxo. Neste tipo de pensamento, procura-se horizontalizar a relação entre sujeito conhecedor e objeto do conhecimento, de modo que este não esteja passivamente submetido ao pesquisador. Além disso, a abdução possui vantagem em relação à dedução e à indução, no sentido em que, ao lado da apreensão lógico-cognitiva, assume também a imaginação, o pensamento poético e a apreensão estética como ferramentas para se conhecer o real. Por isso, o pensar abduutivo se vale de metáforas e modelos (COCCHIERI, 2015).

Deste modo, ao estudar os registros de Rosa intencionando compreender o seu percurso criativo, não empreguei categorias de compreensão predefinidas. Mas, conforme o estudo acontecia, três imagens foram suscitadas: *brincadeira*, *pacto e luta*. Isto é, segundo me pareceu, o processo criativo do escritor mineiro envolve algo de lúdico, algo de pactuação e algo de luta. Então, valendo-me, sobretudo, de um pensar abduutivo e amplificador, tomei essas três palavras-imagens como

pontos de partida para elaborações compreensivas sobre o criar rosiano. Neste trabalho, apresento parte das explorações realizadas em torno do tema do lúdico.

### *Brincar é fazer vínculo*

O brincar pode ser considerado um modo de se relacionar com a vida e com os outros. Etimologicamente, o verbo brincar vem da palavra latina *brinco* (pequeno adereço de forma anular), que deriva de *vinculum* (vínculo, atadura, laço), palavra formada pelo verbo *vincire* (atar, prender, seduzir, encantar) e o sufixo instrumental *ulum*. Com frequência, nas correspondências de Guimarães Rosa, encontramos a presença de brincadeiras: permeando a sua relação com tradutores e amigos, e também a sua relação com os acontecimentos cotidianos e com as palavras.

Vejamos um exemplo: o senhor Florduardo, pai de Rosa, foi um grande colaborador na obra do escritor, fornecendo-lhe por meio de cartas um vasto material com referências à vida no interior mineiro. Há uma série de missivas (da segunda metade da década de 1940 e da década de 1950, período em que Rosa preparava *Corpo de Baile* e *Grande Sertão*) em que o escritor solicita continuamente que seu pai lhe envie notas com memórias e informações. Em uma dessas cartas, Rosa escreve ao pai:

Estou escrevendo outros livros. Lembro-me de muitas coisas interessantes, tenho muitas notas tomadas, e muitas outras coisas eu crio ou invento, por imaginação. Mas uma expressão, cantiga ou frase, legítima, original, com força de verdade e autenticidade, que vem da origem, é como uma pedrinha de ouro, com valor enorme. Desde já, muito agradeço o que o senhor conseguir<sup>1</sup>.

Ao fim desta carta, Rosa insere um adendo destinado à sua irmã, Dora, criança à época, sugerindo que ela atuasse como ajudante do

---

1 Trecho de carta de J. G. Rosa ao seu pai, F. P. Rosa, 26/03/1947 (ROSA, 1999, p. 183).



senhor Florduardo: “Agora, especialmente, para a Dora (...). Você, aliás, podia fazer o papel de secretária, para tomar nota das coisas que encomendei, acima, ao Papai. Quer? E vá descobrindo coisas interessantes, que assim a família toda colaborará no meu próximo livro...”<sup>2</sup>. O escritor convida sua pequena irmã para participar da busca coletiva pelas “pedrinhas de ouro”, de modo que toda a família tome parte na elaboração dos livros, transformando o labor de coletar dados em um jogo cooperativo.

É também por meio de instruções e sugestões, frequentemente com ares brincantes, que em suas cartas Rosa se dirige aos tradutores de sua obra. Ao explicar ao seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri a maneira como formula uma frase polissêmica em que cada palavra deve assumir variedade de sentidos, Rosa faz comparação com o xadrez: “Tudo deve ser cacho de acordes. Como no xadrez: a jogada boa deve ter mais de uma finalidade ou causa”<sup>3</sup>. Em outra ocasião, vemos o escritor mineiro sugerindo ao seu tradutor alemão Meyer-Clason o que fazer quando estiver às voltas com uma frase de intrincada tradução: “Sempre que estiver em dúvida, jogue o sentido da frase para cima, o mais alto possível. Quase em cada frase, o ‘sovrassenso’ é avante – solução poética ou metafísica. O terra-a-terra serve só como pretexto”<sup>4</sup>.

Por meio de brincadeiras vai se tecendo o trabalho conjunto e a relação de amizade entre autor e tradutores. Podemos acompanhar nas correspondências com Bizzarri e com Meyer-Clason o escritor fazendo jogos com palavras, peças e trocadilhos. Por exemplo, ao explicar a Bizzarri o sentido da inusual palavra *visargo*, Rosa vai desmanchando-a:

‘visargo’, antes de tudo: não é uma palavra estranha, forte, mágica, cheia de dinâmica de mistério? Pode ser *feiticeiro* ou *dono de arcanos* ou *ultra-lúcido* ou tantas coisas mais. Tem de *vis* e de *Argos*. Tem de *bis* e de *agro* (*acer*, *acerbo*). Sou tentado a sugerir: um gato *bizzarri*...<sup>5</sup>.

---

2 Idem, p. 184.

3 Trecho de carta de J. G. Rosa a E. Bizzarri, Rio de Janeiro, 18/11/1963, p. 71.

4 Trecho de carta de J. G. Rosa a C. Meyer-Clason, Rio de Janeiro, 27/03/1965, p. 259.

5 Trecho de carta de J. G. Rosa a E. Bizzarri, Rio de Janeiro, 02/01/1964, p. 116.

Além de brincar com as alusões despertadas pela sonoridade da palavra visargo, Rosa insere na brincadeira o próprio nome *Bizzarri* e nisto há um duplo sentido: o som das palavras é semelhante e, com frequência, em cartas anteriores, Rosa se referira à perspicácia e à capacidade quase mágica do tradutor, qualidades felinas. A carta ainda adquire um tom engraçado, pois, além da aproximação sonora e semântica entre os nomes *visargo* e *bizzarri*, as cartas que o escritor envia ao italiano são frequentemente repletas de termos em latim – sobretudo nomes de espécies de plantas e bichos – e, aqui, Rosa acaba por transformar o próprio nome de seu tradutor em raça felina.

### *Brincar é ser/estar criança*

Consideremos agora o brincar não a partir de sua etimologia, mas partindo da tradução de um célebre fragmento de Heráclito de Éfeso: “O tempo é uma criança brincando, jogando: reinado da criança” (DK 52). Alexandre Costa (2012), tradutor e estudioso do pré-socrático em questão, diz a respeito desta sentença: “Notar o jogo πῖς/παίζων, conjugando criança e, literalmente, ‘criançando’. Em função da inexistência de um suposto verbo ‘criançar’ em nossa língua, empreguei a forma brincando” (p. 75). Costa encontrou uma solução para a tradução equivalendo “criançar” e brincar.

Pensar em uma equivalência entre o verbo brincar e o suposto verbo “criançar” alude à outra dimensão do brincar. Aqui, brincar é ser/estar criança. Se a raiz etimológica *vinculum* nos aponta o brincar enquanto ato, a ação de se vincular, temos, agora, o brincar como o estado de ser criança.

Podemos, então, perguntar: que estado é este ou qual seria uma possível definição de *criançar*? Tentemos encontrar resposta a partir de outro fragmento do próprio Heráclito: “Ludibriados são os homens no conhecimento das coisas aparentes, semelhante a Homero, que foi o mais sábio de todos os helenos. Pois ludibriaram-no meninos, a matar piolhos, falando-lhe: ‘quantas coisas vimos e catamos, largamo-las;

quantas não vimos nem pegamos, levamo-las” (HERÁCLITO, DK 56)<sup>6</sup>. Neste fragmento, que nos foi legado por Hipólito, o tema da infância comparece de maneira espirituosa: o menino é aquele que realiza o ludibrio, ao falar palavras que podem dizer mais de uma coisa, como quem brinca. Na raiz do ludibrio está a capacidade de transitar, pelas palavras, por possibilidades diversas. Também as *musas*, as divindades que na mítica grega presidem a função do *aedo*, do poeta cantor, no início da *Teogonia* de Hesíodo assim se apresentam: sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações (vv. 27-28).

As musas, representações imagéticas da atividade poética, são assim explicadas por Glória Ribeiro (2009):

nascidas da união entre Memória e Zeus, as musas herdam os poderes de seus pais. Da Memória herdam o poder de transitar no passado, no presente e no futuro – que equivale a dizer: herdam o poder de transitar entre as esferas do ser (da presença) e do não-ser (da ausência e do esquecimento). De Zeus herdam o poder supremo de presentificação. Sendo assim, as musas representam o poder supremo de presentificação do passado, do presente e do futuro. Mas é precisamente porque podem transitar livremente pelas instâncias do ser e do não-ser que as musas, e o poder que elas representam, trazem uma grande carga de ambiguidade – ou seja, o que elas dizem pode ser e não-ser ao mesmo tempo (p. 65-66).

Essa qualidade da palavra poética, isto é, a ambiguidade, a capacidade de “transitar livremente pelas instâncias do ser e do não-ser”, nos parece também uma boa definição para o verbo *criançar*. Para a criança, o sentido do mundo ainda não está dado, as coisas ainda não

---

6 Revisando as discussões clássicas que se estabeleceram em torno deste fragmento, Costa (2012) aponta que seu grande tema é o jogo entre a dimensão *aisthética* do conhecimento e a cognoscência limitada do ser humano: “O jogo entre revelação e obliteração no encontro entre os sentidos e o cosmo é o que origina tanto o elogio dos sentidos – pois eles é que efetivam o conhecimento – quanto sua recriminação por parte de Heráclito” (p. 188).

foram impregnadas pelos significados da cultura. O mundo adulto, onde há consenso sobre as coisas, onde no máximo se pode divergir do *con-senso*, não é o mundo da criança. Para a criança, as coisas acabaram de nascer: são também coisas-crianças, aberturas à significação. Por este motivo, a palavra da criança surpreende o senso dos homens, tão bem amoldados a um consensual “conhecimento das coisas aparentes”. Esta familiaridade entre o poético e o lúdico permeia a criação rosiana, como notou Martins Costa (2006): “Sempre brincando com a linha tênue e arbitrária que distingue as coisas do mundo, a escrita de Rosa quer captar o que é ambíguo e escorregadio, ignoto ou difícil de ser apreendido – a própria ‘matéria vertente’ das coisas” (p. 196).

Em um trecho do texto *Sobre a escova e a dúvida* (quarto e último prefácio<sup>7</sup> de *Tutaméia*, 1967), Guimarães Rosa narra um curioso acontecimento de infância que parece ser, a um só tempo, eco literário de vivência pessoal e explanação de uma concepção de criatividade:

*Menino, mandavam-me escovar em jejum os dentes, mal saído da cama. Eu fazia e obedecia. Sabe-se — aqui no planeta por ora tudo se processa com escassa autonomia de raciocínio. Mas, naquela ingrata época, disso eu ainda nem desconfiava. Faltavam-me o que contra ou pró a geral, obrigada escovação (...).*

*Até que a luz nasceu do absurdo.*

*De manhã, razoável não seria primeiro bochechar com água ou algo, para abolir o amargo da boca, o mingau-das-almas? E escovar, então, só depois do café com pão, renovador de detritos?*  
(ROSA, 2009, p. 151).

Na citação acima, a infância comparece como o tempo no qual os significados instituídos se apresentam e as coordenadas que regem a ordenação do mundo adulto são impostas à criança. Mas é também desde esse estado de ser, o ser criança, que tais coordenadas são postas em xeque. A “luz”, nascida do absurdo, é percebida pelo menino.

---

<sup>7</sup> Os quatro prefácios de *Tutaméia* são, ao mesmo tempo, notas autobiográficas e uma reflexão que o escritor faz sobre a criação artística de maneira geral e, de modo particular, sobre o seu próprio processo criativo.

A consciência desperta quando a *doxa*<sup>8</sup> é perturbada pelo paradoxo, e a infância é estado propício à paradoxalidade.

### *Brincar é ato divino*

A psicóloga junguiana Ana Rios (2008) pesquisou sobre como crianças de diferentes faixas etárias representam em desenhos a imagem de Deus. Em um dos experimentos, ela pedia às crianças que desenhassem *Deus fazendo algo*. Os desenhos feitos foram então classificados nas seguintes categorias: Deus brincando (26%); cuidando (22%); abençoando (18,7%); realizando milagres (12%); organizando (8,7%); criando (7,3%); sofrendo (4,7%); não sabe (0,7%). A maior parte das crianças retratou Deus brincando. Além disso, em um recorte contendo apenas o grupo das crianças mais novas (6 a 7 anos), a representação de Deus brincando foi de 52%, muito mais presente que as demais categorias.

Ou seja, segundo estas crianças, Deus é, sobretudo, um Deus que brinca. Tanto mais para as mais novas: “O Deus da metade das crianças de 6 a 7 anos da nossa pesquisa é um Deus que brinca e passeia, e, portanto, um Deus que ‘faz sentido’” (RIOS, 2008, p. 175). Rios foi feliz na escolha da expressão “faz sentido”, que coloca entre aspas precisamente para marcar que, aqui, o Deus que *tem sentido* é justamente o que *realiza sentido*, o lúdico significador:

A liberdade de brincar provê o ato criativo que caracteriza tanto a ação divina quanto a essência do humano. A brincadeira tira o homem de sua estrutura previsível e programada, com continuidades, forma e limite, abrindo a possibilidade da ruptura, para a construção do devir e do significado (RIOS, 2008, p. 173-174).

Assim, pondera a pesquisadora, a construção de sentido para a própria existência “na infância e ao longo de toda a vida, relaciona-se com a capacidade de libertar-se da concretude rígida da realidade

---

8 A palavra *doxa*, na acepção mais usual que adquiriu em língua portuguesa, é sinônimo de *opinião comum*, “conjunto de ideias e juízos generalizados e tidos como naturais por uma maioria” (ABBAGNANO, 1982, p. 699).

material e limitada, através da aquisição da função simbólica, exercitada no brincar” (RIOS, 2008, p. 174).

A ideia de um Deus lúdico ou de uma ludicidade divina no homem nos remete ao símbolo da *criança divina*, estudado por Jung a partir de sonhos e fantasias de pacientes e de achados culturais.

Jung (2016) observa que o símbolo arquetípico da criança divina é expressão imagética de certos movimentos psíquicos de natureza inconsciente: diz da força criativa em germe e da potência de reorganização psíquica, capaz de se manifestar mesmo em condições de grave desagregação egóica. Assim, a imagem da criança pode surgir tanto no curso de processos psicóticos, indicando influxos inconscientes organizativos, como também em sonhos e fantasias de qualquer pessoa, frequentemente indicando o anseio psíquico por individuação. A criança divina é a “personificação de forças vitais, que vão além do alcance limitado da nossa consciência (...) representa o mais forte e inelutável impulso do ser, isto é, o impulso de realizar-se a si mesmo” (p. 172-173).

Vejamos o aparecimento do símbolo da *criança divina* em uma expressão pictórica. As duas figuras a seguir foram retiradas do livro *Imagens do Inconsciente*, de Nise da Silveira (2015). Nelas podemos visualizar dois momentos do percurso de Olívio Fidelis, paciente que esteve internado no Centro Psiquiátrico Pedro II e que frequentou o ateliê de pintura do Museu de Imagens do Inconsciente no ano de 1967.



Figura 1: Desenho de Olívio Fidelis, feito em outubro de 1967 (SILVEIRA, 2015, p. 209).

O desenho anterior foi feito com um prego no muro do pátio do hospital. Nele vemos um homem sendo devorado por um enorme peixe. O confronto com um monstro marinho é um tema antigo e universal, que foi extensamente estudado por Jung. Diz-nos Silveira (2015):

Quando, sob o impacto de afetos intensos, o inconsciente se reativa em proporções extraordinárias, ameaçando submergir o ego consciente, não é raro que se configurem monstros nas matrizes arquetípicas de onde têm emergido figuras semelhantes no curso de milênios (p. 204).



Figura 2: Pintura (guache e grafite sobre papel) feita por Olívio Fidelis, em dezembro de 1967 (SILVEIRA, 2015, p. 216).

Essa segunda imagem é a que focalizaremos aqui. Mesmo em meio à desagregação do *eu* que, devorado, submerge *nas águas* do inconsciente, a psique conserva, ainda que em estado rudimentar, a potência de reestruturação. Nise da Silveira (2015), por diversas vezes em sua prática clínica, testemunhou a presença dessas *forças autocurativas da psique*. Forças que, desde que encontrem ambiente social propício, manifestam-se. No guache de Olívio, a criança, tal qual um Moisés, é trazida das águas.

o dinamismo de forças opostas não cessa nunca no próprio inconsciente. A tendência a sair do grande útero mar-inconsciente, a romper seu fascínio, é uma pulsão primária, inerente à vida. Ficar ali prisioneiro significa sempre uma forma de morte. Através das imagens pintadas, as forças que tendem a emergir da escuridão em busca da luz do Sol tornam-se visíveis. Uma ave retira a criança das águas e deposita em terra firme (p. 214).

O símbolo da *criança divina* pode surgir de modo espontâneo e pouco elaborado conscientemente<sup>9</sup>, como a criança trazida pela ave na pintura de Olívio, mas, também pode ser reconhecido em figuras já longamente trabalhadas pela cultura, como no difundido tema de Jesus menino. Tomemos, de Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa, um poema em que ele nos conta um sonho: Jesus criança, cansado das coisas do céu, foge escondido, descendo por um raio de Sol e vindo a encontrar o poeta em sua aldeia:

Num meio-dia de fim de Primavera  
 Tive um sonho como uma fotografia.  
 Vi Jesus Cristo descer à terra.  
 Veio pela encosta de um monte  
 Tornado outra vez menino,  
 A correr e a rolar-se pela erva  
 (...)  
 Ele é o humano que é natural,  
 Ele é o divino que sorri e que brinca.  
 E por isso é que eu sei com toda a certeza  
 Que ele é o Menino Jesus verdadeiro  
 (...)

---

9 O símbolo da *criança divina*, como é próprio da manifestação simbólica, é fluido e nem sempre se configura propriamente como criança: “o motivo da criança é extremamente mutável, assumindo todos os tipos de formas possíveis, pedra preciosa, pérola, flor, vaso, ovo dourado, quaternidade, esfera de ouro etc.” (JUNG, 2016, p. 160-1611).



A mim ensinou-me tudo.  
 Ensinou-me a olhar para as coisas.  
 Aponta-me todas as coisas que há nas flores.  
 Mostra-me como as pedras são engraçadas  
 Quando a gente as tem na mão  
 E olha devagar para elas (PESSOA, 1925, p. 6-8)<sup>10</sup>.

Camadas de significados pesam sobre as coisas. O menino Deus alivia esse peso e o poeta pode (re)aprender *tudo*. Aprende a olhar para as coisas, a olhar devagar e ver a *graça* que vigora nelas. Temos aqui um aspecto da *criança divina*: ela renova a visão ou confere ao olhar a capacidade de ver o novo<sup>11</sup>. Consideremos ainda outro aspecto: a *criança divina* se faz um convite ao lançar-se, de corpo e alma, ao novo e desconhecido. Em *Grande Sertão*, quando Riobaldo encontra o Menino<sup>12</sup>, no “porto do de-Janeiro”, é o Menino quem lhe convida a tomarem de uma canoa para atravessarem as águas até cruzar o São Francisco:

Disse que ia passear em canoa. Não pediu licença ao tio dele. Me perguntou se eu vinha. Tudo fazia com um realce de simplicidade, tanto desmentindo pressa, que a gente só podia responder que sim. Ele me deu a mão, para me ajudar a descer o barranco (ROSA, 1994, p. 138).

Gilberto Safra (2008, 00h:31) chama atenção ao fato de que o Menino dá a mão a Riobaldo, ajudando-o a *descer o barranco* e a chegar mais próximo do rio: convite ao aprofundamento. Riobaldo repara que o Menino, alheio ao jugo adulto, não pediu permissão ao tio, porém,

---

10 O menino Jesus do poeta contrapõe-se à ideia de um divino esvaziado de vitalidade. O Menino queixa-se do céu, tão conforme à igreja: “A Virgem Maria leva as tardes da eternidade a fazer meia // E o Espírito Santo coça-se com o bico // E empoleira-se nas cadeiras e suja-as // Tudo no céu é estúpido como a Igreja Católica” (PESSOA, 1925, p. 8).

11 Podemos também pensar na cena em que Miguilim (o personagem criança do conto *Campo Geral*, de *Corpo de Baile*) ganha óculos e, com espanto, descobre as minúcias do mundo.

12 Rosa emprega “M” maiúsculo algumas vezes quando se refere ao Menino.

não para alardear coragem, mas com uma coragem que se apresenta em simplicidade e “desmentindo pressa” – e a pressa, lembra Safra (2008, 00h:34), é coisa do demo, é um modo do diabo tirar o homem de seu estado natural. O Menino não quer chegar, ele quer ir. Passam-se tempos e Riobaldo, já há muito aposentado da jagunçagem, ainda revive em reminiscências o misterioso encontro:

Agora, que o senhor ouviu, perguntas faço. Por que foi que eu precisei de encontrar aquele Menino? Toleima, eu sei. Dou, de. O senhor não me responda. Mais, que coragem inteirada em peça era aquela, a dele? De Deus, do demo? (...). Mas, onde é bobice a qualquer resposta, é aí que a pergunta se pergunta. Por que foi que eu conheci aquele Menino? (ROSA, 1956, p. 147-148).

Segundo Paulo Rónai (2009), amigo e estudioso de Rosa, estes caminhos que o processo criativo faz pelos terrenos do lúdico e do religioso foram familiares ao autor mineiro, para quem “escrever tinha tanto de brincar quanto de rezar” (p. 528).

### *Brincar é adentrar o simbólico*

Em *Aletria e Hermenêutica*, o primeiro dos quatro prefácios de *Tutaméia* (ROSA, 1967), o autor mineiro ludicamente nos lembra que a língua cotidiana, que se dá sob o padrão e as normas, bem pode se converter em uma espécie de loucura:

De análogo pathos, balizando posição-limite da irrealidade existencial ou de estática angústia — e denunciando ao mesmo tempo a goma-arábica da língua cotidiana ou círculo-de-gis-de-prender-peru — será aquela do cidadão que viajava de bonde, passageiro único, em dia de chuva, e, como estivesse justo sentado debaixo de goteira, perguntou-lhe o condutor por que não trocava de lugar. Ao que, inerte, humano, inerte, ele respondeu: — ‘Trocar... com quem?’ (ROSA, 2009, p. 25).

A automação da linguagem e a rigidez de uma lógica linguística que se faz inacessível a questionamentos internos formam uma “goma-arábica”, um “círculo-de-gis-de-prender-peru”, dentro do qual o homem *são* pode se pôr a rodar. Curiosamente, algumas páginas adiante neste mesmo prefácio, que é composto de fragmentos textuais diversos, desponta a figura do louco:

Nem é nada excepcionalmente maluco o gaio descobrimento do paciente que, com ternura, Manuel Bandeira nos diz em seu livro ‘Andorinha, Andorinha’: ‘Quando o visitante do Hospício de Alienados atravessava uma sala, viu um louquinho de ouvido colado à parede, muito atento. Uma hora depois, passando na mesma sala, lá estava o homem na mesma posição. Aproximou-se dele e perguntou: ‘Que é que você está ouvindo?’ O louquinho virou-se e disse: ‘Encoste a cabeça e escute.’ O outro colou o ouvido à parede, não ouviu nada: ‘Não estou ouvindo nada.’ Então o louquinho explicou intrigado: ‘Está assim há cinco horas.’ Afinal de contas, a parede são vertiginosos átomos, soem ser. Houve já até, não sei onde ou nos Estados-Unidos, uma certa parede que irradiava, ou emitia por si ondas de sons, perturbando os rádios-ouvintes etc. O universo é cheio de silêncios bulhentos. O maluquinho podia tanto ser um cientista amador quanto um profeta aguardando se completasse séria revelação. Apenas, nós é que estamos acostumados com que as paredes é que tenham ouvidos, e não os maluquinhos (ROSA, 2009, p. 29).

Guimarães Rosa desloca a questão de seu lugar habitual: o foco é retirado do “maluquinho” e é colocado em nós, os “que estamos acostumados com que as paredes é que tenham ouvidos”, isto é, os que estamos adaptados a uma linguagem caduca e sem vida, uma língua de fórmulas prontas (vejamos que Rosa utiliza da matéria de um provérbio: *as paredes têm ouvidos*), linguagem que reflete uma expressão de vida anêmica e acanhada.

Além disso, este fragmento nos chama atenção ao fato de que não são tão estáticas como parecem as fronteiras que separam um dito

louco de um profeta ou de um cientista. Não é necessário elencar dados históricos para lembrarmos vezes em que as religiões instituídas e a ciência serviram à irracionalidade e à violência.

Pulemos agora do primeiro ao último prefácio de *Tutaméia*. Neste, encontramos o seguinte trecho, que nos parece uma transfiguração literária de reminiscência pessoal:

Desse jeito, quando eu menino, em S., e vários outros a pedradas me acoassavam: súbito surgindo colossal contra eles debandou-os o Roupalouca, sujo habitante da rua, que a bradar: — Safa, cambada, não sabem que hoje é dia de bosta e respeito!? São esdrúxulos frequentemente os que resguardam a paz e a liberdade (ROSA, 2009, p. 148).

Se a normalidade é passível de adoecer<sup>13</sup>, isto é, as normativas e ordenações implícitas ao funcionamento social podem degenerar. O louco, enquanto aquele que está algo alheio às pactuações sociais, pode nos apontar os avessos de tais pactos e nos auxiliar a ver e a criar caminhos outros. Em um mundo de violência e pedradas, o louco vem lembrar a paz e a liberdade.

O lúdico – experiência comum à infância e à loucura – é privilegiada via de acesso à dimensão simbólica do ser humano. Por meio do lúdico (e a clínica frequentemente nos mostra isso) podemos transitar com maior facilidade por tal dimensão, na qual lidamos com imagens animadas por disposições inconscientes, palavras poéticas e “anfractuosidades infra-lógicas, hiper-sensoriais”<sup>14</sup>. O recurso lúdico nos auxilia a “rodear e devassar um pouquinho o mistério cósmico, esta coisa

---

13 Podemos pensar no conceito de *normose*, que é desenvolvido por Pierre Weil, Jean-Yves Leloup e Roberto Crema (2003): “A normose pode ser definida como o conjunto de normas, conceitos, valores, estereótipos, hábitos de pensar ou de agir, que são aprovados por consenso ou pela maioria em uma determinada sociedade e que provocam sofrimento, doença e morte. Em outras palavras, é algo patogênico e letal, executado sem que os seus autores e atores tenham consciência de sua natureza patológica” (p. 22).

14 Trecho de carta de J. G. Rosa a E. Bizzarri, Rio de Janeiro, 10/12/1963, p. 105.

movente, impossível, perturbante, rebelde a qualquer lógica, que é a chamada 'realidade', que é a gente mesmo, o mundo, a vida"<sup>15</sup>.

Guimarães Rosa, sâbedor deste valor que o lúdico possui para adentrar o simbólico e para criar, amiúde brinca com as palavras, como nos conta o poeta pantaneiro Manoel de Barros, em um texto publicado no *Jornal do Brasil*, em 1967, remontando a um diálogo que tivera com o escritor de Minas:

A gente gostava de brincar sobre palavras. A gente gostava de examinar o corpo fônico das palavras. E também as significâncias e insignificâncias delas. Escute, Manoel: o tuiuiú é três vezes você: tu, uma vez; you, outra vez; e you, de novo. Ele imita que nos conhece. Não acha? E que nos procura. E que nos descobre. E que nos aponta. Parece que aponta o dedo para a gente: és tu, és tu, és tu – como quem deda. (...). Depois Rosa se referiu ao livro meu por publicar. Era o *Compêndio para uso dos pássaros*. Do que seu livro fala, Manoel, será de alpistes? E se riu. Eu respondi: é só palavra de ave e de criança<sup>16</sup>.

Para encerrarmos, vejamos dois momentos da biografia do autor mineiro em que há a presença do lúdico. O primeiro é uma cartanigma que Rosa, quando criança, escreveu à irmã:

---

15 Trecho de carta de J. G. Rosa, a C. Meyer-Clason, Rio de Janeiro, 9/2/1965, p. 238.

16 Página do *Jornal do Brasil* de 19/11/1997, em homenagem a J. G. Rosa, por ocasião dos trinta anos de sua morte.

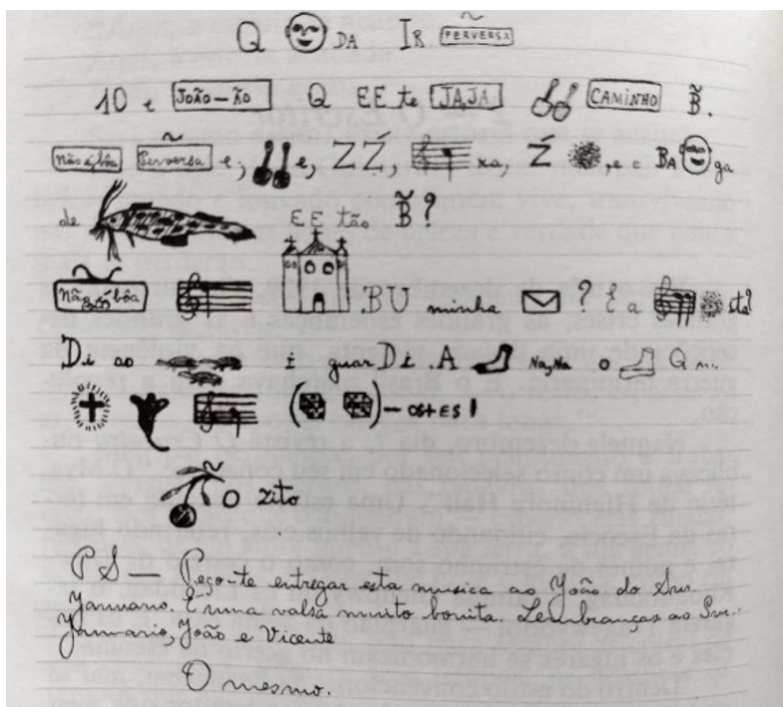


Figura 3: (Rosa, 1999, p. 70).

A carta<sup>17</sup> infelizmente não está datada. Foi conservada por anos pela avó do escritor e passada para a sua filha mais velha. O segundo momento que focalizamos é uma entrevista, que só há poucos anos veio a público<sup>18</sup>. Trata-se de entrevista concedida por Guimarães Rosa ao escritor e crítico literário alemão Walter Höllerer, para um canal de televisão independente em Berlim, no ano de 1962.

17 Eis o enigma decifrado: “Querida irmã. Desejo que estejas passando bem. Mãe e papai e Zezé, Dora, Zé Luiz e o Barriga de Peixe estão bem? Mamãe recebeu minha carta? E a revista? Dei os jabutis e guardei apenas o pequeno crucifixo... Saudades! Joãozinho. PS – Peço-te entregar esta música ao João do Snr. Januario. É uma valsa muito bonita. Lembranças ao Snr. Januario, João e Vicente. O mesmo” (ROSA, 1999, p. 70).

18 A entrevista de Rosa a Höllerer está no documentário *Outro Sertão*, de Vilela e Jacobsen (2013).

Rosa havia publicado há pouco *Primeiras Estórias*, livro de contos curtos, e Höllerer, ao fim da entrevista, comenta o fato de Rosa estar empregando um formato cada vez mais conciso de texto:

O senhor passou de um formato longo para um curto e seu texto foi se tornando cada vez mais conciso. Agradecemos muito ao senhor. E estamos muito interessados em saber como tudo vai continuar. E em saber se o senhor vai passar do conto a histórias ainda mais curtas para, no fim, escrever poesia<sup>19</sup>.

Rosa, então, lhe responde rindo: “Chegarei até o hieróglifo!”<sup>20</sup>.

Com essas duas cenas em vista, podemos traçar uma linha imaginária que vai da hieroglífica carta-enigma à resposta “Chegarei até o hieróglifo!”. Nossa linha imaginária forma um arco temporal em que o tempo da criança e o tempo do homem justapõem-se. Isto é: o tempo do originário, do contínuo criar em que nada está pronto, se realiza no âmbito do tempo do originado, em que tudo está posto e criado. Em outras palavras, é a capacidade do espanto, a abertura ao novo, a *espera* pelo inesperado e a desconfiança do que está dado, manifestando-se no mundo das coisas feitas e o renovando. Tal imagem parece-nos representativa da presença do lúdico criativo em João Guimarães Rosa.

---

19 Esta fala de Höllerer está no seguinte trecho: Vilela e Jacobsen (2013, 01h:05min).

20 Resposta de Rosa a Höllerer (VILELA e JACOBSEN, 2013, 01h:06min).

## Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- BAKHTIN, Mikhail. Metodologia das Ciências Humanas. In: *A Estética da Criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Original publicado em 1979).
- BARROS, M. Homenagem a João Guimarães Rosa, por ocasião dos 30 anos de sua morte. In: *Jornal do Brasil*, 19 de novembro de 1997.
- COCCHIERI, Tiziana. Conceito de Abdução: modalidades de raciocínio contidas no sistema lógico peirceano. In: *Clareira – Revista de Filosofia da Região Amazônica*. v. 2, n. 1, p. 75-92, 2015.
- COSTA, Alexandre. *Heráclito: Fragmentos Contextualizados*. Tradução, estudo e comentários. São Paulo: Odysseus, 2012.
- JUNG, Carl Gustav. *Fundamentos da Psicologia Analítica*. In: *Obra Completa* (v. 18/1). Petrópolis: Vozes, 2016a. (Original publicado em 1935).
- JUNG, Carl Gustav. *O método sintético ou construtivo*. In: *Obra Completa* (v. 7/1). Petrópolis: Vozes, 2016. (Original publicado em 1942).
- JUNG, Carl Gustav. *A Psicologia do Arquétipo da Criança*. In: *Obra Completa* (v. 9/1). Petrópolis: Vozes, 2016. (Original publicado em 1951).
- MARTINS COSTA, Ana Luiza. Via e viagens: a elaboração de Corpo de Baile e GSV. In: Instituto Moreira Salles. *Cadernos de Literatura Brasileira: João Guimarães Rosa*. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2006. p. 187-235.
- PESSOA, Fernando. *O Guardador de Rebanhos*. 1925. <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/pe000001.pdf> (Acesso em: 6 de outubro de 2017).
- RIBEIRO, Glória Maria Ferreira. *Material didático para a disciplina Mito e Logos*. Portal didático da Universidade Federal de São João del-Rei, 2009.



RIOS, Ana Maria Galvão. *Um Estudo Junguiano sobre a Imagem de Deus na Infância Dentro da Tradição Cristã*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

RÓNAI, Paulo. Os prefácios de Tutaméia. In: ROSA, João Guimarães. *Tutaméia (Terceiras Estórias)* [livro digital]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. (Original publicado em 1968).

ROSA, Vilma Guimarães. *Relembraimentos: João Guimarães Rosa, meu pai*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

ROSA, João Guimarães. *João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003a.

ROSA, João Guimarães. *João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor alemão Curt Meyer-Classon*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003b.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: veredas* [livro digital]. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. (Original publicado em 1956).

ROSA, João Guimarães. *Tutaméia (Terceiras Estórias)* [livro digital]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. (Original publicado em 1967).

SAFRA, Gilberto. *Seminário - Adoecimento, amizade e travessia: reflexões sobre Grande Sertão: veredas*. [filme-DVD]. São Paulo: Sobornost, 2008.

SILVEIRA, Nise. *Imagens do Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2015. (Original publicado em 1981).

VILELA, Soraia; JACOBSEN, Adriana. *Outro Sertão* [Documentário-filme]. Brasil: Instituto Marlin Azul; Galpão Produções, 2013.

WEIL, Pierre; LELOUP, Jean-Yves; CREMA, Roberto. *Normose: a patologia da normalidade*. Campinas: Verus Editora, 2003.



# O Livro como Obra de Arte e o Caso Singular d'O Livro Vermelho de C.G. Jung

Larissa Kouzmin-Korovaeff

*Há bons livros, livros quaisquer e livros ruins. Entre os bons, há os que são honestos, inspiradores, emocionantes, proféticos, edificantes. Mas na minha língua há outra categoria, a dos livros-ha! Os livros-ha! são aqueles que determinam, na consciência do leitor, uma mudança profunda. Eles dilatam a sua sensibilidade de tal maneira que ele se põe a olhar os objetos mais familiares como se os observasse pela primeira vez. Os livros-ha! galvanizam. Atingem o centro nervoso do ser, e o leitor recebe um choque quase físico.*

Vernon Proxton

Nos primeiros anos do novo milênio, enquanto o mundo discutia o futuro (in)certo do livro impresso face ao advento do livro digital, foi publicado em 2009, *O Livro Vermelho (LV)* de Carl Gustav Jung. O confronto face ao contexto contemporâneo de desvalia no qual a obra emerge – contexto tecido com questões que colocam em xeque a permanência do livro em nossa cultura tal qual o conhecemos, chegando até mesmo à anunciação de seu fim – realça sua aura<sup>1</sup> de coisa rara, revalidando com isso o potencial do livro como obra de arte e o valor do que acreditamos ser o mais significativo objeto da cultura ocidental.

---

<sup>1</sup> Aura, segundo o conceito benjaminiano, designa os elementos únicos de uma obra de arte original. Para Walter Benjamin, a *aura* relaciona-se à autenticidade, à existência única de uma obra de arte (BENJAMIN, 2012). Estamos nos referindo ao livro original e único, que na ocasião da publicação a partir do *fac-símile* foi exposto em diversos museus.

Com aparência de livro raro e precioso, o *LV* remete-nos imediatamente à estética dos manuscritos medievais iluminados. Trata-se de uma edição *fac-similar* com formato de livro de mesa<sup>2</sup> fidedigna ao original – um exemplar único. Caracteriza-se por uma composição artística de elementos linguísticos e visuais por meio dos quais a narrativa manuscrita em caligrafia<sup>3</sup> gótica e pinturas de capitulares e iluminuras de grande densidade simbólica contam-nos, essencialmente, a história de um homem que vai ao encontro de sua alma. A paleta revela um colorista. Um Jung surpreendente – o artista e o poeta desvelam-se no conjunto da obra:

Realmente, com sua aparência originalíssima, seu formato em pergaminho e suas ilustrações medievais inseridas em formato de iluminuras, o *Livro Vermelho* não encontra similares na literatura contemporânea (...). Escrevendo cuidadosamente em letra gótica<sup>4</sup>, Jung deu às palavras características especiais, quase como se fossem pequenos desenhos. Nos inícios dos capítulos ornamentou as letras maiúsculas com significativas iluminuras, à moda medieval. As próprias ilustrações seguem o modo da têmpera, maneira de ilustrar das ilustrações que ornamentavam os altares medievais antes do advento da técnica óleo sobre tela (BOECHAT, 2014, p. 46).

---

2 30cm x 40cm, lombada com 10,5cm e pesando 4kg.

3 Conhecida como “a arte da bela escrita”, conforme descreve Gabriela Irigoyen – artista plástica internacionalmente reconhecida que se dedica à encadernação artística –, a caligrafia é vista pelo senso comum como coisa antiga e ultrapassada. No entanto, trata-se de um tema antigo que remonta às origens da escrita e da nossa sociedade grafocêntrica. Na contemporaneidade, em meio à desmaterialização da escrita e dos meios impressos, a caligrafia ressurgiu pela arte que a redimensiona ao se apropriar do ato e do gesto de escrever como elemento estético e não apenas funcional.

4 Escrita ou letra gótica é o nome pelo qual é chamada o tipo de letra angulosa e com linhas quebradas originada entre os séculos XII e XIII. Usada na Europa Ocidental até cerca de 1500. Tal estilo caligráfico e tipográfico continuou a ser utilizado na língua dinamarquesa até 1875, e em países de língua alemã até o século XX. A Bíblia de Gutenberg – primeiro incunábulo da Europa Ocidental – foi impressa em tipos góticos.

O manuscrito foi apontado pelo autor como pedra angular de sua Psicologia. A primeira referência pública quanto à existência de obra inédita, que continha essencialmente a gênese da Psicologia Analítica, deu-se em 1961, com a publicação de *Memórias, Sonhos e Reflexões*, Jung (2016) descreve, então, a maneira pela qual, por meio de uma experimentação psíquica a que se propôs, desdobra-se o processo criativo<sup>5</sup> de suas mandalas e pinturas<sup>6</sup>, resultando na criação do *LV* como registro e produto do processo, sobretudo, como caldo de cultivo das premissas segundo as quais elaborou o cerne de sua Psicologia. A partir dessa revelação primária – insuficiente para dar conta da totalidade da obra e do lugar fundamental que ocupa no desenvolvimento de Jung –, muito se especulou a respeito na literatura secundária. A obra, todavia (escrita e reescrita entre 1913 e 1929, inacabada), permaneceu indisponível. Entre a concepção, a gaveta de seu autor e, postumamente, o cofre de um banco com condições de conservação e segurança máximas, atravessou o século XX em sigilo, de modo que não se esperava por tal publicação tardia.

Segundo Ulrich Hoerni (2017), presidente da Fundação para as Obras de C.G. Jung, houve muitas deliberações e pesquisas para se chegar a uma conclusão quanto a qual seria o desejo de Jung a respeito da publicação e foram muitas as controvérsias. Circunscrever qual seria o público em potencial e, por consequência, definir os critérios da edição, representou também um grande desafio. Leitores profissionais de obras sobre a história da Psicologia? O leitor em geral? Pessoas visualmente receptivas orientadas para as imagens? Amantes das caligrafias? Colecionadores de belos livros? Essas eram perguntas necessárias, pois, “até a aparência física do precioso original parecia conter uma mensagem” (HOERNI, 2017, p. IX). Por fim, a editora W.W. Norton propôs uma edição *fac-símile* completa que respeitava e mantinha integralmente as múltiplas facetas da obra, contemplando assim os diferentes

---

5 Fayga Ostrower em *Criatividade e Processos de Criação* (2014) define processo criativo como processo formador, ordenador e configurador, por meio do qual se realiza o potencial criador inerente ao homem.

6 Obras visuais que permaneceram desconhecidas e anônimas até a publicação do *LV*.

tipos de público que, potencialmente, se interessariam pelo livro. A decisão foi brilhante e, o que viria a ser edição, publicação e lançamento de obra literária, amplia-se, ainda, para exposição de livro como obra de arte em diversos museus internacionais: Museu Rubin em Nova York; Library of the Congress, em Washington; Museu Rietberg, de Zurique, na Suíça; e, na 55ª edição da Bienal de Veneza (2013), o *LV* conquistou um lugar de destaque ao abrir a exposição, ocupando todo o pavilhão central dedicado à Arte *Outsider* (BOECHAT, 2014). No Brasil, por ocasião do lançamento, o Departamento de Psicologia da Universidade de São Paulo organizou um evento – *Exposição Itinerante d’O Livro Vermelho de Jung* –, onde o original do livro seria exibido pela primeira vez entre nós. E a natureza dos eventos realizados suscitou a seguinte questão: Seria tal livro uma obra de arte para que se falasse em exposição? (SOUZA, 2015).

A questão ainda vigora, pois, entre leigos, especialistas ou leitores, a recepção estética à obra sobrepõe-se à recepção científica ou literária. Invariavelmente – para os que esperavam pela oportunidade de vê-lo ou, ainda, para os poucos que já haviam tido alguns vislumbres atormentadores –, perplexidade é a palavra que define a experiência de estar diante da obra, pois o espanto diante de uma perspectiva tão original e radical, que concatena fundamentalmente a obra visual de Jung com sua obra científica, produz uma ruptura, uma virada no pensamento tão intensa, que leva psicólogos, pesquisadores, historiadores, artistas etc., a refletirem a respeito de suas crenças e concepções (HILLMAN e SHAMDASANI, 2016). A irrupção do campo da arte quebra com o modelo psicológico racional reducionista. A inserção de técnicas expressivas em suas práticas adquire outro significado. Toda a obra de Jung e a constituição de sua Psicologia, que se fez pela ordem do simbólico, são vistas sob outra luz. Surpreendentemente, sem teorias, a estética da obra e seu processo de criação saltam aos olhos. Naturalmente, percebe-se que o *LV* é um livro que não é um livro, o que equivale a dizer que, embora pertencente à categoria livro, há algo a mais que desconcerta o senso comum.

## O livro como obra de arte

Acontece que há, na categoria livro, espécies que de fato circulam em outra hierarquia – a de obra de arte. Em um primeiro momento, são os livros raros, preciosos ou únicos qualificados no sentido *lato*, como obra rara ou livro raro. E, ainda, originários do campo da arte, há os *livres de peintre, livres d’art e os livres d’artiste*. Todavia, diferentemente do livro raro que conquista o *status* de obra arte, *a posteriori*, por não ter sido concebido com tal pretensão, esses modelos já nascem com tal *status*, visto serem, *a priori*, produtos de uma categoria artística que tem como objeto e campo o livro. Essa é a razão pela qual, segundo Veneroso (2017), o estudo de livros de artista e de livros considerados raros dá-se separadamente. No entanto, embora o tema seja controverso, as aproximações entre livros raros e livros de artista terminam, em geral, por circunscrever o livro de artista também como livro raro. Ademais, a pertença compartilhada entre as mesmas categorias – livro e obra de arte – naturalmente os coloca em diálogo devido à história da gênese do livro e da escrita, e às relações entre palavras e imagens, pois, em geral, nessas espécies, em vez de se dar uma relação hierárquica como costuma ocorrer entre texto e ilustração nos livros comuns, há uma equivalência entre imagem e texto, como era em nossos primeiros livros:

É interessante notar que livros de artista têm se tornado, com frequência, livros raros. Assim, o Setor de Obras Especiais da Biblioteca pode ser considerado um lugar adequado para a guarda e a exibição de livros de artista, já que ali eles se encontram em diálogo com livros especiais e raros (...) dos quais eles se aproximam (VENEROSO, 2017, p. 189).

Considerando, então, em sentido *lato*, que o conceito de raro é norteador à matéria, vamos circunscrevê-lo para delimitar quais são os critérios de validação de um livro como obra de arte e, assim, possivelmente, qualificar *O Livro Vermelho* como tal. Ana Virgínia Pinheiro (1986), face à dificuldade de uma avaliação crítica adequada entre os próprios responsáveis em catalogar obras raras, publicou *Que É Livro*

*Raro?* A obra – fruto de seu estudo e experiência no campo – é a principal referência bibliográfica do assunto no Brasil e propõe critérios norteadores aceitos universalmente a fim de identificar a obra que seja rara. A autora ressalta, inicialmente, que há um equívoco generalizado pelo senso comum, inclusive entre bibliotecários, de que livro raro é sinônimo de velho e antigo. Do mesmo modo, a antiguidade de uma obra não caracteriza sua raridade, assim como uma publicação contemporânea pode apresentar atributos que a qualificam como obra rara. Ademais, é necessário diferenciar, em linhas gerais, os conceitos *raro*, *precioso* e *único*, circunscritos à ideia de raridade na categoria livro. De acordo com a referida autora, o conceito de *raro* é reconhecido pelo senso comum, em qualquer lugar, pela dificuldade de ser encontrado – de que há pouco, que não abunda, que é pouco frequente, incomum, invulgar, extraordinário –, o conceito de *único* refere-se obviamente ao exemplar hipoteticamente único, conhecido ou documentado, pois nunca se sabe de fato se tal exemplar é realmente o único existente e o conceito de *precioso* designa algo a que se atribui grande valor e estima, por isso possui caráter mais pessoal.

A fim de circunscrever tais atributos, devem-se considerar os seguintes tópicos: limite histórico, aspectos bibliográficos, valor cultural, pesquisa bibliográfica e características do exemplar. Cada um desses critérios contempla aspectos específicos da obra e do contexto histórico no qual ela está inserida. Com base nas premissas apresentadas, circunscrevemos três referências que coadunam para a fundamentação do livro em questão como livro raro, precioso e único:

- a) Aspectos bibliográficos dos volumes produzidos de modo artesanal, independentemente de sua datação – identificados na natureza e nos materiais utilizados na criação do *LV* – como pergaminho, encadernação luxuosa e original, tintas, assim como nas ilustrações e iluminuras criadas com técnicas artesanais de têmpera e aquarela;
- b) Pesquisa bibliográfica a partir da unicidade e raridade da obra que se apresenta originalmente como livro único, no caso em questão, um exemplar único, bem como a preciosidade e celebridade contidas na obra que a tornam atrativa e procurada por bibliófilos e/ou para estudo e pesquisa de eruditos;



- c) O valor cultural da obra, reconhecido na publicação e edição especial a partir do *fac-símile* do livro único e original, e no reconhecimento póstumo como eixo central para a compreensão da obra de C.G. Jung e da gênese da Psicologia Analítica, tratados à luz da época em que foram pensados e escritos, tornando-o, com isso, obra científica de referência datada do período de ascensão daquela ciência.

Para alcançar o *status* de raridade, a obra deve atender pelo menos a um dos requisitos elencados, ressaltando-se que algumas obras atendem a vários requisitos ao mesmo tempo. Todavia, Pinheiro (1986) aponta como fator preponderante na determinação de raridade da obra a sua importância intrínseca, isto é, o quão importante o livro é considerado na sua área. Ademais, conforme sublinha Rocha (2008), as obras consideradas raras são contempladas pelas políticas públicas de preservação de patrimônio cultural, com isso passando a figurar, independentemente de sua aparência ou estilo, na categoria de obra de arte.

### *O livro raro e O Livro Vermelho de C.G. Jung*

Dentre as espécies de livros que, reconhecidamente, transitam na categoria de obra de arte – livros raros e livros de artista – o manuscrito medieval iluminado é, por excelência, o modelo que habita nosso imaginário. Ademais, a estética formal do LV vai ao seu encontro. O códice desenvolveu-se gradualmente no medievo entre os séculos I e XV de nossa era, quando o livro tal qual o concebemos hoje – folhas agrupadas entre capas mais resistentes –, adquire sua forma, estrutura, valor simbólico e cultural. Acontece que a elaboração de uma arte deslumbrante – a caligrafia –, ornada de maravilhosas iluminuras – do latim, *illuminatio*, *illuminare* ou *illuminator* – valoriza sobremaneira esses nossos primeiros livros, distinguindo-os dos demais. Para Faillace (2016), a iluminura é, por excelência, uma arte monástica, considerada como uma das quatro invenções artísticas da Idade Média, assim como o vitral, o retábulo e a xilogravura, pois, ao contrário do afresco e do mosaico, que foram herdados da antiguidade pagã e adaptados ao culto cristão,

seu desenvolvimento artístico deu-se entre os cristãos, no interior dos mosteiros onde os manuscritos eram produzidos e “iluminados” em silêncio e oração. Segundo Martins (1957), mais do que um simples trabalho de ordem material, a cópia de manuscritos assumia foros de exercício espiritual, de forma que tal expressão artística, *a priori*, não fora produzida com nenhum propósito mundano e, tampouco, estava endereçada aos olhos da multidão. Havia, antes, um propósito decorativo e devocional. Assim sendo, o desígnio sagrado de tal arte consistia em adornar os altares e tornar seus livros sagrados belos para os olhos de Deus. O trabalho de feitura de um manuscrito, além de extremamente especializado e colaborativo, demandava tempo, pois, além da transcrição do texto e ornamentação do mesmo, havia o preparo inicial da matéria-prima para o suporte e, na última fase, era preciso reunir os cadernos para encaderná-los (MARTINS, 1957). Algumas dessas obras consumiam a vida toda de um monge para serem realizadas e, ainda assim, por vezes, ficavam inacabadas.

todo mosteiro possuía um *scriptorium*. Lá era o lugar onde eram copiados, decorados e encadernados os manuscritos. (...) uma divisão rigorosa do trabalho e uma organização sem falhas regem o nascimento dos manuscritos. Para a formação de um escriba (por exemplo), eram considerados necessários, pelo menos, sete anos de aprendizado com um mestre-artesão (GEORGES, 2008, p. 154).

Com o desenvolvimento das iluminuras, a linguagem pictórica refinou-se de tal forma que adquiriu uma identidade e luz próprias, constituindo, assim, um capítulo à parte na história da arte, alcançando ápices de excelência pictórica, chegando a dar nascimento à pintura moderna (MARTINS, 1957, p. 112).

E por que Jung teria decidido fazer seu livro precioso com tal aparência?

Evidentemente, só podemos tecer conjecturas. Um dos aspectos que nos parece preponderante para tal escolha é circunscrever o tema central do livro. Para Shamdasani (2017), trata-se do encontro de Jung com sua alma e a criação de uma cosmologia individual por meio da

qual se busca o renascimento de Deus. Isso remete-nos ao valor cultural e simbólico do livro no seio da cultura cristã e ao nascimento das iluminuras junto ao propósito de embelezar o livro, tornando-o assim um objeto precioso, sagrado e de grande valor. Sabemos, segundo o próprio Jung, que a criação e elaboração do *LV* levou 16 anos, ao longo dos quais ele trabalhou em segredo, na solidão e no silêncio (JUNG, 2016) e, ainda que tenha pensado efetivamente em publicar o *LV*, a verdade é que nunca deu os passos necessários. Inclusive, segundo Hoerni (2017), Jung declarou, em 1957, que os *Livros Negros* e *O Livro Vermelho* eram registros autobiográficos que ele não queria publicados em suas *Obra Completa*:

Sempre soube que as experiências continham coisas preciosas e foi por isso que nada de melhor soube fazer que as traduzir num livro 'precioso', isto é, de grande valor, e representar em pinturas tão fiéis quanto possível as imagens que reapareciam enquanto eu as descrevia. (...) a despeito de ser um enorme trabalho e de alguns desvios, permaneci fiel a ele (JUNG, 2016, p. 221).

Outro aspecto relevante é o interesse que Jung nutria pela história e cultura da Idade Média. Ele acreditava que a humanidade precisava resgatar algo que ficara mal resolvido com o medievo e sentia, conforme descrito na última página do *Liber Secundus*, que ele próprio tinha algo a encontrar ali: "Eu tenho de recuperar um pedaço da Idade Média em mim" (JUNG, 2017, p. 221). Ao que parece, o encontro com um tratado alquímico chinês – *O Segredo da Flor de Ouro*<sup>7</sup> – promoveu tal resgate, pois, conforme Jung descreve em seus *Estudos Alquímicos*

---

7 O livro revelado ao Ocidente em 1929 provém de um círculo esotérico da China. Foi transmitido oralmente durante muito tempo e, depois, através de manuscritos. A primeira impressão foi editada por Liu Hua Yang em 1794. Posteriormente, em 1921, alguém sob o pseudônimo de Hui Dschen Dsi (aquele que se tornou consciente da verdade) imprimiu uma tiragem de mil exemplares que foi distribuída a um pequeno círculo de pessoas que, segundo o editor, eram capazes de compreender as questões expostas no livro. A tradução de Richard Wilhelm e Jung provém dessa edição.

(2003), por meio de tal obra conseguiu encontrar a via correta que estabelecia a ponte histórica entre a Gnose – cuja origem está localizada historicamente nos primeiros anos do medievo – e os processos do inconsciente coletivo que podiam ser observados no homem contemporâneo. Ao encontrar fundamentos convergentes aos seus pressupostos, ele pode publicar alguns dos resultados essenciais de sua pesquisa, que culminaram com a elaboração científica do processo de individuação e sua comparação histórica e intercultural. Assim sendo, e ainda que *a posteriori*, faz sentido que seu livro precioso trouxesse tal estética para o contemporâneo. A propósito, a obra aproxima-se, em muitas de suas partes, de um manuscrito alquímico medieval.

Seja como for, quando Jung decidiu-se a criar o que viria a ser seu livro precioso, selecionou as técnicas mais tradicionais e sofisticadas com o intento de dar conta da estética pretendida – a dos manuscritos iluminados. Seu comprometimento e engajamento criativo fazem-se notar pela diversidade de competências que precisou desenvolver para, *sozinho*, dar conta de produzir uma espécie correlata do modelo que o inspirara – haja vista que, no final da Idade Média, uma equipe de especialistas dividia o labor, intenso e prolongado, necessário para iluminar um manuscrito. Todavia, Jung tornou-se, ele mesmo, escriba, rubricador, ilustrador e iluminador. *O Livro Vermelho*, afinal, conforme descrito por Shamdasani (2017), é um *corpus* manuscrito inacabado.

Inserido em um *in-fólio* feito de pergaminho e encadernado em couro vermelho, está organizado como uma iluminura medieval, caligrafada e encabeçada por uma tábua de abreviações. O texto manuscrito traz uma expressão em si: mais do que expressar os signos da linguagem, traz o gesto em sua composição, pois, no ato de escrever, o gesto capturado entra em jogo com a arte, ao desdobrar-se em texturas que além da experiência visual sugerem experiências táteis. Inclui narrativas, diálogos, orações, sermões de cunho metafórico ou mitológico, encantações, além das pinturas – iluminuras, iniciais historiadas (decoradas ou iluminadas) e mandalas – em guache, aquarela e têmpera, formando um conjunto de elementos linguísticos e visuais, no qual cada um pode ser visto também de forma independente (HOERNI, FISCHER e KAUFMANN, 2017).

Se, por um lado, o livro em questão vai ao encontro da estética de um manuscrito medieval iluminado, apresentando-se na contemporaneidade com atributos que o qualificam como livro raro, precioso e único, por outro lado, o processo de criação do *LV* rompe com o paradigma de feitura do livro através de um processo colaborativo e especializado em vigor desde o medievo. Essa mudança de paradigma veio a ser um dos principais pressupostos do campo do livro de artista que recolocou na história o livro como obra de arte. Para alcançar, nesse âmbito, a grandeza do feito de Jung e apreender o *LV* como obra de arte singular, é preciso compreender a matéria.

O livro, tradicionalmente, sempre foi e ainda é fruto de um trabalho colaborativo e altamente especializado entre as cadeias criativa e produtiva: “Nós, ao examinarmos a grande literatura do mundo devemos fazer uma pergunta: quem realmente fez os livros?” (LYONS, 2011, p. 11). Conforme aponta Ulisses Cárrión (2011), um escritor, ao contrário da opinião popular, não escreve livros; um escritor escreve textos. Todavia, ao início do século XX, grandes pintores do modernismo – Toulouse-Lautrec, Matisse, Miró, Chagall, Rouault, Max Ernest, Picasso, entre tantos outros –, por iniciativa, sobretudo, de editores franceses, entre os quais se destaca o também *marchand* Ambroise Vollard, passaram a trabalhar no livro utilizando as mais variadas técnicas. Assim, inaugura-se no âmbito da arte moderna o *livre d’art*, *livre de peintre* e o *livre d’artist*, em que a imagem ou se bastava a si própria ou concorria em pé de igualdade com o texto (ARAÚJO, 2008). Tal fórmula surgiu na contramão da crescente massificação do processo de feitura do livro, resgatando assim a arte de fazer livros com arte. Acontece que ao apropriar-se do livro e incorporá-lo em seu fazer artístico ou teórico, o livro, devido às especificidades de sua forma, matéria-prima e plasticidade, passou a fazer parte, naturalmente, do repertório do artista. Para Carrión (2011):

aqui começa a nova arte de fazer livros. Na velha arte o escritor não se julga responsável pelo livro. Ele escreve o texto. O resto é feito pelos empregados, os artesãos, os trabalhadores, os outros. Na nova arte o escritor assume a responsabilidade pelo processo inteiro. Na velha arte o escritor escreve textos, na nova arte, o escritor faz livros (p. 14).

Com essa nova arte de fazer livros instaurou-se o campo do livro do artista, reconhecido como categoria artística no âmbito da arte contemporânea, em seu sentido *stricto*, com a arte conceitual. No entanto, é preciso sublinhar que a maioria dos movimentos artísticos do século XX, de alguma forma, tem um vínculo com o livro, pois, seu potencial como objeto plástico, intermediático e híbrido, junto às camadas de relação espaço-temporal que sugere e o campo de presença e encontro que instaura, engendram uma relação processual *sui generis* tornando-o campo de excelência para processos de criação no que tange busca e experimentação – tanto dos materiais e técnicas quanto ao estudar a si mesmo na criação. Portanto, em seu sentido *lato*:

“Livro de Artista” é entendido como um campo de atuação artística (uma categoria) e, simultaneamente, como o produto desse campo, um resultado quase específico das artes visuais. Dentro de tal campo, experiencial e relacional entre obra e artista, há diversas qualificações para distinguir o produto específico que se forma, tais quais: livro de artista, livro-objeto, arte-livro, livro-poema, poema-livro, livro-ilustrado, livro-obra, livro-processo – dentre outras variantes (SILVEIRA, 2008, p. 47).

### *O Livro Vermelho de C.G. Jung e o campo do livro de artista*

Como registro e produto, *O Livro Vermelho* de C.G. Jung é originário de um processo de autoexperimentação psíquica a que Jung se propôs em meio a um contexto de crise, ruptura e indefinições. Ao ser confrontado intensamente por um fluxo de imagens que emergiam de seu inconsciente, ele se decide a acolher tais visões, concedendo-lhes voz, forma e sentido, ao registrá-las em diários que nomeou de *Livros Negros* (JUNG, 2016):

Desde o início concebera esse confronto com o inconsciente como uma experiência científica sobre mim mesmo em cujo resultado eu estava vitalmente interessado. (...). Eu anotava

minhas fantasias na medida do possível e me esforçava também por exprimir as condições psíquicas sob as quais apareciam (p. 84).

Naturalmente, à medida que entrava em contato com suas fantasias, além de registrá-las, passou a sentir necessidade de elaborá-las esteticamente<sup>8</sup>. Com isso deu-se conta de que, ao deixá-las virem à tona e dar-lhes forma e voz, ou seja, na medida em que conseguia expressá-las, dialogar e entender com elas, levando-as a sério e trazendo-as para o âmbito da consciência, readquiria paz interior. Apreendeu, então, “o quanto era salutar, do ponto de vista terapêutico, trazer à tona as imagens que residem por trás das emoções” (JUNG, 2016, p. 183). A propósito de tal feito, em dado momento ele se questiona:

“Mas afinal, o que estou fazendo? Certamente nada disso tem a ver com ciência. Então do que se trata?” Uma voz disse em mim: “O que fazes é arte”. Fiquei profundamente surpreso (...). Naturalmente o que eu fazia não era ciência. Então o que poderia ser, senão arte?” (p. 183).

Entre ponderações e resistências quanto à natureza artística da obra, ele termina por considerar que seu intento não chegara a bom termo. Sentia ainda a necessidade de “traduzir” o que havia produzido. Concentrou-se então no que lhe era indispensável: a compreensão e elaboração de conclusões concretas a respeito dos acontecimentos apreendidos. Jung reconhece, todavia, que tal elaboração estética foi o caminho através do qual se deu conta do que realmente importava – a responsabilidade ética com que deveria conduzir o trato com tais imagens (JUNG, 2016). E de que outra forma poder-se-ia acolher, confrontar, dialogar, elaborar e, sobretudo, *realizar* tais imagens, naturalmente virtuais e inconsistentes, não fora através da representação visual, isto é, trazendo-as do plano das ideias para o plano material? Daí se compreende a necessidade sentida por Jung de elaborá-las esteticamente, objetivando-as de modo que pudessem ser vistas e confrontadas. E como

---

8 Elaboração estética é a maneira pela qual Jung refere-se ao processo de elaborar plasticamente tais imagens.

compreendê-las cientificamente sem o concurso de uma linguagem que não fora conceitual? A forma literária, metafórica e simbólica dá-se como resposta, integrando, no seio do *Liber Novus*, texto e imagem.

Evidente que a obra em questão, no rigor do sentido *strictu*, não encontra correspondência com o objeto específico que se inscreve a partir da arte conceitual, da mesma forma que não é de fato um manuscrito medieval. Entretanto, nas experimentações criativas de Jung havia uma tônica contemporânea – o entrelaçamento de experimentações artísticas e psicológicas com escrita literária – por meio da qual cartografou seu espaço interior valendo-se tanto da palavra como da imagem (HOERNI, FISCHER e KAUFMANN, 2017). Podemos, portanto, considerar a plasticidade da matéria-livro como campo de sua atuação artística e o registro do processo – um ensaio de Psicologia em formato literário – foi o que resultou no seu *O Livro Vermelho*.

Foi com engajamento criativo e percepção de si no ato criador, fatores segundo os quais Ostrower (2014) distingue a criatividade humana, que Jung trilhou o caminho do artista moderno, aquele que descobre o modo de ser e de fazer, fazendo e vindo a ser. À medida que buscava recursos que fossem capazes de expressar suas impressões internas com a qualidade pictórica que idealizara, desenvolveu seus próprios métodos, técnicas e materiais, ora inventando ora inovando o que lhe era conhecido. Foi assim que adquiriu sua *expertise* autodidata e cumpriu seu propósito – pelo viés da experimentação (HOERNI, FISCHER e KAUFMANN, 2017): “A variedade de estilos empregados no *Liber Novus* não trai sua autenticidade, antes comprova a dimensão da experimentação, livre sim, mas integralmente comprometida em encontrar sua própria expressão” (p. 232).

Não foi raro em sua experiência, conforme ele mesmo diz (JUNG, 2016), apenas a visada e a forma como se relacionou com a matriz da imaginação criadora, mas também o adjetivo que tal experiência imprimiu a sua obra, configurando-a em uma poética singular. E, ainda que não fora seu propósito, fato é que o resultado estético da obra exerce um grande atrativo.



## Referências

- ARAÚJO, Emanuel. *A Construção do Livro*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2008.
- BENJAMIN, Walter. *A Obra de Arte na Época de sua Reprodutibilidade Técnica*. Porto Alegre: Zouk, 2012.
- BOECHAT, Walter. *O Livro Vermelho de Jung: jornada para profundidades desconhecidas*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- CARRIÓN, Ulises. *A Nova Arte de Fazer Livros*. Belo Horizonte: C/Arte, 2011.
- CASTLEMAN, Riva. *A Century of Artists Books*. The Museum of Modern Art: Distributed by H.N. Abrams, 1994.
- FAILLACE, Vera Lúcia Miranda. *Catálogo dos Livros de Horas da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.
- GEORGES, Jean. *Escrita: memória dos homens*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.
- HILLMAN, James; SHAMDASANI, Sonu. *Lamento dos Mortos: a psicologia depois de O Livro Vermelho de Jung*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- HOERNI, Ulrich. Prefácio. In: *O Livro Vermelho de C.G. Jung* (edição sem ilustrações). Petrópolis: Vozes, 2017. p. XII-XIV.
- HOERNI, Ulrich; FISCHER, Thomas; KAUFMANN, Bettina. C.G. Jung e a arte moderna. In: *A Arte de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 21-34.
- IRIGOYEN, Gabriela. Artigo-portifólio "Cláudio Gil". *Revista Gráfica*, n. 75/76, p. 3073, 2012.
- JUNG, Carl Gustav. *Estudos Alquímicos*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- JUNG, Carl Gustav. *Memórias, Sonhos e Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- JUNG, Carl Gustav. *O Livro Vermelho de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- MARTINS, Wilson. *A Palavra Escrita: história do livro, da imprensa e da biblioteca*. São Paulo: Anhembi, 1957.

ROCHA, Christiana Arruda Lee. *O Livro como Obra-de-Arte: critérios teóricos para conservação de obras raras*. Rio de Janeiro: Unesa, 2008.

OSTROWER, Fayga. *Criatividade e Processos de Criação*. Petrópolis: Vozes, 1997.

PROXTON, Veron. Introdução. In: OUKNIN, Marc-Alain. *Biblioterapia*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 11-27.

PINHEIRO, Ana Virgínia Teixeira da Paz. *Que É Livro Raro? Uma metodologia para o estabelecimento de critérios de raridade bibliográfica*. Rio de Janeiro: Presença, 1989.

SHAMDASANI, Sonu. Introdução. In: *O Livro Vermelho de C.G. Jung* (edição sem ilustrações). Petrópolis: Vozes, 2017. p. 1-86.

SILVEIRA, Paulo. *A Página Violada: da ternura à injúria na construção de livros de artista*. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

VENEROSO, Maria do Carmo Freitas. Livros de artista e livros raros: aproximações. *Perspectivas em Ciência da Informação*, v. 22, número especial, p. 185-198, 2017.

# Corpo, Imagem e Persuasão no Barroco Mineiro<sup>1</sup>

*Glória Maria Ferreira Ribeiro*

## *Introdução*

O barroco no Brasil se mostra como uma expressão artística fundamentalmente religiosa. No edifício religioso, encontramos a manifestação mais contundente desse tipo de arte. As igrejas barrocas se mostram, da portada à nave central, adornadas por uma miríade de volutas que se contorcem formando flores ou espirais nas quais é imprescindível a presença de anjos de olhos amendoados; simbolicamente nesses ornatos, celebra-se a presença do sagrado. Celebra-se a experiência daquilo que escapa a toda tentativa de conhecimento racional, que ultrapassa todas as categorias do entendimento humano. Segundo Otto (2007), o sagrado é “o incompreensível e inconcebível” (p. 62), sendo a experiência de dessemelhança, de alteridade na qual o homem é lançado. Nessa experiência, o homem se confronta com “o totalmente outro” (p. 62), porque o sagrado “antecede todo e qualquer conceito de Deus. Ela é a experiência religiosa fundamental por excelência” (BRANDT, 2007, p. 15).

---

1 Os estudos que deram origem a esse capítulo de livro tiveram início em 2006, cujos resultados preliminares foram publicados na Revista do Departamento de Filosofia da UFSJ “Estudos Filosóficos” com o título “O aspecto lúdico do barroco”. A sequência dos estudos sobre o barroco evidenciou a religiosidade do barroco mineiro presente na obra de Antônio Francisco Lisboa. Os resultados desses estudos foram apresentados no colóquio “Aleijadinho – O artista e sua época”, realizado de 26 a 28 de novembro de 2014, promovido pela UFMG e, posteriormente, convertido em material didático do NEAD/UFSJ para a disciplina “Estética e filosofia da arte e seu ensino” do “Curso de Pós-Graduação de Ensino de Filosofia no Ensino Médio” dentro do capítulo “Estética, política e cotidiano e o ensino da arte e da religião no barroco mineiro”, em 2017. Ainda no desenvolvimento da discussão sobre o barroco, o presente trabalho incide sobre as relações entre o barroco, o corpo e a persuasão como finalização dos trabalhos iniciados no IV Seminário Caminhos Junguianos do ano de 2019.

E ainda: é o sagrado que abre para o homem um espaço totalmente novo que se distingue por completo do espaço no qual se desenrolam os seus dias, ou seja, difere completamente do espaço profano que é o espaço do homem não religioso. No espaço profano não há nenhum fenômeno que se imponha de forma a romper com a linearidade dos acontecimentos cotidianos. Para esse tipo de homem, o espaço se mostra homogêneo e, ao mesmo tempo, caótico porque nele não se manifesta nenhum ponto de orientação, nenhum ponto fixo capaz de servir de orientação para a sua existência cotidiana, justificando-a.

Por outro lado, para o homem religioso, é a manifestação do numinoso<sup>2</sup> que serve de referência para as ações humanas (ELIADE, 2008). Daí, o ponto de instauração do numinoso/do sagrado surgir como o “centro/o umbigo da terra” porque é dele que se irradiam e organizam as relações que o homem estabelece com a sua existência espiritual: “a teofania consagra um lugar pelo próprio fato de torná-lo “aberto” para o alto, ou seja, comunicante com o Céu, ponto paradoxal de passagem de um modo de ser a outro” (p. 20). A percepção que o homem religioso tem do mundo encontra-se pautada por aquilo que se mostra “totalmente outro” e incomunicável, isto é, o sagrado que estranhamente impõe uma ordem para as ações humanas, justificando-as. Ainda segundo Eliade, o espaço sagrado não é homogêneo porque o homem religioso vê suas ações pautadas pelo divino que o orienta em relação aos lugares aos quais ele pode ir ou não, indicando quais são os espaços que lhe são franqueados e quais os que lhe são vedados:

---

2 “Na obra *Das Heilige*, Rudolf Otto esforça-se por clarificar o caráter específico dessa experiência terrífica e irracional. Descobre o sentimento de pavor diante do sagrado, diante desse *mysterium tremendum*, dessa *majestas* que exala uma superioridade esmagadora de poder; encontra o temor religioso diante do *mysterium fascinans*, em que se expande a perfeita plenitude do ser. R. Otto designa todas essas experiências como *numinosas* (do latim *numen*, “deus”) porque elas são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino. O *numinoso* singulariza-se como qualquer coisa de *ganzandere*, radical e totalmente diferente: não se assemelha a nada de humano ou cósmico; em relação ao *ganzandere*, o homem tem o sentimento de sua profunda nulidade, o sentimento de “não ser mais do que uma criatura”, ou seja – segundo os termos com que Abraão se dirigiu ao Senhor –, de não ser “senão cinza e pó” (Gênesis, 18: 27)” (ELIADE, 2008, p. 15-16).

Vemos, portanto, em que medida a descoberta – ou seja, a revelação – do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso; porque nada pode começar, nada se pode fazer sem uma orientação prévia – e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo. É por essa razão que o homem religioso sempre se esforçou por estabelecer-se no “Centro do Mundo”. Para viver no Mundo é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer no “caos” da homogeneidade e da relatividade do espaço profano. A descoberta ou a projeção de um ponto fixo – o “Centro” – equivale à Criação do Mundo (ELIADE, 2008, p. 26).

Sendo assim, o lugar de manifestação do sagrado representa, simbolicamente, o lugar desde o qual deve irradiar todas as relações que o homem deve estabelecer com o seu entorno, como também representa o lugar do qual ele parte e para o qual ele deve retornar para alimentar essas mesmas relações.

Essas características do lugar e do sagrado são uma constante dentro do fenômeno religioso – apenas diferindo o modo como se traduzem nas diferentes culturas. No Brasil colonial, a religião era, a um só tempo, o veículo de transmissão da ideologia pertencente à igreja e ato de fundação, de consagração de um lugar:

Os ‘conquistadores’ espanhóis e portugueses tomavam posse, em nome de Jesus Cristo, dos territórios que haviam descoberto e conquistado. A imposição da Cruz equivalia à consagração da região e, portanto, de certo modo, a um ‘novo nascimento’. Porque, pelo ‘Cristo’ passaram as coisas velhas; eis que tudo se fez novo’ (II Coríntios, 5:17). A terra recentemente descoberta era ‘renovada’, ‘recriada’ pela Cruz (ELIADE, 2008, p. 35).

Com a chegada dos colonizadores ao Brasil e com a consagração do lugar pela imposição do cristianismo, a nova religião lançou mão da arte como instrumento retórico, transformando-a em discurso imagético e teatral para persuadir os nativos da nova colônia, que desconheciam a cultura e o novo idioma dos conquistadores. Persuadindo-os

através da imagem de um deus feito homem, do seu martírio na cruz para a redenção da humanidade, da imagem divinizada de uma mãe – a um só tempo virgem e mulher, sofredora e protetora dos aflitos – e do enorme cortejo de imagens de santos e anjos. Imagens que agiam de forma eloquente e convincente.

Por outro lado, os rituais com seus aspectos simbólicos, ou seja, as missas e as procissões contribuíam para a formação do grande espetáculo de conversão e subordinação do povo que aqui vivia à nova cultura trazida pelos portugueses. A arte que melhor serviu a esse tipo de catequização e de dominação da cultura local foi, sem dúvida, o barroco. Nesse tipo de arte, a imagem (a imaginária religiosa) torna-se um sacramento porque, ao ser vista (ver que deve levar o espectador a uma experiência transcendental), acontece uma comunhão com o sagrado. Por outro lado, os rituais devem “quebrar” o tempo cotidiano e profano, fazendo com que o tempo original no qual Deus se torna novamente presente seja reatualizado. Nesse sentido, todo ritual assume o caráter de uma comemoração desse tempo de origem, assume o caráter de festa. A missa e a procissão são rituais de comemoração nos quais o sentimento de união com o sagrado torna-se presença viva. No Brasil, o barroco se impõe como uma concepção de mundo, na qual a religião e o sagrado se tornam o ponto de orientação, de ordenação do mundo colonial.

### *O barroco mineiro*

Ao atingir cerca de duzentos anos de Brasil, o barroco se acha pronto para assumir fôlego ainda mais intenso. Vai explodir delirantemente, na aurora dos setecentos, na grande saga da civilização e da cultura da Minas Gerais (SANTOS, 1999, p. 37).

Nas igrejas barrocas mineiras é forte a presença da relação entre arquitetura, escultura e pintura – tal como se verifica na Europa. Contudo, o imaginário que guia as mãos dos artistas e artífices mineiros durante a feitura desses monumentos religiosos é outro. Os seus santos, anjos, querubins possuem a marca de um Brasil florescente e mestiço.

Como indicado acima, a teatralidade é uma marca constante. A imaginária barroca, com os seus santos de roca e imagens de vestir, se assemelham a atores que deverão vestir as roupas e gestar o mundo de dor e de redenção do cristianismo. Essa encenação, ou melhor, esse gestar se abre na portada do edifício religioso:



Figura 1– Portada da igreja de São Francisco de Assis em São João Del Rei<sup>3</sup>

---

3 Disponível em: <https://encryptedtbn0.gstatic.com/images?q=tbn%3AAND9GcTedGMRtZKWD6rBOhEVBSM2rmn6hNNJCuz0MA&usqp=CAU> (Acesso em 23 de agosto de 2020).

E tem como palco e moldura a nave central, ao longo da qual, se descortinam pequenos altares cravados nas paredes, com santos que nos acompanham até o altar – e que, ao longo da nossa caminhada, parecem narrar a história da piedade cristã.



Figura 2 – Foto da nave central da igreja de São Francisco de Assis em São João Del Rei<sup>4</sup>

---

4 Disponível em: <https://lh3.googleusercontent.com/proxy/JDgdQo8e7yFQ8nJMBlv7WLO66r-i6JZTmUrd-ouk88ploHo5eFY4cRtWHU-QIt2iSFE2vG2AM4MflNhrNJ4-YeQxM8mv5tbZVedpPjIHuG6mz0Vt5XrYM42F6AG6-dOqU0JWNzsIM4uPJPSEzZviy-c4HCt4-9mPOk9yRXw> (Acesso em 23 de agosto de 2020).



No final desse caminho, abre-se grandioso o retábulo que parece emoldurar o altar com imagens sagradas. Em um misterioso movimento, as volutas expressam a tensão entre o dentro e o fora, entre o recôndito e o exposto numa misteriosa dialética.



Figura 3- Detalhe do altar-mor da Igreja de São Francisco de Assis em São João Del Rei<sup>5</sup>

As volutas e ornamentos do edifício criam uma atmosfera teatral e, através do concurso dos elementos simbólicos e dos procedimentos litúrgicos, o drama da vida e da morte do Cristo deverá ser comemorado no ritual.

---

5 Disponível em: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/78/Igreja\\_de\\_S%C3%A3o\\_Francisco\\_de\\_Assis\\_-\\_S%C3%A3o\\_Jo%C3%A3o\\_del-Rei\\_-\\_frontisp%C3%ADcio\\_do\\_altar-mor.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/78/Igreja_de_S%C3%A3o_Francisco_de_Assis_-_S%C3%A3o_Jo%C3%A3o_del-Rei_-_frontisp%C3%ADcio_do_altar-mor.jpg) (Acesso em 23 de agosto de 2020).



Figura 4 - Altar-mor da igreja de São Francisco de Assis em São João Del Rei<sup>6</sup>

No desenrolar do rito, homens comuns deverão assumir papéis especiais: serão sacerdotes, coroinhas, membros de irmandades etc. Segundo Huizinga (1980): “Aqui atinge o máximo a natureza ‘extra-ordinária’ do jogo. O indivíduo disfarçado ou mascarado desempenha um papel como se fosse outra pessoa, ou melhor, é outra pessoa” (p. 16).

---

<sup>6</sup> Disponível em: <https://i.pinimg.com/originals/81/22/6c/81226cb40e3a04255e629c167b169a90.jpg> (Acesso em 23 de agosto de 2020).

O barroco é lúdico por excelência e durante o jogo engendrado por essa concepção artística, são projetadas ilusões, sejam aquelas que se verificam nas pinturas dos tetos das igrejas ou naquela estranha simbiose entre escultura e arquitetura que se verifica nos altares e nos ornatos da nave central; quer na ilusão de ser outro (padre, coroinha etc.) dentro dos rituais. Nesse jogo, tudo é ilusão – ilusão de movimento, ilusão de ascensão ao infinito.

Desta forma, o barroco expressa uma compreensão de mundo em que o infinito é retomado desde o finito, o eterno desde o temporal, Deus desde o homem. Decaído, prostrado diante da potência da vida que, enquanto expressão da divindade, transcende os poderes da razão e do entendimento humano, o homem do barroco se refugia na fé – não mais uma fé cega e obediente, mas uma fé nascida desde a compreensão da sua própria impotência, nascida da impotência da razão humana. O homem desse período se encontra no limite em que a luz confina com as trevas, em que as trevas se revestem de luz e movimento – limite que o faz ansiar pelo infinito. A religião (o movimento que o faz religar-se novamente ao divino) transforma-se no lugar de reflexão e de expressão de todas as suas angústias e anseios. Por seu lado, a arte se mostra como o lugar de comemoração da redenção da condição humana. O barroco expressa essa tensão entre o mistério da fé e do sagrado (que escapam ao conhecimento puramente humano) e a luz da razão, tensão que se expressa numa arte em que o corpo – e todos os seus aspectos sensuais, mundanos e espirituais – é comemorado. Não mais o corpo retratado no Renascimento, em que ele é racionalmente concebido – em que a ambição naturalista de retratá-lo é vista e revista desde as leis da razão. O corpo do barroco é o dos sentidos, corpo sensorial, imagético!

### *O corpo e a imagem: a questão da persuasão*

No Ocidente, transpassado pela concepção grega do que deve ser conhecido e comemorado, o corpo e o conhecimento por esse corpo produzido são relegados a esfera das aparências, daquilo que nos ilude e se esvai com o tempo – que, inexorável, insiste em nos destruir. Frágeis mortais! Porque mortal é o corpo e tudo que dele devém.

Contingente, desnecessário, imprevisível! Eis o estigma do corpo. Por isso, o desprezo pela aparência que se mostra aos sentidos que o enervam. Aparência que se mostra aos nossos olhos “tão cansados de ver” e que não resiste a passagem dos dias, não resiste a passagem implacável do tempo que nos conduz ao destino certo da morte.

Pertencente a esse corpo (e à esfera das aparências) é a imagem, mesmo sendo concebida por uma faculdade da razão, a imaginação, as imagens trazem em si a marca da particularidade dos corpos. Segundo Platão (2019), as imagens são sempre cópias imperfeitas (junto com as sombras e os reflexos) dos seres vivos e artefatos construídos pelos homens que, por seu lado, são reflexos de entidades puramente mentais, que se originam de uma ideia suprema e perfeita, cuja natureza intelectual rege o conhecimento do verdadeiro. Assim, as imagens permanecem dependentes dessa ideia e, nesse sentido, elas nos servem como a primeira etapa a ser cumprida em direção à essa forma inteligível que permanece sempre a mesma, incólume a passagem imperiosa do tempo.

Contudo, no barroco essa relação de dependência ontológica, na qual a imagem teria a sua existência assegurada pela forma inteligível, cede lugar a uma relação de verossimilhança. Ou melhor: no lugar de rechaçar o aspecto ilusório da imagem (que, por ser uma cópia imperfeita da forma ideal, tende a nos iludir mantendo-nos na dimensão frágil da aparência) o barroco exorta esse caráter de verossimilhança. Segundo Argan (2004):

A imagem, não tendo mais o conteúdo intelectual da forma, não tem em si mesma a sua própria justificação: vale na medida em que é verossímil, portanto, comunicável e comunicada. Assim, é a comunicação que a justifica; mas, o que a imagem comunicará, se ela já não tem um conteúdo objetivo de verdade? Comunica a própria possibilidade; mas a esfera do possível não é mais a esfera do intelecto, e sim a esfera da ação moral (p. 23-24).

No barroco, a imagem vale por si só. Ela deve se pôr como uma janela que abre diretamente para a alma que a apreende, sem movimentos

ascéticos, sem escaladas vertiginosas em direção a uma forma (ideia) suprema e perfeita. A imagem é comunicante, ela fala por si e nos conduz tanto em direção às paixões da alma que anseia pelo infinito, quanto em direção a um corpo martirizado pelo seu caráter finito e mortal. No barroco instala-se uma retórica da imagem. Nesse sentido, nos fala Bachelard (1974): “É preciso estar presente, presente à imagem, no minuto da imagem” (p. 341). Não cabem métodos, caminhos, abstrações efetuadas por um intelecto que busca, asceticamente, por si mesmo, ao buscar por uma ideia elevada e suprema. Tal caminho intelectual precisa ser demonstrado. Em sua apreensão imediata pela sensibilidade, a imagem precisa apenas ser comunicada.

A retórica da imagem encontra fundamento na *Retórica* de Aristóteles que incide sobre os princípios e técnicas de comunicação que tem por objetivo primeiro a persuasão. Nessa arte está em jogo, dentre outros fatores, a lida com a emoção<sup>7</sup> e o caráter do ouvinte<sup>8</sup> (em nosso caso, do espectador). Nas técnicas utilizadas no exercício retórico da persuasão, tal como é concebida por Aristóteles, a metáfora é largamente utilizada: “o movimento metafórico do conhecido para o desconhecido por meio de uma semelhança entre os dois é a estrutura que subjaz a todo raciocínio humano” (JÚNIOR, 2005, p. 48). E, por outro lado, na retórica da imagem faz-se presente também o caráter simbólico. O símbolo tem o poder de nos lançar, junto com a sua expressão material ou imagética, para uma dimensão espiritual, tornando-nos, desse modo, copartícipes de uma experiência sagrada, enquanto a metáfora, ao “revelar o vínculo secreto entre as coisas” (BORGES, 2009, p. 89) nos retira da familiaridade daquilo que é conhecido (ou seja, as coisas que secretamente se relacionam) nos conduzindo ao desconhecido ao expor o próprio vínculo que as une – vínculo não pensado, mas sentido. Esses elementos presentes na retórica e incorporados na imagem, a torna eloquente. Os elementos metafóricos e simbólicos que

---

7 Emoções elencadas por Aristóteles: ira, calma, amizade e inimizade, temor e confiança, vergonha e desvergonha, amabilidade, piedade, indignação, inveja e emulação (ARISTÓTELES, 2005).

8 Caráter: do jovem, do idoso e daqueles que estão no auge da vida. Caráter e fortuna: dos nobres, dos ricos e dos poderosos (ARISTÓTELES, 2005).

nos tornam copartícipes daquilo que a imagem imediatamente revela e, assim, somos persuadidos. A “semelhança” (na fala de Argan, a verossimilhança) ou o “vínculo secreto” que se estabelece entre duas coisas distintas – entre a imagem e aquilo que ela representa – promove, naquele que a vê, emoções que abrem a esfera propriamente religiosa:

A função da imagem eloquente, além de instruir e persuadir, é tornar acreditável imediatamente e por si. Destina-se a despertar sentimentos interiores que vão da comoção devota ao afeto, à aflição, ao temor. Neste caso, é o aspecto visível que se transmuta em imagem, diferentemente da forma renascentista em que a imagem podia ser pensada enquanto forma e apreendida em sua própria estrutura inteligível. Ao contrário, na preposição religiosa, o ato de ‘ver’ desencadeia o que não se sabe e sua pretensão é a de levar à experiência transcendental. Deve conduzir além da imagem, à crença. E, nesses termos, o que efetivamente se estabelece é a correlação entre ‘invisibilidade’ e ‘credibilidade’. A ‘supremacia da imagem’ coloca o homem diante de um mundo que lhe escapa. Propicia a imaginação, mas impossibilita o conhecimento (BELLUZO, 1999, p. 56).

Retomando a tese de Otto (2007), para quem o sagrado é o “totalmente outro” se colocando antes de todo e qualquer nome (Jeová, Cristo etc.), antes de qualquer categoria humana, aquém da razão, poderíamos afirmar que a imagem artística convoca precisamente essa experiência. Segundo Otto, ao sagrado, ao numinoso, pertence “o elemento aterrador, o estremecimento contido na experiência de Deus: Deus é aquele que é incomensurável para nós seres humanos: ‘Um Deus compreendido não é Deus’” (*apud* BRANDT, 2007, p.13). A imagem convoca o homem religioso para uma experiência que o lança no terror e no estremecimento diante do numinoso, que ele não pode compreender a partir do entendimento humano. Daí a eloquência da imagem religiosa que, por se encontrar atrelada ao corpo, inviabiliza o entendimento. A imagem apenas comunica, mostra por verossimilhança, algo que ultrapassa o humano. Esse verossímil abre, precisamente, a dimensão mais radical da diferença. É semelhante, mas não é a coisa

mesma. Aproxima-nos à medida exata em que nos distancia. Esse jogo entre semelhança e dessemelhança, é que permite que a experiência religiosa aconteça.

Tomando como exemplo a imagem de Nossa Senhora das Dores, criada por Aleijadinho, no qual retrata Maria no exercício do martírio que a santidade lhe impõe. As sete dores são representadas por sete adagas cravadas impiedosamente em seu peito e narram a história da sua própria condição de mãe de um deus feito homem; narram a história divina: A profecia de Simeão sobre Jesus (Lucas 2:34-35); A fuga da Sagrada Família para o Egito (Mateus 2:13-21); O desaparecimento do Menino Jesus durante três dias (Lucas 2:41-51); O encontro de Maria e Jesus a caminho do Calvário (Lucas 23:27-31); Maria observando o sofrimento e a morte de Jesus na cruz (João 19:25-27); Maria recebendo o corpo do filho tirado da cruz (Mateus 27:55-61); Maria observando o corpo do filho a ser depositado no Santo Sepulcro (Lucas 23:55-56)<sup>9</sup>.

Dentre todas as representações de Maria, essa é talvez a mais contundente. Já não é mais a mãe imaculada que carrega em seu ventre o filho, o bendito fruto que lhe foi consagrado; nem a mãe que gloriamente carrega o seu menino nos braços; tampouco a mãe que desoladamente põe em seu regaço o corpo do filho morto. A imagem de Aleijadinho representa a mãe que carrega em seu peito todas as dores que a maternidade lhe impõe. As sete adagas, as sete dores, a despeito de serem narradas nos evangelhos de Lucas, Mateus e João, simbolizam as dores que acometem toda mulher diante da angústia de deixar o seu filho nascer para o mundo. A mãe piedosa é a imagem da mulher que gesta em seu ventre o filho, o outro. Imagem da doação porque deve deixar nascer, o que foi assim gestado. O rosto da virgem traduz o vazio do rosto de todas as mulheres diante do fato irremediável de que devem deixar seus filhos nascerem para a certeza avassaladora da morte; mulheres eternamente virgens diante da dor desse parto. O corpo de Maria (talhado na madeira e cuja carnadura é imitada pela policromia) revela a nossa humanidade (não pelo apuro no trabalho na madeira,

---

9 Disponível em: <https://www.a12.com/academia/artigos/as-dores-de-nossa-senhora> (Acesso em 26 de agosto de 2020).

tampouco pela carnadura feita de tinta), mas pela dor fingida e sentida que se expressa em seu rosto.



Figura 5 – Imagem de Nossa Senhora das Dores de Aleijadinho<sup>10</sup>

No entanto, a imagem de madeira talhada não é Maria mãe de Deus e nem toda mulher é mãe. A força da imagem religiosa está precisamente no hiato, no vazio entre a dessemelhança e a verossimilhança. É nesse vazio que o receio/o temor diante desse “algo fora de mim” (temor diante do numinoso) se manifesta.

### *Finalizando*

O corpo comemorado no barroco e que se expressa no exagero das formas, na voluptuosidade dos movimentos, nos remete para a experiência do sagrado. Corpo que se desnuda e se vela, através das dobras das roupas dos santos e dos anjos; corpo que expressa a tensão entre a sombra e a luz, o nu e o desnudo, o velado e o desvelado, o sagrado e o profano, a exuberância e o recato, o sensual e o ascético.

---

<sup>10</sup> Disponível em: <https://i1.wp.com/ipco.org.br/wp-content/uploads/2014/03/Nossa-Senhora-das-Dores-Aleijadinho-detalle.jpg?ssl=1> (Acesso em 23 de agosto de 2020).



Esse corpo traz, em si, a matéria e o espírito tão unidos que é impossível dissociá-los. O corpo, fundamentalmente, o das virgens que se escondem e revelam através das infinitas dobras das suas vestes, parecem expressar o espírito se dobrando sobre si mesmo e se vendo como o outro. Nas dobras, desses panejamentos, o espírito se oculta como espírito e se descobre como matéria – se corporifica. Talvez o corpo da virgem e o que esse corpo no seu interior carrega nada mais seja do que uma metáfora para dizer o mistério que alenta todo o espírito cristão – que se faz à base da arte barroca no Brasil. O mistério no qual Deus nega a sua natureza divina e se faz carne – se desdobrando em pai, filho e espírito; desdobrando-se em corpo, fazendo-se finito, tornando-se Homem. Ganhando corpo no corpo de Maria. Esse mistério que se encontra no cerne da cristandade, o mistério da Santíssima Trindade, revela-se como um jogo de alteridade. Deus se fazendo outro, diferenciando-se, desdobrando-se. A compreensão desse jogo é que faz nascer o barroco. É quando o homem percebe que a sua natureza (a um só tempo temporal e racional) nada mais é que um desdobramento da natureza de Deus, daí a sua ânsia pelo infinito, a sua ânsia pelo sagrado. O homem do barroco começa, então, a desejar o infinito desde a sua própria finitude, o sagrado desde o profano. Não se trata mais de celebrar a razão humana e a ciência colocando-as no centro do mundo, tampouco de submeter à vontade de Deus todas as aspirações humanas e as suas criações. Trata-se de se deixar tomar pela experiência do sagrado que se revela no vazio da imagem dos santos e anjos, e, sobretudo, que se revela no hiato entre a verossimilhança e a dessemelhança que existe entre Deus e o homem.

## Referências

ARGAN, Giulio Carlo. *Imagem e Persuasão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

ÁVILA, Affonso. *O Lúdico e as Projeções do Mundo Barroco*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

BRANDT, Hermann. Rudolf Otto e sua obra *O Sagrado*. In: OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Petrópolis: Vozes, 2007.

BACHELARD, Gaston. *A Poética do Espaço*. São Paulo: Abril, 1974.

BELLUZO, Ana Maria Moraes. Encontro do Novo Mundo, 500 anos depois. In: *Brasil Barroco, entre Céu e Terra*. Catálogo da exposição apresentada no Petit Palais de 4 de novembro de 1999 a 6 de fevereiro de 2000. Paris: Imprimerie Artistique, 1999.

BORGES, Jorge Luis. *Diálogos*. São Paulo: Hedra, 2009.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

JÚNIOR, Manuel Alexandre. Prefácio, introdução e notas. In: ARISTÓTELES. *Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

NUNES, Benedito. Barroco e Mundo Contemporâneo. In: *Brasil Barroco, entre Céu e Terra*. Catálogo da exposição apresentada no Petit Palais de 4 de novembro de 1999 a 6 de fevereiro de 2000. Paris: Imprimerie Artistique, 1999.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Petrópolis: Vozes, 2007.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Edipro, 2019.

SANTOS, Angelo Oswaldo de Araújo. Introdução. In: *Brasil Barroco, entre Céu e Terra*. Catálogo da exposição apresentada no Petit Palais de 4 de novembro de 1999 a 6 de fevereiro de 2000. Paris: Imprimerie Artistique, 1999.

# A Projeção do Mal Ausente do Dogma Cristão sobre Corpos Marginais: uma leitura do filme “Madame Satã”

*José Davi de Almeida Lira  
Milena Cruz Raposo*

## *Introdução*

Partindo da colocação junguiana “de que se uma teoria psicológica é válida para o indivíduo, ela também pode ser aplicada a situações coletivas” (DIAS e GAMBINI, 1999, p. 7), compomos algumas considerações de cunho social sobre o reflexo dos mecanismos inconscientes individuais aplicados a uma nação, no nosso caso, o Brasil.

O presente trabalho pretende realizar uma análise do filme “Madame Satã” (2002), dirigido por Karim Aïnouz, por meio da apresentação de uma proposta de leitura do fenômeno da personagem Madame Satã em conjunto com conceitos-chaves da teoria junguiana, a fim de demonstrar como a projeção de certos aspectos do mal ausente do dogma cristão e da figura feminina têm por alvo corpos marginais na sociedade. A figura de Madame Satã, retratada no filme, permite a articulação de questões referentes à raça, classe, gênero e sexualidade com a alma, a sombra e o problema do dogma cristão, discussões intensas dentro da Psicologia Analítica.

O filme se passa no Rio de Janeiro dos anos 1930: em um bordel vive João Francisco dos Santos, negro, bicha<sup>1</sup> e pobre. João vive na pele

---

1 Termo que é utilizado pejorativamente por outras pessoas para ofendê-lo, mas que João assume em determinados momentos do filme.

as contradições que marcam o Brasil. Artista por aspiração, malandro por necessidade, o filme marca a realidade carnal dessa personagem que futuramente se tornaria figura emblemática no imaginário carioca. Na cena de abertura do filme, vemos João, interpretado por Lázaro Ramos, rosto em foco, silenciado diante da câmera. Enquanto isso é anunciada sua sentença:

O sindicato, que também diz chamar-se Benedito Emtabajá da Silva. É conhecidíssimo na jurisdição deste Distrito Policial como desordeiro, sendo frequentador costumaz da Lapa e suas imediações. É pederasta passivo, usa as sobancelhas raspadas e adota atitudes femininas, alterando até a própria voz. Não tem religião alguma. Fuma, joga e é dado ao vício da embriaguez. Sua instrução é rudimentar. Exprime-se com dificuldade e intercala em sua conversa palavras da gíria do seu ambiente. É de pouca inteligência. Não gosta do convívio da sociedade... por ver que esta o repele, dados os seus vícios. É visto sempre entre pederastas, prostitutas, proxenetas e outras pessoas do mais baixo nível social. Ufana-se de possuir economias, mas como não alfere proventos de trabalho digno, só podem ser estas economias produtos de atos repulsivos ou criminosos. Pode-se adiantar que o sindicato já respondeu a vários processos e, sempre que é ouvido em cartório, provoca incidentes e agride mesmo os funcionários da polícia. É um indivíduo de temperamento calculado, propenso ao crime e por todas as razões inteiramente nocivo à sociedade (MADAME..., 2002, 1 min).

Abrimos nosso trabalho com essa sentença, pois seria ela uma síntese adequada, apesar de não completa, dos aspectos que dizem respeito à carga projetiva de qualidades depreciativas que João recebe por sua condição social e orientação sexual. Projeções que são subvertidas por João, como forma de triunfo, na figura de Madame Satã. Jung (2011) define projeção como “um processo de dissimilação em que é tirado do sujeito um conteúdo subjetivo e incorporado de certa forma ao objeto” (p. 478). É assim que, pela projeção, o sujeito se “livra” de conteúdos considerados “incompatíveis” ou penosos. Essa tentativa de

expulsão promove a atribuição de características indesejadas a outrem.

Podemos partir dessa caracterização inicial para começar nossa afirmativa: a elite dominante, constituída pelo homem branco, “cidadão de bem”, expulsa aspectos negativos de sua personalidade, não aceitos pela consciência do eu, por meio da projeção. É o aspecto maligno do “cidadão de bem” que vemos nas vivências desses homens: 1) com o feminino em si mesmo, representado pela figura da anima; 2) com seus conteúdos reprimidos, que compõem a sombra. Em última instância, a alcunha Madame Satã revela essa projeção.

É no criminoso, no pobre, no homossexual e no negro que vemos algumas das mais fortes projeções de elementos negados à vivência da elite dominante, masculina e branca<sup>2</sup>, fortalecendo e mantendo as dinâmicas de exclusão e de opressão operadas na sociedade brasileira.

Porém, de que modo podemos sustentar essas afirmações sem cair em suposições baseadas em um corpo teórico que colocamos como dado? Não temos como ponderar no plano individual essas vidas anímicas não vividas. Por isso, é na articulação destes dinamismos vividos individualmente (anima e sombra), com suas formas dramatizadas em representações coletivas do nosso país, que achamos a possibilidade de tecer aspectos sociais desta problemática. Compreendendo a importância do aspecto religioso para a população brasileira desde sua colonização até os dias atuais, no qual o catolicismo se apresenta como religião de maior predominância e o protestantismo também, digno de grande influência, trabalharemos o feminino, o diabólico e o feminino diabólico reprimidos nas religiões cristãs. Buscamos, assim, mostrar estes dinamismos inconscientes em seu aspecto de consonância com a vivência social do homem ocidental contemporâneo. Depois disso, voltaremos a Madame Satã, munidos dessas ferramentas de análise, para pensarmos os efeitos dessas forças (não tão) adormecidas no inconsciente, em suas dinâmicas específicas do solo brasileiro.

---

2 Vemos também essa carga de projeção da anima nas mulheres, mas esse não será o recorte abordado no trabalho.

## *O problema da quaternidade no dogma cristão*

Para trabalharmos a influência desses aspectos reprimidos na psique do homem brasileiro “comum”, remetemos a análise que Jung faz do dogma cristão da trindade. Jung (1979) enfatiza a relevância psicológica das imagens religiosas, além da importância do estudo dessas representações coletivas, pois elas estão “em estreita e significativa relação com o destino da alma humana” (p. XI). Configurando, então, uma intensa relação dos processos e vivências individuais que refletem e são refletidas por esses símbolos religiosos de teor coletivo.

São diversas as interpretações que Jung faz desse dogma, analisando a dimensão psicológica das figuras do pai, do filho e do espírito santo. Porém, nosso trabalho focalizará um dos aspectos de sua interpretação, o problema do quarto elemento faltante à trindade. Referimo-nos aqui ao que Jung (1979) afirma como a falta da quaternidade por completo no dogma cristão. A partir de um método de análise comparativa das mitologias e dos símbolos dentro do contexto clínico, observou o surgimento espontâneo de formas que se organizam em quatro elementos: os quatro pontos cardeais, os quatro caminhos do Budismo, além de inumeráveis outros símbolos. Outro exemplo são as formas circulares das mandalas, que possuem, regularmente, uma base quaternária (JUNG, 2020).

Jung (2011) pontua que o próprio esquema das quatro funções psicológicas propostas no livro *Tipos Psicológicos* tem como base arquetípica a noção da quaternidade. Essa noção do quatérnio “é pressuposto lógico de todo e qualquer *juízo de totalidade*” (JUNG, 1979, p. 55). Assim, Jung (2020) argumenta que a psique utiliza desse elemento simbólico para representar a noção de totalidade, intrínseca à imagem da divindade como aspecto do *Si-mesmo*.

A partir dessa discussão, Jung (1979) trata de uma problemática básica no dogma cristão que iremos trabalhar mais à frente em nosso texto. Essa problemática é a ausência do feminino e do aspecto maligno na imagem divina. Tendo em vista que a trindade seria um elemento luminoso e masculino, na *imagem dei* cristã estão ausentes os princípios do feminino e do mal, necessários para uma figuração das possibilidades da experiência humana em sua completude.

Dessa forma, podemos afirmar que são dois os elementos relegados ao inconsciente do homem ocidental: o feminino e o diabólico. Os dois juntos compõem, muitas vezes, um casamento “profano” com figuras que, por meio do mecanismo de compensação, são ativadas no campo inconsciente e são, assim, indelevelmente projetadas nos outros.

### *O diabólico e a sombra*

Sobre a figura do diabo, podemos descrevê-lo como uma representação coletiva cristã da sombra. Em seu caráter último, a sombra não possui uma noção de valor impregnada à sua conceituação básica, que pode ser definida como parte não vivida e reprimida do ego (FRANZ, 1985), mas quando ela é revestida da representação diabólica, esta assume seu lugar como princípio do mal em oposição ao bem: “A definição cristã de Deus como *summum bonum* (sumo bem) exclui, *a priori*, o Maligno, o qual, segundo o pensamento do Antigo Testamento, era um dos Filhos de Deus. Assim, o diabo ficou fora da ordem trinitária e em oposição a ela” (JUNG, 1979, p. 54, grifo do autor).

Outras perspectivas, como o movimento de colocação do diabo como a figura do “inimigo” por algumas vertentes neopentecostais, parecem também apontar para essa dinâmica de exclusão do mal. Uma oposição da consciência que é colocada como luminosa, branca e identificada com um “bem” contra uma virtualidade, ficção aqui levantada pela projeção, de outra parte, que é obscura, negra e diabólica. Em nossa sociedade existe, de maneira geral, um vício linguístico de associação da ideia da cor “negra”, não em sua perspectiva de ausência de luz, mas como figuração para a ideia do mal.

O malandro, o negro, o de baixa índole. Essa figura perigosa, que ao mesmo tempo deve ser punida, encarcerada, repudiada e (quando não?) ignorada, aponta para um aspecto não assimilado por parte dessa dominância eurocêntrica de um homem branco e elitizado, identificado com os ideais que fogem da noção necessária do mal como elemento pertencente à imagem do *Si-mesmo*.

Jung (2012) pontua que a sombra possui entre suas características as ideias de vulgaridade, primitivismo, inadequação e infantilidade. Quando pontuamos que os discursos e ficções em cima de outros

possuem aspecto projetivo, voltamos à questão crucial. Os discursos tecidos e difundidos socialmente em cima do negro, que percorrem ideais de nocividade, periculosidade, inferioridade, associam-se a um medo primitivo da ideia do sombrio. O sombrio aqui se associa a cor negra, marcador corporal do mal que é negado pelo dogma e, por isso, projetado no outro.

Essa vivência coletiva impede que o problema do mal seja vivido em sua individualidade, uma vez que a repetição dessa projeção em figuras marginalizadas faz com que o sujeito se aliene de suas questões com o maligno. Uma saída considerada “confortável”, que mantém estruturas de dominação e extermínio em prol de uma não vivência singular do problema do mal.

### *O feminino e o mal*

O outro ponto de nossa discussão é a anima<sup>3</sup> que, de acordo com Roberto Gambini (1999), é um termo utilizado para designar a contraparte inconsciente de uma consciência masculina estruturada exclusivamente sobre os princípios de racionalidade, ação, praticidade, subordinação do sentimento, entre outros. Em contrapartida, a face inconsciente da consciência feminina é o animus, que é diametralmente oposto às qualidades assumidas por um ego feminino, que agrega princípios como o telúrico, fantasioso, passivo, entre outros. Assim, esses dois princípios fundantes tendem a complementar-se mutuamente.

Ao pensarmos sobre o desenvolvimento da consciência masculina, além do primeiro momento, correspondente ao reconhecimento e assimilação da própria sombra, tem-se, por segundo momento, o desenvolvimento e relacionamento com esse mundo feminino (JUNG, 2014).

---

3 Utilizamos o conceito de anima como ferramenta de análise do filme, por este ter como protagonista uma pessoa que se identifica como homem. João considera Madame Satã como uma personagem utilizada em seus shows de performance. Pontuamos que, no caso de pessoas trans, adotemos o que Pinheiro (2019) indica como o ponto de vista empírico junguiano que não permite que a teoria venha antes da experiência. Faz parte de nossa abordagem o reconhecimento da realidade psíquica individual como ponto de apoio de nossas análises.



Trazendo para o aspecto dual e coletivo da vivência da alma na sociedade, devemos atentar para a questão que Jung (2014) aponta que, ao investigar o mundo consciente do homem, encontramos primeiro o símbolo positivo. Já no aspecto inconsciente, a dualidade da alma se mostra óbvia. Assim, o homem possui relações tanto positivas quanto negativas com a mulher real e com a alma, visto que ela é, ao mesmo tempo, noite e dia para ele.

Porém, Jung (2012) salienta a atitude comum do homem de impor resistência à sua alma pela representação de tendências e conteúdos excluídos da vida consciente e, na medida em que essa alma for inconsciente, sempre será projetada, de forma que seu caráter ambivalente se reflete na experiência do eros em seu aspecto glorioso e terrível. Marie-Louise von Franz (1993) cita que uma das projeções inconscientes mais comuns é a associação entre o feminino e o mal, uma vez que nossa sociedade é patriarcal e possui como aspecto não desenvolvido conscientemente o princípio feminino em sua relação com o mal.

Retomando a experiência da alma, sua vivência nas religiões cristãs é caracterizada pela falta, pois se observa que “nos países protestantes, há a ausência da alma inteira, mas, nos países católicos, só falta o lado escuro, pois a Virgem Maria representa o lado de luz” (FRANZ, 2010, p. 78). No caso do catolicismo, isso se deve ao fato de a imagem arquetípica feminina ser incompleta, pois ela representa apenas o aspecto sublime e bondoso do princípio feminino, de forma que não o expressa como um todo (FRANZ, 1993).

O aspecto negativo da alma é, então, negligenciado em nossa cultura ocidental. Levando em consideração que o Brasil é um país notavelmente católico, nos questionamos: quais as consequências da falta de representação do elemento sombrio do princípio feminino?

### *O feminino diabólico em Madame Satã*

Diante do que foi exposto, retornaremos à figura de Madame Satã, articulando as questões referentes à raça, classe, gênero e sexualidade com as representações coletivas da alma e da sombra. Pensamos em trabalhar nos eixos do feminino, associado às atribuições feitas no filme de “pederasta”, “passivo”, “bicha histérica”, “afeminada”. E o eixo

do diabólico ligado às características do negro, que é o malandro, bandido, de baixa índole e alto risco à sociedade. Ao articular essas características, temos que considerar que nossa separação em eixos foi dada por motivos que facilitem nossa investigação, pois esses elementos se encontram indissociáveis quando deslocados para o plano do indivíduo.

No corpo negro de João, acusado de afeminado por conta de sua veia performática transformista, a figura do feminino diabólico se fez em contrapartida. A alcunha de Madame Satã surge vinda do exterior, é de outrem, pois foi imposta a João. E foi assim que ficou conhecida sua figura, transformada em personagem do imaginário brasileiro. A persistência dessa nomenclatura dá ensejo às questões que dizem respeito à vivência reprimida projetada do brasileiro com o mal e o feminino.

Madame Satã surge na relação dos conteúdos em si projetados vindos do exterior com a sensibilidade e a veia artística de João. O encontro de João com sua alma por meio da performance artística impulsiona a criação dessa persona dramática. Como na segunda cena do filme, em que vemos João admirar dos bastidores a performance da personagem Scheherazade, das *Mil e Uma Noites*. Podemos ver aí o fascínio do homem diante da alma.

Para João, a arte não pode ser vivida e ele declara: “nasci pra ter vida de malandro, e vou levar é rasgada”. Após deixar a prisão, João incorpora em si essa arte, a alma é vivida no plano artístico. Pensando a partir da história das *Mil e Uma Noites*, podemos traçar um paralelo entre as duas histórias. No livro, Scheherazade, de origem persa, usou de sua sedução e criatividade narrando histórias fascinantes para o rei que a capturou. Noite após noite, Scheherazade o seduzia com suas histórias em troca de sua vida, até que o rei se apaixona (CHALITTA, 1999). João é seduzido por sua alma, sente a necessidade de viver esse feminino numinoso na forma do espetáculo. A título de exemplo podemos ver a experiência dessa feminilidade feita às escondidas: no camarim da artista, João experimenta suas roupas. A delicadeza das roupas femininas possui um convite provocador, João é intimado a viver na carne a experiência anímica da fantasia sobre a mulher. O flagrante da dona das roupas surpreende João, em um tom depreciativo a artista o repreende, não é permitido a um homem vestir as roupas de uma mulher. João reage violentamente em resposta às represálias.

Em diversos momentos do filme, sua cor de pele, orientação sexual e condição financeira são colocadas como disparadores para a violência que sofre. Mas, é interessante notar que, em contraponto às características femininas que lhe eram projetadas, que pressupõem uma passividade, João se utiliza da violência como resposta possível em diversos contextos, seja para defesa de si e de sua alteridade em resposta às discriminações por ele sofridas, seja para a montagem de um jogo erótico.

João é identificado como um indivíduo nocivo, perigoso, remetido ao aspecto primitivo do diabólico, associado ao malandro, já que se utiliza de meios ilícitos para ganhar o dinheiro que não possui: roubando, jogando e prostituindo-se. Por outro lado, é confrontado por ser um “pederasta passivo”, que usa as sobancelhas raspadas e adota atitudes femininas, remetido ao aspecto negativo da alma. No entanto, em nível inconsciente, esses dois aspectos não são excludentes.

Sobre o que se diz da figura do negro, é crucial assinalar que o lado escravizador da sociedade branca é aquele que detém a fala oficial que guarda em si um elemento não expresso do reconhecimento da ação praticada sobre o contingente negro, assim como o indígena. Há, segundo Dias e Gambini (1999), um débito psíquico sobre o reconhecimento da culpa que, caso não seja trabalhado e formulado, não permitirá um processo de conscientização de identidade. Nesse ponto, devem-se discutir questões sociais como o racismo, resgatando a memória histórica da escravidão no Brasil e seus impactos psíquicos sobre a figura do negro.

Além disso, não há como ignorar o fato de que a sociedade brasileira foi fundada pelo princípio masculino, como pontua Gambini (1988), não sendo capaz de perceber completamente as qualidades do princípio feminino. O autor vê na colonização um empreendimento fálico e masculino de subjugação dos elementos femininos. Isso fica evidente nos atos de violência contra a natureza e a mulher indígena.

Há, no nível individual, uma completa negação desse princípio ao se pressupor que, para ser homem, é preciso ser machão, aquele que nega o contato com o feminino interior no plano psíquico, que o ameaça enquanto modelo de identidade: “O macho brasileiro é um ser extremamente inseguro e por isso precisa ter tantas defesas, tantos

apoios” (DIAS e GAMBINI, 1999, p. 178). Além disso, o machão vê na figura do gay um ser desprezível que assume aquilo que ele nega em si mesmo. Não fica difícil assim imaginar o porquê de tantos crimes contra as mulheres e LGBTs no contexto brasileiro.

Não poderia ser diferente contra João, que após um de seus maiores espetáculos como Janaci, uma formosa feiticeira da Tijuca inspirada em Scheherazade, é discriminado por um homem que não aceita sua orientação sexual, ao qual ele responde: “sou bicha porque eu quero e não deixo de ser homem por causa disso”. João o mata e é condenado a dez anos de prisão, tal qual Janaci, que ele fantasiava em seus dez anos trancafiada em um palácio nas arábias (VERGARA, 2009). Ao ser libertado, Janaci prepara sua fantasia para o Carnaval de 1942 e performa Madame Satã no bloco “caçadores de veado”, em uma cena que, de acordo com as palavras do diretor do filme, é antropofágica, dionisíaca, arriscada, sexual e não sensual (BARTOLOMEI, 2002). Surge o feminino diabólico personificado em seu nome e em suas vestes, operando uma resistência e afirmação criativa a tudo aquilo que antes era sentença de morte: o negro, o pobre, o homossexual. Madame Satã transpõe em sua performance o limite entre masculino e feminino rumo a uma composição que guarda a imagem do andrógino, como para além do dicotômico que é característica da consciência.

Madame Satã foi figura ambígua. Foi santa e diaba, princesa e feiticeira. E, mais que isso, mostrou a complexidade do fenômeno humano, que aponta para algo que irrompe como terceira via e unificação dos opostos, produzindo a singular composição que é o símbolo. Aquilo que há de mais adequado para falar de um mistério que é inenarrável por si só.

## Referências

- BARTOLOMEI, Marcelo. Diretor de “Madame Satã” acha que filme quebra preconceito gay. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 7 nov. 2002. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u28637.shtml> (Acesso em: 17 de março de 2020).
- CHALLITA, Mansour. *As Mil e Uma Noites*. Rio de Janeiro: Acigi, 1999.
- DIAS, Lucy; GAMBINI, Roberto. *Outros 500: Uma conversa sobre a alma brasileira*. São Paulo: Senac, 1999.
- FRANZ, Marie-Louise von. *Animus e Anima nos Contos de Fadas*. Campinas: Verus, 2010.
- FRANZ, Marie-Louise von. *A Sombra e o Mal nos Contos de Fadas*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- FRANZ, Marie-Louise von. *The Feminine in Fairytales*. Massachusetts: Shambala, 1993.
- GAMBINI, Roberto. *O Espelho Índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.
- JUNG, Carl Gustav. *Interpretação Psicológica do Dogma da Trindade*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- JUNG, Carl Gustav. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e Religião*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- JUNG, Carl Gustav. *Seminários sobre Psicologia Analítica*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- JUNG, Carl Gustav. *Tipos Psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- ÄINOUS, Karin. *Madame Satã*. Rio de Janeiro, 2002, 105 min.
- PINHEIRO, Heráclito. *Psicologia Junguiana: uma introdução*. Fortaleza: Dummar, 2019.
- VERGARA, Daniel Luis Moura. Madame Satã: a desconstrução da sexualidade. In: *Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sul*, 10, 2009. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/regionais/sul2009/resumos/r16-0551-1.pdf> (Acesso em: 17 de março de 2020).



# Fechamento e Abertura no Pensamento de Henri Bergson

*Adelmo José da Silva*

A história atual caracteriza-se pela prodigiosa aceleração do progresso que atinge as raízes do homem. Em face de toda esta transformação é possível observar alguns tipos de comportamentos que, a nosso ver, evidenciam a pertinência e a atualidade da reflexão filosófica bergsoniana.

Há como identificar um comportamento marcado pela intolerância e, frente a este sentimento, a reflexão de Bergson sugere um comportamento em que o homem contemporâneo possa compreender que a verdade é conquista de todos os dias. Sugere a corajosa e paciente busca da verdade, consciente de seus limites, respeitadora da liberdade alheia, persuadida da necessidade do diálogo. Aponta especialmente que o homem deve estar preparado para enfrentar tais dificuldades e, no meio das mesmas, encontrar soluções.

Por mais numerosa e complexa que seja a comunidade e, por isso mesmo, rica de potencialidades de toda sorte, tanto mais necessita de organização. Para isto é necessário substituir as estruturas estáticas por estruturas evolutivas, dotadas de mecanismos que possam permitir incessante adaptação às novas necessidades. Deve evitar toda rigidez por se tratar de construção provisória. Caso contrário o dinamismo da vida se encarregará de quebrar o defasado. Entendemos, portanto, por moral evolutiva, a atitude de não de pensar ou de fazer algo preestabelecido, mas de inventar, conforme a dignidade do homem, a norma de um mundo em constante transformação.

A posição de Henri Bergson é a de que o homem contemporâneo descobre-se a si mesmo com um aspecto novo em relação a seus demais predecessores, não somente por haver transformado em profundidade, como também em conhecer de maneira diferente da deles e talvez bem

melhor. Esse conhecimento renovado contribui para reforçar e orientar as transformações que se fazem necessárias.

Neste sentido, para Bergson, algumas ideias que o homem possui de si mesmo são consideradas extremamente superadas. Graças, porém, ao surgimento das ciências humanas, várias dessas ideias fundamentais assumiram relevo. Cumpre afirmar, por exemplo, a unidade do indivíduo e sua singularidade, visto que nenhum ser humano é exatamente igual a outro. Existem semelhanças, não raro espantosas, mas também quantas diferenças, sempre mais profundas e imperscrutáveis. Cada qual possui sua função e seus problemas próprios. Como também sua própria solidão ontológica, que experimentará até na comunhão mais estrita. Quem não respeitasse essa singularidade, sufocaria o outro.

O pensamento bergsoniano apresenta-se muito oportuno e pertinente por considerar que o homem possa encontrar-se com o outro e estabelecer com ele aproximação e laços necessários. Considera que o homem seja capaz de criar a intersubjetividade, por ele entendida como essencial a si e ao outro.

Henri Bergson observa que todas as sociedades fechadas apresentam um ponto em comum. Possuem uma tendência de se relacionarem, considerarem e compreenderem apenas uma parcela dos indivíduos. E, em função desta postura, apresentam também em comum o comportamento de excluírem os outros. Especialmente quando estes são vistos e interpretados como diferentes, independentes das normas e não submissos às suas orientações da sociedade fechada.

A proposta sugerida por Bergson implica numa ruptura com esta moral que por ele é interpretada como associada ao mal. A sociedade por ele idealizada seria aberta à humanidade como um todo e não apenas a um aspecto ou dimensão preconceituosamente escolhido e selecionado como o ideal a ser buscado.

A passagem da sociedade fechada para a humanidade em sentido global pressupõe não apenas uma ação contínua, mas, sobretudo, uma atitude essencialmente radical. Isto considerando que, para este filósofo francês, entre qualquer nação e a humanidade em sentido pleno, existe um caminho a ser trilhado e que vai do finito ao infinito.

Lançando mão da história, Bergson recorre a exemplos de como este necessário e sugerido salto aconteceu dentro do processo histórico.



E, assim, deixa entender que não se trata de novidade e experiência a ser testada pelos homens. O salto já ocorreu dentro da história e através de alguns personagens históricos. Foi também possível observar efeitos positivos em se tratando de emancipação e progresso por parte do indivíduo e da sociedade.

Com base em seu pensamento filosófico, poder-se-ia indagar sobre qual deveria ser a base de sustentação para esse salto e transformação progressiva. Onde deveria se apoiar para se realizar esse ato decisivo em termos de ruptura e crescimento? Essas questões não são tratadas por Bergson, pelo menos de maneira explícita. O que é contundente em sua fala é a necessidade fundamental de se operar este salto qualitativo de emancipação e de crescimento. E, também, de se recorrer à experiência histórica como forma de se observar a maneira como os saltos aconteceram de forma concreta. E, neste sentido, esse pensador apresenta duas colocações.

Ao mostrar a experiência vivida por parte daqueles que estiveram, de fato, envolvidos com a moral aberta, Bergson considera que esta modalidade moral foi vivenciada por homens excepcionais e comprometidos com o bem para a humanidade como um todo. E, também, que a forma de se viver esta moral em sentido pleno, aberto e comprometido com o bem no que se refere à humanidade como um todo fez com que suas ações produzissem um eco.

Quer dizer, o comprometimento destes e a ação decorrente disto não ficaram desconhecidos e sem produzir um efeito prático em termos de envolvimento de outras pessoas. Estas puderam contemplar a ação destes homens excepcionais e reconhecer a grandeza destes gestos. Deste modo, a excepcionalidade demonstrada em termos de uma ação voltada para a ética e para o comprometimento moral contaminaram outras pessoas. Bergson usa o termo contaminar por referir-se a esta implicação que a mencionada postura provocou em outras pessoas que foram persuadidas pela grandeza deste gesto.

Bergson se serve deste fato para falar de outro tipo de obrigação que estas pessoas persuadidas pelo gesto de grandeza passam a adotar a partir da mencionada persuasão. A saber, não se trata mais de uma lei externa que obriga e força as pessoas a agirem da forma recomendada.

Nem tampouco de uma moral independente da vontade pessoal do tipo imperativo categórico kantiano, o dever pelo dever. Trata-se de um natural deixar se tocar pela ação moral de certas pessoas e, mais que isto, passar a ter esta conduta moral como modelo a ser seguido dentro de um comprometimento com causas que se referem ao bem.

Assim ele fala deste novo tipo de obrigação que não constrange e nem obriga independente da vontade e da motivação. E que leva as pessoas a agirem de maneira correta, eticamente falando, a partir de um referencial concreto.

Em seguida, Bergson defende uma tese no que concerne a esta nova forma de obrigação, no sentido de mostrar onde, de fato, encontraria a sua força. Segundo ele, não se trata de uma força meramente racional, capaz de conduzir ao ato independente da vontade. Também diz não se tratar de uma força simplesmente instintiva, em que o indivíduo estaria agindo de forma inconsciente e sem ter noção correta de tudo o que acontece.

Para ele, trata-se de uma emoção. No entanto, é necessário esclarecer que esta não diz respeito ao sentimentalismo. Esta emoção é dotada de duas características que, a nosso ver, constituem um dos pontos principais do pensamento bergsoniano. Da parte de quem a produz, ela é uma força que não se liga ao aspecto intelectual e se prende aos ditames e espaço racional. Bergson a considera como uma força que transcende o espaço da razão e, para caracterizar esta sua consideração, diz que ela, ao invés de ser infraintelectual, o é supraintelectual. Isto considerando que ela se encontra para além daquilo que é típico da intelectualidade e da razão.

A outra característica refere-se a parte de quem a prova. Ela é vista e comparada a um sentimento muito profundo. Trata-se de uma tomada do eu de forma bastante plena e radical. E, longe de ser parcial e focar apenas em um aspecto ou partes somente do sentimento ou emoção, é a totalidade afetiva e ativa.

Ao contrário, trata-se de uma moral que se dirige à humanidade como um todo, sem qualquer hipótese de parcialidade e exclusão. E que, ao mesmo tempo se opõe veementemente a toda e qualquer forma de fechamento ou pretensão ideológica, onde se considera a parte e não a abrangência em sua totalidade.

A validade deste discurso bergsoniano se apoia exatamente neste critério de abertura. Onde se pode verificar ao longo do livro *As Duas Fontes da Moral e da Religião* o quanto insiste neste. Exclusão é um termo verdadeiramente incompatível dentro desta ótica. Assim como um eventual limite que se pudesse impor diante das discussões e toda maneira de se viver. E, no bojo desta moral, encontra-se um apelo subjacente. Trata-se do chamado à paz universal, que possui como caminho à questão da tolerância da maneira mais plena, da flexibilidade das posições e do diálogo a ser desenvolvido sempre.

Sendo o critério da moral esta abertura, onde o autor se mantém firme do início ao fim da supracitada obra, será imenso o alcance e o desdobramento disto. Embora apenas sinalizado por Bergson, esta moral terá um alcance psicológico, metafísico e prático com grandes dimensões. Sobretudo quando se propõe a relacionar com o fechamento e sua consequência para a vida de forma geral. A alusão que ele faz em relação a esta moral fechada é que se trata de uma maneira de viver sob uma pressão. E que valores como a liberdade, capacidade para optar entre uma alternativa e outra, bem como o exercício da vontade pessoal ficam seriamente comprometidos.

Conforme apresentado por esse pensador, o quadro que se mostra na sociedade fechada é o que, segundo ele, em nada corresponde àquilo que o homem necessita para a sua realização enquanto indivíduo. E mesmo a sociedade como um todo é profundamente afetada e não corresponde também àquela ideia de comunidade privilegiada onde se torna espaço favorável à realização. A obrigação pura tira do homem a sua capacidade para refletir.

A descrição de Bergson acerca da sociedade fechada, além de mostrar estas características que lhe é própria, mostra esta mesma sociedade se opondo radicalmente a toda e qualquer forma de abertura. A sociedade fechada, portanto, não só se diferencia em termos de conduta e forma de se apresentar, como se coloca em uma posição de verdadeira guerra em relação à sociedade aberta.

O fato de Bergson retomar o tema da sociedade fechada no quarto capítulo de *As Duas Fontes da Moral e da Religião* mostra que o apresentado no capítulo anterior, o misticismo, não o foi suficientemente forte para superar esta situação de fechamento. E, assim, desenvolve o quarto

capítulo no esforço de demonstrar que o fechamento típico da sociedade natural permanece em aberto como possibilidade. Igualmente faz um esforço no sentido de apresentar que o misticismo, enquanto proposta de uma vida ideal prossegue sendo uma alternativa viável e a ser considerada por todos aqueles imbuídos do desejo do bem para o indivíduo e para a sociedade. Mas que, no entanto, a situação que se apresenta e que mais se destaca é a do fechamento e que, portanto, a abertura deve se constituir uma alternativa para se viabilizar a sociedade aberta.

E enquanto esta situação não se efetiva de fato, ou seja, enquanto a sociedade aberta não se realiza de maneira concreta, resta vislumbrar a outra situação possível de ser instalada. Vislumbrar todos os benefícios que esta nova realidade pode proporcionar ao indivíduo e à humanidade em geral. Assim, Bergson apresenta perspectivas da situação de abertura social.

Trata-se de uma perspectiva de mudanças, de novos horizontes e que se inspira, certamente, na dimensão mística. Esta perspectiva, tendo como fluxo de inspiração a abertura, por não ter sido ainda aplicada de maneira exaustiva e concreta na sociedade, acaba funcionando, então, como uma orientação para uma sociedade fechada, porém com chances e em processo de transformação. E que, embora ainda só no campo utópico e idealizado, não lhe é descartada a possibilidade real de sua aplicação dentro da história. Trata-se, portanto, de uma referência, de uma orientação para a sociedade e para a história humana.

Nesta tensão entre o que é dado como realidade concreta e o ainda não concretizado efetivamente em termos de abertura, ente o que é e o ainda não, Bergson realiza um diagnóstico prático da técnica.

Esta possui um grande papel transformador dentro do processo histórico. A realidade carece de mudanças, especialmente em direção à ética e à moral. Tudo aquilo se refere ao bem para o homem e para a sociedade necessita ser visto como algo a ser realizado, sugere Henri Bergson. Neste processo de transformação da sociedade, a técnica é vista por ele como um grande e importante instrumento transformador. Seus benefícios para o homem e para a sociedade são incalculáveis. Ela possui o poder de trazer soluções que amenizem e até mesmo solucionem de vez grandes problemas que afetam a humanidade, constituindo

obstáculo ao crescimento e à emancipação dos indivíduos pode proporcionar o tão sonhado progresso em todas as dimensões.

Mas, por outro lado, se não se tiver um compromisso ético e moral, o seu uso, ao invés de proporcionar benefícios para a humanidade, podem acarretar grandes malefícios, inclusive com repercussões altamente desastrosas. Assim, ela traz consigo a possibilidade do bem, assim como a potencialidade para acarretar malefícios para a humanidade em geral. Há sempre o risco de que aquilo que possui consideráveis chances de trazer o bem, o que deve, segundo o filósofo francês, ser o seu fim, volta-se contra a sua finalidade natural. Há sempre estas duas alternativas, como enfatiza Henri Bergson, imbuído desta grande preocupação do ponto de vista ético e político.

Existe algo a ser realizado quando se trata de se buscar o bem para a humanidade. E aí se inclui a técnica, assim como a política. Bergson se propõe a mostrar a força e a extensão da mística enquanto fonte de inspiração para todas as ações neste sentido, onde se inclui, sobretudo, a política.

Há um discurso bergsoniano sobre a democracia em que é apresentada de maneira muito contundente não somente as suas vantagens, bem como os seus incalculáveis benefícios para as sociedades. Este sistema credita o homem e lhe assegura o que por ele é considerado um dos maiores valores a ser contemplado e sempre defendido: a liberdade. Bergson possui a convicção de que os valores democráticos são fundados sobre a razão e, por isto, tudo o que se contrapõe à democracia se constitui em afronta e atentados racionais. E, portanto, naturalmente, não são aceitos e assimilados sob este ângulo.

Estes princípios são fundados sobre o respeito à individualidade, ao exercício da liberdade, à tolerância em relação ao diferente, ao uso da vontade e ao direito de livremente escolher. Fundados igualmente sobre os direitos que dá ao homem tudo aquilo que o mesmo necessita, para exercitar e usufruir deste grande bem. Aqui ele faz menção a este direito como algo essencial ao indivíduo e sem o qual a sua dignidade humana padeceria fortemente comprometida e desfigurada em termos éticos, morais e políticos.

Mas não é o homem somente um ser de direitos. Além de se beneficiar deste valor reconhecidamente como fundamental, ele o é um

ser de obrigação. Sendo o homem um ser também de deveres, este não pode estar somente voltado para os seus interesses e vontades. Além de seus interesses e vontades particulares, o homem deve possuir um compromisso ético, moral e político com os outros, com a sociedade e, de modo mais amplo, como a humanidade em geral. A atitude de comprometer-se somente consigo e não se voltar para a coletividade é traduzida em termos éticos como egoísmo e mesquinharia. De modo que não deve importar somente o meu bem pessoal, mas sim o bem da coletividade em sentido global. Bergson adverte que falar que a democracia se funda sobre deveres e direito pressupõe o comprometimento com esta norma ética em que os interesses da comunidade precisam ser observados, buscados e contemplados.

Ainda de acordo com ele, a democracia funda-se também sobre a liberdade. Sendo este um valor igualmente essencial ao homem na sociedade. Sua colocação neste aspecto aponta para este valor interpretado como condição para que se possa construir uma história individual e coletiva onde a realização seja realmente possível. É inconcebível para este filósofo a eventual situação política onde os povos, impedidos de gozarem deste valor, tenham que se submeter a situações muitas vezes humilhantes e depreciativas do ponto de vista da moral e da ética.

Ainda aponta a igualdade como outro valor onde se funda a democracia. E adverte que igualdade política deve se estender a todas as áreas da vida. Igualdade política se refere, por exemplo, ao direito que todos possuem de receberem e de usufruírem dos direitos políticos de maneira igualitária. Os direitos de escolher, de decidir, de apresentar alternativas que visem o melhoramento da vida e soluções de problemas que comprometem a comunidade devem ser observados em função desta igualdade. O mesmo se diz com relação às oportunidades. Uma sociedade que considera a igualdade como um de seus pilares não pode permitir, em hipótese alguma, que uma parcela da sua população seja a portadora exclusiva das oportunidades que surgem. Da mesma forma não pode admitir que estas mesmas oportunidades sejam apresentadas de maneira diferenciada entre a população. E que, assim sendo, apenas esta camada da população beneficiada usufrua das oportunidades que lhe são oferecidas, como o direito de progredir em seus variados aspectos. Seria esta situação imensamente desastrosa e comprometedora do regime democrático.

## *Conclusão*

Depois de mostrar em que consiste o fechado e aberto, Henri Bergson passa, em seguida, para a distinção em termos práticos e ligados à vida, como a distinção do fechado e do aberto nos campos da moral, da religião e da política. Sua proposta de moral aberta, em oposição ao fechamento, se estende inclusive à ideia de uma interculturalidade, onde as pessoas possam viver e se sentirem como iguais. E, neste clima de igualdade, buscar a realização de um objetivo fundamental que é a solução de todas os problemas que afetam e comprometem a realização individual e coletiva em sentido amplo.

Igualmente, Bergson se esforça para demonstrar que todos estes valores sobre os quais se funda a democracia são indispensáveis e essenciais à vida na sociedade. Igualmente procura mostrar que estes mesmos valores se apresentam como filosóficos e, por isto, passíveis de reflexões. São valores independentes e que podem ser vivenciados por qualquer pessoa, partilhados por todos de maneira independente e abrangente.

O Estado democrático é mostrado como um considerável avanço em relação a todas aquelas situações interpretadas como sinônimos de sociedade natural. E especialmente em relação à sociedade fechada, onde vigora a situação completamente oposta ao que é apresentado e vivenciado pelas sociedades democráticas. Em termos de política, a democracia é o único regime em condições de se opor à sociedade fechada e de constituir-se em verdadeiro avanço em relação a esta situação indesejável politicamente.

## Referências

BENDA, Julien. *Le Bergsonisme ou une Philosophie de La Mobilité*. Paris: Mercure de France, 1912.

BERGSON, Henri. Les Deux Sources de La Morale et de La Religion. In: *Oeuvres*. Paris: PUF, Édition du Centenaire, 1991.

BERGSON, Henri. L'Évolution Créatrice. In: *Oeuvres*. Paris: PUF, Édition du Centenaire, 1991.

BRETONNEAU, Gisèle. *Création et Valeurs Éthiques chez Bergson*. Paris: Sedes, 1975.

DELEUZE, Gilles. A Return to Bergson. In: *Bergsonism*. New York: Zone Books, 1988.

SILVA, Adelmo José. *A Relação entre a Moral e o Misticismo em Henri Bergson*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 2001.

SILVA, Adelmo José. A fundamentação da moral em Bergson. *Anais de Filosofia*. São João del-Rei, n. 8, p. 45-56, 2001.

SILVA, Adelmo José. O significado do misticismo no pensamento moral de Henri Bergson. In: CARVALHO, José Maurício. *Problemas e Teorias da Ética Contemporânea*. Porto Alegre: ediPUCRS, 2004. p. 37- 47.



# Reinaldo e os Gols do Protesto: a história de um gesto<sup>1</sup>

*Euclides de Freitas Couto*

Oriundo das classes populares, José Reinaldo de Lima nasceu no ano 1957 em Ponte Nova, cidade situada na zona da mata mineira. Sexto filho de uma família de oito irmãos, o futebol esteve presente em sua vida desde a infância: Timbé, seu irmão mais velho, jogador do Botafogo, trazia, nos períodos de férias, as lembranças da fase gloriosa do alvinegro carioca. Inspirado no irmão, Reinaldo inicialmente se destacou nas peladas em frente à sua casa e, posteriormente, nos times do Pontenovense e do Primeiro de Maio, clubes amadores de sua cidade natal. Ainda em meio às peladas de rua, aos jogos de futebol de botão e bola de gude, Reinaldo teve sua primeira experiência pessoal com o regime autoritário:

Meu pai fazia aniversário no dia 30 de março, quando então comemoramos o aniversário dele lá em casa. No outro dia, 31 de março, foi a “Revolução”. Naquela época eu era menino, lá em Ponte Nova. Eu abria a janela de casa e já pulava pra rua pra ir jogar bola, correr. Aí num dia daqueles, após a “Revolução”, eu abri a janela e vi dois soldados do Tiro de Guerra com fuzil, no passeio ao lado lá de casa. Tinha um senhor lá, o seu Moretson, que era comunista, funcionário no Banco do Brasil. E eles então o prenderam. Eu não entendia o por quê. Só sabia que eles tinham prendido um homem de bem. Eu o conhecia. A gente

---

<sup>1</sup> Texto adaptado e revisado da obra *Da Ditadura à Ditadura: uma história política do futebol brasileiro (1930-1978)*, publicada pela Editora da Universidade Federal Fluminense, em 2014.

tinha uma relação muito próxima. Ele ensinava a garotada a jogar bola, levava a gente pra passear de avião. Aquilo me deixou muito impressionado<sup>2</sup>.

Apesar de não compreender as motivações que desencadearam a prisão do vizinho, o jovem conservou em sua memória a atitude truculenta dos militares. Poucos anos depois, ele encontraria outras oportunidades para compreender melhor a situação. Em 1971, convidado pelo técnico Barbatana para jogar nas categorias de base do Atlético, Reinaldo se mudou para Belo Horizonte. Nos dois primeiros anos na capital mineira, dividindo o espaço com outros meninos do interior, residiu no alojamento do clube. A moradia era uma espécie de pensão, improvisada sob as arquibancadas do antigo Estádio Antônio Carlos: “era uma vida difícil, mas, ao mesmo tempo, legal: muitos treinos, poucos jogos e os estudos à noite”<sup>3</sup>. Rapidamente, seu raro talento com a bola foi reconhecido pelos dirigentes alvinegros: depois de brilhar durante dois anos nas categorias infantil e juvenil, em março de 1973, Reinaldo assinaria, aos dezesseis anos de idade, seu primeiro contrato profissional com o Atlético.

A partir de então, ocorreram sucessivas mudanças em sua vida: o sucesso prematuro na equipe profissional contribuiu para que Reinaldo despontasse como um fenômeno na mídia nacional. O jovem craque passou a ser muito conhecido e respeitado em Belo Horizonte, tornando-se amigo de diversas personalidades do meio artístico: “a maioria dos artistas de BH eram atleticanos, queriam me conhecer. Eu também os admirava, eu era fã dos meninos do Clube da Esquina”<sup>4</sup>. O primeiro contrato profissional também teve outros efeitos em sua vida pessoal. O bom salário pago pelo Atlético possibilitou a mudança de seus familiares para a capital mineira, fato que, segundo o jogador, foi fundamental para a continuidade de sua carreira futebolística e dos seus

---

2 Entrevista concedida por Reinaldo ao autor. Nova Lima/MG, 29 de setembro de 2007.

3 Idem.

4 Idem.

estudos<sup>5</sup>. Nessa época, após se estabelecer com a família no bairro São Pedro, localizado na zona sul de Belo Horizonte, Reinaldo conheceria seus maiores inspiradores políticos:

A gente viveu dentro do clima da repressão, da ditadura, do regime militar que era muito forte. E aí você vai convivendo numa metrópole, uma cidade grande, eu menino do interior, você vai tendo contato com grupos. Na época, era tudo muito clandestino, mas você vai tendo contato. E eu morava perto do Frei Betto. Nesta época ele havia saído da prisão e retornou para Belo Horizonte. Eu comecei a ter contato com o Betto e ele me abriu os olhos; sabe? O Betto é um grande mestre. Ele me deu alguns livros. A gente conversava sobre os problemas do país, dos pobres, da Igreja. Também fiquei muito amigo do Léo, seu irmão, que também era um cara engajado, preocupado com as questões políticas do país<sup>6</sup>.

As conversas com Frei Betto, a convivência com Leonardo Christo e a influência dos artistas engajados na luta simbólica contra a ditadura parecem ter sido decisivas para a adesão do jogador às causas das esquerdas brasileiras, como revela o longo trecho do relato oral concedido por Leonardo Christo:

Quando ele (Reinaldo) chega aos 21 é o momento que ele vai se aproximar da gente e aí é que ele descobre que tem um outro conteúdo. Entendeu? Que ele tem mais conteúdo do que só um mero jogador de futebol. Então, havia ali esse interesse da juventude. Naquela época nós tínhamos nossos interesses, com todas as liberdades... as meninas e tal... e ele tinha esses interesses junto com a gente. O fato de ele vir morar aqui no São Pedro, eu acho que, foi o momento que ele traz os pais de Ponte Nova pra cá, então ele passa a ter uma família mesmo.

---

5 Na mesma entrevista, Reinaldo relata que, apesar de todos os percalços impostos pela profissão, conseguiu concluir o segundo grau e ingressar no curso de Comunicação Social da antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Belo Horizonte (FAFI-BH).

6 Idem.

E nós todos ali somos filhos de famílias, percebe assim? Mas só que de famílias de esquerda, vamos dizer assim, e ele vem nos frequentar. Então, nesse momento eu acho que aí abriu mais o “Reinaldo”. Porque ele já tinha essas amizades com poetas e músicos... O Celso Adolfo era muito amigo dele, então quando eu conheci o Reinaldo, o Celso Adolfo já era amigo dele, percebe assim? E essa turma trazia toda uma verve política também, até um pouco diferente da minha, porque eu venho de uma história complicada na minha adolescência. Eu sou aquele que tem um irmão padre, comunista, preso! Então, os comunistas não chegavam perto porque meu irmão era padre, as famílias católicas não chegavam perto porque meu irmão era comunista, percebe assim? Então, nós não éramos nem comunistas, entre aspas, e de certa forma nós... o Betto fazia parte da Teologia da Libertação, que era uma teologia combatida dentro da igreja tradicionalista. Então, havia esse momento. E essa turma: Celso Adolfo, Tadeu, Murilo então tinha uma ligação ali com o “Pecção”, percebe assim? E o Reinaldo também bebia nas fontes dele, então ali que vem acontecer, na realidade, vamos dizer assim, talvez o primeiro grande líder político, entre aspas, se é que a gente pode dizer, que ele vai frequentar é o Betto meu irmão, que na época o Betto já era uma pessoa de *status* na política<sup>7</sup>.

Na segunda metade dos anos de 1970, período em que Reinaldo explodiria como um dos maiores fenômenos do nosso futebol, a sociedade brasileira experimentava as transformações proporcionadas pela “lenta, gradativa e segura distensão” executada pelo presidente Ernesto Geisel (GASPARI, 2000). Apesar dos claros sinais da liberalização política, marcada principalmente pelo fim do AI-5, em janeiro de 1979, a luta pelas liberdades individuais contra os instrumentos de repressão da ditadura e a reivindicação de anistia política aos exilados permaneciam como principais bandeiras dos estudantes mineiros no final dos anos setenta:

---

7 Entrevista concedida por Leonardo Libânio Christo ao autor. Belo Horizonte, 11 de fevereiro de 2009.

Na realidade, eu também sou egresso da FAFICH<sup>8</sup> e vivi ali os anos de chumbo dentro da FAFICH, né? Nessa época, que eu conheci Reinaldo em 78, quer dizer, eu já vinha com todo um histórico. O Betto já tinha sido preso e já tinha sido libertado, já tinha passado por quatro anos na cadeia. Aí quando eu conheci o Reinaldo, o surpreendente foi que ele tinha um discurso próximo de um discurso que a gente tinha na época, que era um discurso contra a ditadura, a favor das liberdades, dos direitos civis. Quer dizer, nós começamos a conversar sobre esse assunto e a partir daí... Na realidade, nós tínhamos uma turma que era um pouco politizada, vamos dizer assim. Era o Álvaro Azeredo que era irmão do Eduardo Azeredo, filhos do deputado Renato Azeredo, considerado um cara de esquerda na época. Então, nós tínhamos ali um grupo de pessoas, que a gente conversava muito sobre política. Essa turma andava na rua Padre Severino, com São Domingos do Prata, que era a esquina para onde o Reinaldo se mudou. E eu era amigo dessa turma, então ele começou ali, de certa forma, a frequentar a turma com a gente. Nós éramos uma turma alternativa, vamos dizer assim. Já mais politizada, um pessoal mais chegado na vanguarda e tal. Aí ele começou a frequentar a turma, a gente começou a conversar e logo eu apresentei a ele ao Roberto Freire e ao Frei Betto, meu irmão. Aí já abriu uma outra conversa, quer dizer, no momento em que ele conheceu o Betto, ele já tinha lido algumas coisas. Nós demos alguns livros do Betto. O Betto tem hoje mais de 50 livros. Naquela época ele não tinha nem 10 talvez. Então, ele começou a ler alguns livros, ele lia muito. O Reinaldo sempre gostou de ler e jogar xadrez. Na realidade, o que nos “juntou” mesmo foi o xadrez. Ele gostava de jogar xadrez, eu gostava de jogar xadrez, a gente gostava de jogar xadrez, entendeu assim? E aí que começou essa conversa. Na realidade é quando sai essa matéria, que eu tô te mostrando aqui, do Folhetim da Folha

---

8 Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

de São Paulo de 1979<sup>9</sup>. Essa é primeira ligação que fazem do Betto com o Reinaldo. Aí realmente o Reinaldo levou um estigma mesmo, que já tinha um pouco de um jogador revolucionário. Extremamente inteligente, extremamente hábil com a bola num espaço pequeno, percebe assim? Ainda tendo posturas de punho fechado, posturas de quando o questionamento vinha, ele encarava, ele não corria dos questionamentos. Os jogadores de futebol, na grande maioria daquela época, ficavam um pouco meio... não é nenhuma crítica, mas um pouco de medo. Se interessavam em participar como gente do circo da ditadura militar. E o Reinaldo não, ele se posicionava mesmo. Tendo uma clara posição a favor dos pobres, a favor dos pequenos, a favor dos desfavorecidos, então houve essa empatia entre nós dois<sup>10</sup>.

As singularidades presentes nos depoimentos de Reinaldo e de Leonardo Christo desvelam as formas pelas quais a influência dos amigos de juventude foi essencial para a vinculação política do jovem craque ao ideário esquerdista daquele contexto. Interlocutores diretos do discurso anti-ditadura, Frei Betto<sup>11</sup> e, principalmente, Leonardo Christo, o “companheiro de todas as horas”, agiram como autênticos mediadores no complexo movimento de formação política do jovem futebolista. Presentes desde sua infância em Ponte Nova, as marcas da truculência militar revigoraram-se com cores ainda mais fortes em Belo Horizonte. A identificação com as narrativas da família Christo, intimamente marcada pelos dramas do encarceramento e da tortura sofridos por Frei Betto, parece ter despertado no jovem ídolo alvinegro um forte sentimento de indignação contra o regime militar. Nos estádios brasileiros, Reinaldo encontrou o espaço adequado para exteriorizar gestualmente sua indignação em forma de protesto:

---

9 Trata-se da reportagem “Enfim, um atacante”, Folhetim, Folha de São Paulo, 13 de maio de 1978, p. 13.

10 Entrevista concedida por Leonardo Libânio Christo ao autor. Belo Horizonte, 11 de fevereiro de 2009.

11 Sobre a ligação de membros da Igreja Católica com organizações de esquerda durante o regime militar, consultar GASPARI, 2002, especialmente o capítulo intitulado “A soberba de Lúcifer”.

O futebol era o único espaço democrático que existia no país. Você manifestava. Claro, tinha o setor dos metalúrgicos, estudante, médico, todo mundo. Mas nada ainda muito organizado. E dentro do futebol, mais pra posicionar em relação a isso, é óbvio, mas é o seguinte: o futebol é circo mesmo, o futebol é a arte, é isso tudo, mas futebol também tem consciência. Aí que eu comecei a fazer o gesto. O punho cerrado era um gesto revolucionário, um gesto que tinha várias conotações<sup>12</sup>.

Apesar de não se lembrar com precisão da primeira vez em que, após balançar as redes adversárias, fez uso do “punho cerrado”, Reinaldo demonstra consciência acerca das representações políticas presentes no campo futebolístico. Tal capacidade de compreensão das dinâmicas políticas do país indica que as singularidades presentes em sua história de vida fizeram dele um sujeito politicamente consciente e altamente participativo, uma exceção à maioria dos futebolistas. Em outra dimensão, seu engajamento ao ideário progressista também é revelador da forte atuação desses discursos no âmbito da juventude universitária brasileira. Se alguns estudiosos<sup>13</sup> compreendem os últimos anos da década de setenta como um momento de “ressaca” dos movimentos culturais – assim como da própria luta contra o autoritarismo – as investidas de Reinaldo mostram que, no universo do futebol, a rebeldia e o inconformismo ainda davam suas últimas cartadas contra o regime militar.

Ademais, a simbologia gestual adotada pelo jogador evidencia sua afinidade com os modelos e as formas de expressão adotadas pelos movimentos de resistência cultural organizados pelos negros norte-americanos, o que revela o grande trânsito cultural que interligava a juventude naquele período. Embora afirme que seu gesto não possuía relação com qualquer tipo de militância ligada ao movimento negro, Reinaldo não nega que sua principal fonte inspiradora foi o movimento

---

12 Entrevista concedida por Reinaldo ao autor. Nova Lima/MG, 29 de setembro de 2007, grifo nosso.

13 Referimo-nos, particularmente, às análises construídas por GASPARI, 2000 e por CARMO, 2003. Nesta última, em especial, ao capítulo intitulado “Os anos 70: da ressaca ao inconformismo”.

*Black Power*. Tal influência, por sua vez, revela, finalmente, a presença marcante dos símbolos da contracultura norte-americana no imaginário coletivo brasileiro no final dos anos setenta.

### *Os gols do protesto*

Estádio José Maria Minella, tarde do dia 3 de junho de 1978, Mar Del Plata, Argentina. A seleção brasileira estreava em mais uma Copa do Mundo. Aos 45 minutos do primeiro tempo, ao receber um cruzamento do lateral direito Toninho, Reinaldo desvendilhhou-se do zagueiro e marcou o único gol do empate entre Brasil e Suécia. Não fosse por um detalhe, este seria mais um entre outros trezentos e poucos gols marcados ao longo da carreira do centroavante do Clube Atlético Mineiro. No entanto, ao comemorar o gol erguendo o braço direito e fechando o punho, Reinaldo repetia<sup>14</sup> um gesto de protesto exteriorizado pelos atletas norte-americanos Tommie Smith e John Carlos, respectivamente detentores das medalhas de ouro e bronze conquistadas na prova dos 200 metros rasos na Olimpíada de 1968, no México.

---

14 Em entrevista concedida para a elaboração desta pesquisa, Reinaldo confirmou sua inspiração gestual nos atletas norte-americanos. Entrevista concedida por Reinaldo ao autor. Nova Lima/MG, 29 de setembro de 2007.



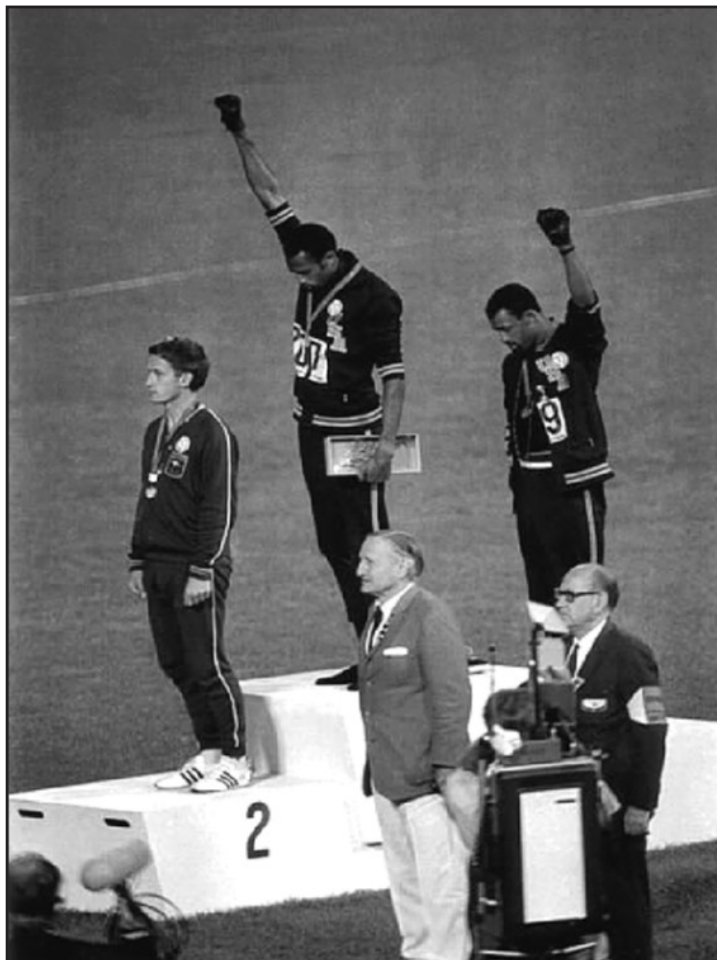


Figura 1 –Tommie Smith, Peter Norman e John Carlos: *podium* dos 200 metros rasos, Estádio Olímpico do México, 1968. Fonte: <http://www.tommiesmith.com><sup>15</sup>.

Quase dez anos após as Olimpíadas do México, às vésperas da Copa do Mundo, a Argentina também passava por um grande clima de contestação ao regime militar. Nessa oportunidade, os protestos contra a segregação racial cediam lugar às manifestações contra a truculenta ditadura que se instalara no país em 1976. Nos jornais

---

15 Disponível em: <http://www.tommiesmith.com> (Acesso em 3 de novembro de 2019).



Figura 2 – Crítica ao Mundial da Argentina, 1978. Fonte: Movimento, 29 de maio de 1978, p. 1.

Pouco antes do início da Copa, a primeira página do jornal *Movimento* estampava imagens muito significativas que acompanhavam as tendências lançadas por parte da imprensa ligada às esquerdas europeias. Meses antes, um grupo de exilados políticos argentinos havia criado na França o *Comité d'Organization pour le Boycotte a la Coupe du Monde en Argentine* (COBA). Pacifistas e intelectuais de grande expressão, como Alain Touraine, Jean Paul Sartre e Roland Barthes, aderiram ao movimento, que contou também com a participação de artistas e partidos de esquerda europeus. Apesar de não surtir efeitos práticos, uma vez que nenhuma seleção estrangeira aderiu ao boicote, os protestos tiveram grande repercussão no imaginário social, chegando ao Brasil principalmente por meio da imprensa alternativa.

Consciente do cenário político que envolvia tanto o Brasil quanto a Argentina, Reinaldo mantinha-se firme em suas convicções. No bojo dos acontecimentos, tanto a imprensa brasileira como os militares temiam que o jogador pudesse utilizar a visibilidade da Copa do Mundo para expor seu gesto de protesto, muito conhecido nos gramados brasileiros.



Figura 3 – Gesto de protesto. Fonte: LIMA, 2002, p. 30.

Reinaldo se recorda que, às vésperas do embarque para a Argentina, foi advertido em tom de brincadeira pelo presidente Geisel:

Antes do embarque para a Argentina, nós fomos nos despedir num jogo contra a Seleção Gaúcha. Fomos para uma solenidade oficial no Palácio Piratini. Lá estavam o governador, ministros e um monte de políticos e autoridades. Então, o Ministro da Educação, o Nei Braga me chamou e me apresentou o presidente Ernesto Geisel. Foi então que ele me disse: “Ah esse menino! Você é muito bom de bola, mas você não deve falar de política. Vai jogar bola! Deixa que a gente trata da política”. Foi num tom de brincadeira, mas eu fiquei assustado. Eu era muito jovem e eu nem sonhava em chegar perto do presidente com aquele uniforme de general. Antes disso, o André Richer, um diretor da CBF, já havia me alertado: “você não deve fazer esse gesto aqui na seleção. É um gesto revolucionário, que incita o socialismo,

essas coisas aí. Se você ficar fazendo isso aqui vão acabar te cortando”<sup>17</sup>.

Além do gesto repetido a cada gol marcado com a camisa do Atlético no campeonato brasileiro (1977/1978), desde o segundo semestre de 1977, Reinaldo emitia declarações polêmicas à imprensa mineira, defendendo questões como a anistia aos exilados políticos, o voto direto e o fim da ditadura no país. A poucos meses da última convocação para a Copa da Argentina, uma das suas entrevistas concedidas ao semanário alternativo *Movimento*, veículo ligado a grupos de esquerda do país, causou um grande mal-estar nos bastidores da seleção. A matéria, que continha trechos do depoimento do jogador, procurava ressaltar suas virtudes intelectuais, exibindo-o como um autêntico militante de esquerda:

---

17 Entrevista concedida por Reinaldo ao autor. Nova Lima/MG, 29 de setembro de 2007.



Figura 4 – Reinaldo: bom de bola e bom de cuca. Fonte: Movimento 6 de março de 1978, p. 1.

Logo na chamada da matéria, o jornalista Aloísio Moraes buscava diferenciar o centroavante atleticano do maior ídolo do futebol brasileiro, Pelé, apontado pela imprensa alternativa como um jogador reacionário:

O mais novo fenômeno do futebol, o centroavante Reinaldo também é bom das ideias. A favor da organização dos jogadores em associações, critica o individualismo, defende a anistia, a Constituinte e, ao contrário de Pelé, acha que o povo brasileiro está preparado “como sempre esteve” para votar<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> “Reinaldo, bom de bola e bom de cuca”, Movimento, 06 de março de 1978, p. 8.

O texto procurava enaltecer as virtudes intelectuais e as convicções políticas de Reinaldo. Ao intercalar trechos das declarações do jogador com suas próprias impressões sobre o assunto, o jornalista construía um discurso que equilibrava as opiniões do entrevistado e as bandeiras levantadas pela esquerda naquele momento:

“Muitas vezes a gente não pode dizer o que pensa porque é levado pela máquina. Aqui no Brasil o esquema é muito forte e é difícil desfazer uma imagem criada. Não se pode fazer como a Jane Fonda porque há um esquema montado e a própria torcida faz resistência à mudança da imagem que ela tem da gente”. Por essas e outras Reinaldo acha que a classe deveria ser representada junto às entidades de futebol através de entidades associativas “para que o jogador tenha controle sobre seus destinos e interesses, porque geralmente os dirigentes atuam emocionalmente e nem sempre racionalmente, prejudicando o futebol e submetendo os jogadores a jornadas estafantes que só interessam ao clube”. (...). Ao comentar sobre o problema da anistia, o artilheiro do Campeonato Nacional além de defendê-la diz que “ela vai acontecer mais cedo ou mais tarde porque em tudo deve haver oposição, pois é assim que surgem novas ideias e caminhos diferentes”. Também concordando com a necessidade da convocação da nova Assembleia Nacional Constituinte para eleger colaboradores na nova Constituição, Reinaldo acrescenta que “em tudo o povo tem que ter participação. Nós temos que depositar confiança em quem votamos para sermos retribuídos de alguma forma, nem que as futuras gerações sejam beneficiadas”<sup>19</sup>.

Todavia, apenas a articulação discursiva promovida pelo jornalista não seria capaz de gerar tanta polêmica: o próprio Reinaldo confirma que, nesse período, não poupava críticas ao “sistema”; e, nas oportunidades “oferecidas” pela imprensa, sempre procurava exteriorizar, de forma consciente, suas opiniões políticas:

---

19 “Reinaldo, bom de bola e bom de cuca”, Movimento, 06 de março de 1978, p. 9.

Foi consciente. Como eu te falei, eu tinha esse espaço na mídia e tinha essas tribunas. Eu recebia mais de 500 cartas por dia do Brasil inteiro. Eu era artilheiro do campeonato brasileiro, eu dava essas entrevistas todas. Eu era uma celebridade, andava nas ruas e as pessoas me paravam. Eu era o destaque do futebol brasileiro. Era um momento que eu tinha tudo ali pra falar e eu quis aproveitar justamente esse momento que foi também de muita coragem. E por isso eu também sofri muitas retaliações que acabou até prejudicando a minha carreira<sup>20</sup>.

As declarações publicadas pelo semanário *Movimento* provocaram, de fato, uma enorme polêmica. Na época, a imprensa noticiava que o almirante Heleno Nunes, então presidente da CBD, cogitava o corte de Reinaldo da lista dos convocados para a Copa da Argentina, sob a alegação de que “Reinaldo não possui [possuía] as condições físicas exigidas por uma competição de alto nível”<sup>21</sup>. Desmentido – ou camuflando – qualquer motivação política para a provável decisão, o almirante isentava o governo militar de qualquer intervenção nos assuntos futebolísticos.

A questão assumiu a dimensão de um debate nacional: O jogador de futebol deve ou não expressar suas posições políticas? Reinaldo deve ser cortado por não concordar com a política do governo? – perguntavam os programas esportivos radiotelevisivos (Reinaldo, 29 de setembro de 2007). Em 1978, as garras da ditadura já não se mostravam tão afiadas como no período das duas Copas anteriores. A imprensa já gozava de certa autonomia para promover discussões políticas; mas, apesar disso, devido ao longo período de intervenção oficial, os jornalistas não sabiam muito bem como lidar com esta relativa liberdade.

Além dos debates promovidos na mídia – importantes instrumentos para a formação da opinião pública – a imprensa alternativa da época também buscava pressionar a CBD. Denunciando as manobras e falcatruas dos cartolas, os jornalistas explicitavam a estreita relação entre futebol e política:

---

20 Entrevista concedida por Reinaldo ao autor. Nova Lima/MG, 29 de setembro de 2007.

21 Estado de Minas, 07 de abril de 1978, p. 6.



A tentativa do presidente da CBD – Heleno Nunes – de cortar o jogador Reinaldo da seleção brasileira deixou claro, mais uma vez, que o mundo do futebol, os cartolas não gostam de jogadores que têm e expressam suas opiniões sobre política. Não foram poucos cartolas que, nesta polêmica provocada pelo caso Reinaldo, manifestaram-se a favor de que jogador se limite a jogar futebol, deixando de lado a política. De outro lado, no entanto, apesar desta ojeriza à participação do jogador na política, os cartolas usam e abusam do futebol como trampolim para a política, a começar pelo próprio Heleno Nunes. (...). Se há cartola atrevido em matéria de jogo político, esse cartola é o presidente Oswaldo Teixeira Duarte, da Portuguesa de Desportos de São Paulo. Eleito para o cargo com um programa de conclusão do conjunto esportivo – incluindo estádio de futebol, Duarte mobilizou os associados com todos os recursos na mão, tapinhas nas costas, pedidos de doação de material para as obras, visitas de porta em porta. O expediente deu certo, tão certo que, tempos depois, ele era eleito vereador, consequência natural do seu trabalho paroquial. (...). O exemplo mais vivo dessa utilização do futebol como arma política é o do próprio presidente da CBD, almirante Heleno Nunes, que acumula o cargo de presidente da Arena do Rio de Janeiro. Manipulando autoritariamente todo o futebol profissional brasileiro, Heleno Nunes cometeu a façanha de excluir do Campeonato Brasileiro de 1976, o representante de Brasília, que não teve eleições municipais por ser distrito federal. Neste ano eleitoral, o número de participantes elevou-se para 72, unindo-se equipes sem as mínimas condições competitivas. (...). A nível regional, os dirigentes de federações se articulam para ajustar a máquina do futebol aos interesses do poder. “Se jogador é para jogar futebol, então o que os cartolas estão fazendo na política?”<sup>22</sup>.

Se os cartolas, fazendo uso da popularidade conquistada por meio dos clubes, podiam colher benefícios pessoais na esfera política,

---

22 Movimento, 10 de abril de 1978, p. 20a.

por que um jogador de futebol não poderia exteriorizar suas convicções? Ao colocar esta questão, a imprensa saía em defesa das atitudes contestatórias expressas por Reinaldo.

Outra arma frequentemente utilizada pela imprensa para pressionar a CBD era a própria opinião pública. O descontentamento com o possível corte de Reinaldo da seleção brasileira fez eclodir diferentes manifestações de apoio ao jogador. De toda parte do Brasil chegavam cartas de solidariedade ao craque na sede do Atlético; nas rádios e nas emissoras de TV, aconteciam calorosos debates em torno da questão. Em Belo Horizonte, principal reduto da torcida atleticana, os estudantes da Universidade Católica de Minas Gerais, utilizando um instrumento de expressão política bastante comum na época, imprimiram seu protesto nos muros da própria instituição de ensino: “Por que Reinaldo não pode ter opinião política?”<sup>23</sup>. Segundo Reinaldo, a frase ganhou os noticiários nacionais, tornando-se um dos símbolos do seu retorno à seleção brasileira:

Depois de toda essa discussão, essa polêmica, essa pressão que partia de todos os lados, os caras tiveram que voltar atrás. E se eles me deixassem de fora e o Brasil perdesse a Copa por causa disso? De quem seria a culpa? Todo mundo sabia que o Heleno de Freitas é quem batia o martelo nas convocações. Se ele não me levasse, a seleção teria que ganhar de qualquer jeito. Foi por isso que ele voltou atrás. Ele não era bobo. Ele sabia que me levar era uma questão de interesse político<sup>24</sup>.

De fato, as palavras do jogador, se contextualizadas, fazem sentido. No calor dos acontecimentos, Valmir Pereira, então presidente do Atlético, se deslocou para a sede da CBD, no Rio de Janeiro, onde se reuniu com o almirante Heleno Nunes que, após o encontro, em entrevista coletiva, reviu substancialmente sua postura: “Reinaldo é um

---

23 Movimento, 10 de abril de 1978, p. 20a.

24 Entrevista concedida por Reinaldo ao autor. Nova Lima/MG, 29 de setembro de 2007.

gênio, ele é imprescindível à seleção”<sup>25</sup>. Atento às questões políticas que envolviam os bastidores do futebol, o escritor Roberto Drummond analisou a reviravolta no “Caso Reinaldo”:

E se eu disser a vocês que se a Comissão Técnica dispensar Reinaldo estará criando um mártir e entregando a esse mártir uma bandeira de imenso poder junto ao torcedor brasileiro? E se eu disser a vocês que foi exatamente a entrevista ao jornal Movimento, defendendo a anistia, eleições diretas etc., que salvou a cabeça de Reinaldo? E se eu disser a vocês que, senão fosse a entrevista de Reinaldo ao Movimento e a repercussão da entrevista agora, Reinaldo estaria queimado, sem razão é certo, na seleção? E se eu disser a vocês que os líderes do partido do almirante Heleno Nunes chegaram à conclusão de que, se Reinaldo for dispensado, a esta altura, se transformará na grande bandeira do partido de oposição em todo Brasil?<sup>26</sup>.

No decorrer do ano de 1978, o cenário político brasileiro era marcado pela acirrada disputa entre os dois partidos oficiais: a Aliança Renovadora Nacional (ARENA) e o Movimento Democrático Brasileiro (MDB). O avanço da oposição, representado, principalmente, pela expressiva votação conquistada pelo MDB nas eleições parlamentares de 1974, dava sinais do esgotamento político do regime autoritário. Somando-se à questão partidária, a intensa mobilização dos setores médios e da Igreja Católica pressionava o presidente Geisel a investir contra os métodos violentos utilizados pelos membros da *linha dura* do governo.

No bojo desses acontecimentos, Reinaldo despontava como um personagem interessante para os diversos segmentos de oposição ao governo. Reproduzindo com suas próprias palavras o discurso libertário das esquerdas – em um contexto marcado pelo fanatismo dos brasileiros pelo futebol –, sua relação com a CBD se tornava cada vez

---

25 “Por que Reinaldo não pode ter opinião política?”, Movimento, 10 de abril de 1978, p. 20b.

26 “Digo”, Estado de Minas, 01 de abril de 1978, p. 11.

mais delicada. Considerada, naquele período, como um dos principais braços políticos da ARENA, a entidade, na pessoa do seu presidente, o almirante Heleno Nunes, diante do clamor público, via-se impedida de aplicar quaisquer sanções contra o ídolo nacional.

Mantido no grupo da seleção brasileira convocada para a Copa da Argentina, o centroavante não titubeou e, na primeira oportunidade, repetiu a cena: braços erguidos e punho fechado após o gol marcado contra a Suécia na estreia do Brasil na competição. No palco da Copa do Mundo, o gesto do jogador tinha por objetivo atingir dimensões mundiais. Entretanto, longe de sua melhor forma física, Reinaldo só jogaria mais uma partida como titular da seleção. Sua atuação discreta no empate sem gols contra a Espanha abriu espaço para que, nos demais jogos da Copa, o técnico Cláudio Coutinho escalasse Roberto Dinamite no comando do ataque brasileiro.

### *Palavras finais*

Ao demonstrar consciência do poder simbólico que emanava do futebol, Reinaldo entendia que nos estádios, onde uma multidão se reunia para um acontecimento esportivo, potencializavam-se os conflitos presentes na sociedade. Essa percepção, extraída da fala do jogador, demonstra sua capacidade de compreender os desdobramentos simbólicos do jogo da bola, cuja abrangência ultrapassa as fronteiras dos gramados e arquibancadas. Suas atitudes e suas reflexões sobre a relação entre futebol e política produziram sentimentos antagônicos na sociedade brasileira. Se, por um lado, Reinaldo conquistou a simpatia de diversas personalidades do meio artístico, de políticos e jornalistas ligados ao campo progressista, por outro, o jogador provocou o descontentamento dos setores mais conservadores. Em carta dirigida à imprensa, Frei Betto, um dos principais representantes da ala progressista da Igreja Católica, dizia em maio de 1979: “Reinaldo não é um rei preto de alma branca e sim um grande rei, comprometido com a causa dos pequenos”<sup>27</sup>.

---

27 “Frei Beto escreve”, Folhetim, Folha de São Paulo, 13 de maio de 1979, p. 13.

Para além da resistência ao autoritarismo, a rebeldia e a contestação presentes nas performances públicas do ex-centroavante alvinegro contrastam, no plano simbólico, diretamente com o ideário da ditadura civil-militar que governou o país. Como forma de retaliação por seu comportamento, Reinaldo sofreu ameaças de exclusão da seleção brasileira pelos dirigentes da CBD. À medida que aumentavam as ameaças ao jogador, suas atitudes angariavam apoio dos estudantes, da imprensa e de setores ligados às esquerdas do país.

Em linhas gerais, os esforços analíticos empreendidos sob esse fragmento da história da vida do ex-futebolista Reinaldo contribuem para uma reflexão das correlações entre o futebol e a política no Brasil, evidenciando, igualmente, a potencialidade do campo esportivo para a compreensão das tensões políticas vivenciadas na história do país.

## Referências

ALABARCES, Pablo. *Fútbol y Pátria: el fútbol y las narrativas de la nación en la Argentina*. Buenos Aires: Promoteo Libros, 2008.

CARMO, Paulo Sérgio. *Culturas da Rebeldia: juventude em questão*. São Paulo: SENAC, 2003.

GASPARI, Élio. *A Ditadura Escancarada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GASPARI, Élio. Alice e o cameleão. In: GASPARI, Élio; HOLLANDA, Heloísa Buarque; VENTURA, Zuenir. *70/80 – Cultura em Trânsito: da repressão à abertura*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000. p. 12-37.

LIMA, Junia Antônia S. *Duas Vidas, Dois Campeões*. Belo Horizonte: Fé, 2002.

VENTURA, Zuenir. Nostalgia do não vivido. In: GARCIA, Marco Aurélio; VIEIRA, Maria Alice (Orgs.). *Rebeldes e Contestadores*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008. p. 129-134.

# O Seu Coração Não Faz *Tum Tum*: reflexões sobre o imaginário amoroso atual

Pedro Teixeira Carvalho

## Introdução

Cada um de nós tem sua maneira de amar e de odiar (...). Contudo, a linguagem designa esses estados em todos os homens pelas mesmas palavras; assim, ela só pôde fixar o aspecto objetivo e impessoal do amor e do ódio.

Henri Bergson

Convidamos o leitor a fazer, ao longo do trajeto proposto neste texto, uma travessia pelas veredas poéticas da experiência amorosa nos dias de hoje. Temos como objetivo trazer algumas interpretações que permitam que continuemos construindo um quadro sensível e complexo acerca dos relacionamentos amorosos e de suas conseqüentes dificuldades, tomando como objeto as expressões imaginativas presentes na arte (aqui, em específico, em algumas canções). Nossa expectativa é a de que, ao fim do presente escrito, tenhamos levantado elementos específicos que nos ajudem a lançar alguma luz sobre o incessante mistério do Amor.

Mas como definimos esse amor? Será *possível* defini-lo de forma objetiva e sucinta? Acreditamos que não, tal como a epígrafe, que abre nosso texto, denuncia. Tentar definir o amor, contudo, aponta para uma questão importantíssima: amamos de formas diferentes, dependendo de a quem se dirige esse amor. Nesse caso, vale olhar para o que esse amor em específico *faz*: ele faz casal. É o amor que une não apenas

pela consanguinidade (em grego, *storge*), nem pelas afinidades eletivas (em grego, *philia*), nem pela abnegação em função de algo maior (em grego, *agape*). É o amor *eros*<sup>1</sup>, que de todos os amores é o que une da forma mais inexplicável possível: se resume à atração física? É um ato de escolha consciente? É involuntário? É eterno ou passageiro? De todas as coisas que *eros* faz, destacamos a mais importante, o risco inerente a qualquer relacionamento amoroso: *eros* faz sofrer.

Amar é estar constantemente assumindo um risco de que o outro poderá desampará-lo no futuro. É apostar as fichas contra o destino inevitável do fim (ainda que esse venha apenas através da morte). Sendo assim, interessa-nos profundamente discorrer sobre o imaginário amoroso justamente a partir dessa experiência inevitável de quem ama: o sofrimento.

Mais do que fornecer um panorama através das interpretações abaixo, pretendemos também fornecer ao leitor um crivo interpretativo – isto é, que as questões que engendraram o presente trabalho possam ser transpostas para outras expressões imaginais, ampliando a quantidade de imagens analisadas sob este crivo, o que, por consequência, trará um aumento do entendimento sobre as experiências amorosas atuais e suas dificuldades. Acreditamos que a construção colaborativa desse quadro sensível seja a única forma possível de seguirmos: fazer ciência, no geral, nunca é resultado de um esforço isolado; o que parece ser ainda mais verdadeiro no que tange ao universo amoroso. Dificilmente poderemos construir uma compreensão que não seja *interativa* por natureza – afinal, é disso que estamos falando, de interação, união.

A imagem escolhida para trabalharmos é a do coração. Não apenas por ser uma das imagens mais associadas à experiência amorosa (ou à experiência afetiva no geral), desde há muito tempo e nas mais diversas culturas (BARROS, 2019), mas também pelo número relevante de canções produzidas recentemente que abordam a temática amorosa através da imagem do coração. Esse coração é cantado de forma muito específica, majoritariamente negativa (coração que se parte, que se

---

1 Lewis (2009), que em seu livro *Os Quatro Amores*, detalha de forma brilhante cada um dos amores gregos, ainda que suas definições possuam limites e vieses bem estabelecidos.



fere e fica calejado, que infarta, que não mais bate), nas canções que servirão de objeto de análise a seguir. Afirmar, a partir desse fato, que as pessoas sofrem por amor, não estaria de todo incorreto (ainda que o espaço amostral seja muito pequeno), mas tal afirmação passaria longe de ser uma novidade. O que nos interessa aqui é o *como* esse coração sofre – aquela especificidade que só podemos alcançar ao *ficarmos com a imagem*, quando direcionamos nosso olhar para aquilo que há de *contemporâneo* na imagem, aquilo que é tão atual e presente que nos passa despercebido com grande facilidade: ver aquilo que temos diante do nariz requer uma luta constante, dirá George Orwell (ORWELL e ANGUS, 2009).

Em suma: como cantamos, hoje, as relações entre o coração e a experiência amorosa? E de que forma isso pode nos ajudar a elucidar os problemas decorrentes dessa experiência – as dificuldades amorosas? Antes de respondermos a essa pergunta, no entanto, vale discorrermos brevemente sobre a forma como pretendemos desenvolver esta análise: através, claro, do coração. Qual a relação entre a análise através do coração e a metodologia proposta pela Psicologia Analítica?

### *O coração enquanto órgão sensível: reflexões metodológicas*

*O coração tem razões que a própria razão desconhece.*

Blaise Pascal

Vale, neste momento, definir então o que entendemos por *quadro sensível*<sup>2</sup>. A questão da sensibilidade faz-se mister tanto para pensarmos

---

2 A questão da complexidade em muito excederia o presente escrito, de forma que remetemos o leitor à discussão especializada (MUNNÉ, 2012). Em suma, quando nos referimos à complexidade inerente às interações amorosas (mas não apenas a elas), deveremos olhar para a sobredeterminação desses fenômenos, que são compostos por diversos atravessamentos, de forma que seu entendimento só pode se dar, segundo o autor (e nós defendemos, também, essa visão), através de uma composição múltipla e diversa, no que se refere às áreas de conhecimento.

a construção de um saber que possa se dizer científico, quanto para a especificidade da experiência amorosa – afinal, quando falamos de amor, a abordagem racionalista tenderá a fragmentar essa experiência, simplificando-a (e o que queremos, aqui, é abordá-la em sua complexidade através da sensibilidade). A sensibilidade é uma disposição muito afim da experiência amorosa – afinal, antes de tudo, o amor é algo que se sente. Entendendo-a como uma alternativa à racionalidade corrente do mundo ocidental, podemos pensá-la como uma via de *abertura* para a interioridade – isto é, para o contato com a alma. Hillman (1990) defende que a alma (*anima*) é, antes de tudo, profundidade e interioridade. Acessar a alma, portanto, dá-se numa “direção sempre de aprofundamento vertical” (BARCELLOS, 2012, p. 83). Imaginar é a experiência sensível por excelência: através da imaginação, do metaforizar, damos expressão às profundezas da alma. Fazer-alma é, acima de tudo, imaginar.

A sensibilidade, portanto, se opõe à compreensão, na medida em que esta será, por definição, apenas superficial, visto se tratar de um esforço da consciência em tentar dar conta do que se lhe apresenta na realidade – porém, a alma nunca caberá na compreensão. A interioridade, as profundezas dependem da sensibilidade que transcende o pensamento racional<sup>3</sup>.

Dita a importância da sensibilidade, passemos para algumas definições sucintas que nos ajudarão a explicar o que entendemos por sensibilidade. Primeiramente, vale ressaltar que esse é um extenso debate filosófico, mas elegeremos apenas um autor dentro do campo da filosofia para tomarmos emprestadas suas definições. Escolhemos Feuerbach por ser um autor que abordará especificamente a sensibilidade usando esse termo, e por trazer em sua argumentação a imagem do coração, relacionando-a com a questão da sensibilidade.

Segundo Braz (2007), Feuerbach foi “um dos filósofos que mais valorizou o Amor na sociedade ocidental, dando a ele o sentido maior

---

3 Convidamos o leitor que queira se aprofundar nesse debate à discussão de Heidegger (2001) sobre o pensamento-que-calcula *versus* a reflexão meditativa, e também à reflexão de Jung (2016) sobre a primazia moderna do pensamento racional em detrimento da experiência simbólica.

da vida, pois acreditava que o ser humano vivia em função de tal afeto” (p. 59). Para o filósofo (FEUERBACH, 2000), o amor seria a forma última de conhecimento da verdade. O coração, órgão do amor, “quer objetos e seres reais e sensíveis” (p. 81), ou seja, não se interessa por aquilo que há de mais espiritual ou abstrato. Afirmo, partindo desse princípio, que a composição de um quadro que busque um entendimento do amor não pode ser senão sensível, visto que essa é a forma mais profunda de se conhecer a verdade, segundo o autor.

O ponto de vista do coração é aquele, segundo Feuerbach, que mais se aproxima da verdade devido ao seu interesse sensível. O que, então, significa sensibilidade para ele? Cito-o:

O real na sua realidade efectiva, ou enquanto real, é o real enquanto objecto dos sentidos, é o sensível. Verdade, realidade e sensibilidade são idênticas. Só um ser sensível é um ser verdadeiro e efectivo. Apenas através dos sentidos é que um objecto é dado numa verdadeira acepção – e não mediante o pensar por si mesmo. O objecto dado ou idêntico com o pensar é apenas pensamento (FEUERBACH, 2000, p. 53).

A realidade, então, pode ser entendida como aquilo que nos afeta através da sensibilidade, o que também traz uma ênfase à questão da corporeidade pela relação com os sentidos. Como ressalta Aquino (2014), a sensibilidade é justamente a mediação entre sujeito e mundo, entre Eu e Tu, e esse encontro relacional serve como ponto de partida para o pensamento e a linguagem (sendo, portanto, anterior à racionalidade).

O coração, enquanto órgão sensível, como forma mais ampla e complexa de cognição, nos remete imediatamente ao uso do termo *imaginação*, tal como proposto por Jung e aqueles que beberam de sua obra, como Hillman, Bachelard e Durand.

Para Jung (2012), a imaginação, também chamada de *fantasia criadora*, é a quintessência da percepção da realidade. A faculdade de imaginar seria uma forma de unificar as quatro funções (pensamento-sentimento, sensação-intuição) e as duas atitudes (extroversão-introversão) num único processo – que é o processo psíquico por excelência.

Ele dirá, em outro momento, que “todo conhecimento espiritual é uma imagem e uma imaginação” (JUNG, 2013b, p. 72). Herdeiro de uma tradição platônica e kantiana, Jung vê a realidade como algo inapreensível por si, sendo necessário um esforço ativo de nosso psiquismo para traduzir a realidade. Essa tradução é o que ele entenderá por *imagem*. Através das imagens, e de um método correto de interpretá-las, podemos compreender uma determinada *perspectiva*, um ponto de vista da realidade. Entender como imaginamos a realidade seria a forma mais complexa possível de se entender a realidade ela mesma, portanto.

A imaginação, segundo Bachelard (2013), “não é, como sugere a etimologia, a faculdade de formar imagens da realidade, ela é a faculdade de formar imagens que *ultrapassam* a realidade” (p. 17, grifo nosso). É um ato criador, por excelência. Durand (2002) comenta a esse respeito que a imaginação não pode ser confundida com percepção ou com memória – imaginar é um ato que ultrapassa a experiência imediata da concretude do mundo, ao mesmo tempo em que a antecede. Nesse sentido, não é percepção, pois esta demanda mais tempo, é formada com mais lentidão: “só o cubo imaginado é que tem imediatamente seis faces” (p. 23), isto é, para *perceber* as seis faces de um cubo preciso observá-lo, girá-lo, desenhá-lo, calculá-lo etc.

Ao contrário do que muitas vezes se pensa, imaginar não é o ato de *formar* imagens, mas o ato de *deformá-las*. A realidade material do mundo está aí para ser deformada pelo nosso psiquismo:

Pretende-se sempre que a imaginação seja a faculdade de *formar* imagens. Ora, ela é antes a faculdade de *deformar* as imagens fornecidas pela percepção, é sobretudo a faculdade de libertar-nos das imagens primeiras, de *mudar* as imagens. Se não há mudança de imagens, união inesperada das imagens, não há imaginação, não há *ação imaginante* (...). O valor de uma imagem mede-se pela extensão de sua auréola *imaginária*. Graças ao *imaginário*, a imaginação é essencialmente *aberta, evasiva*. É ela, no psiquismo humano, a própria experiência da *abertura*, a própria experiência da *novidade* (BACHELARD, 1990, p. 1).

A imaginação nos *liberta* e nos *abre* à possibilidade de criação. Podemos olhar para um monte de argila, manuseá-la, e logo tentar criar, por exemplo, uma panelinha de barro. Não há uma relação linear entre a argila e a panela, somos obrigados a utilizar nossas mãos, *manusear* a matéria numa ação que é imaginação, ela mesma. Só posso construir essa panelinha de barro porque consigo imaginá-la, e porque consigo deformar a matéria que se apresenta para mim.

Nesse sentido, a imaginação é aquilo que *une* a materialidade com a imaterialidade. Não é um simples exercício de abstração e formulação lógico-matemática, mas uma intervenção que se dá na relação dialética entre Eu e Mundo.

Se quisermos ir mais além do que se vê (ou se escuta), precisaremos acreditar, ainda que provisoriamente (até que se prove o contrário), que as imagens criadas possuem alguma possibilidade de *abertura* para um significado maior, que vá além da pura significação consciente dada pela pessoa que a criou. Precisaremos, portanto, olhar para as imagens como se nelas algo pudesse ressoar de/para outras experiências, de/para outras pessoas – é isso o que nossa interpretação, aqui, busca encontrar.

Essa análise sensível será centralizada, portanto, no coração. Não apenas por ser a imagem do coração objeto de nossa investigação, mas também por ser apenas através do coração, enquanto sede poética da sensibilidade, que podemos perceber a realidade. Gostaríamos de encerrar a seção metodológica com algumas reflexões de Hillman (1993) que retomam a questão do coração como uma máxima metodológica:

Com o coração, entramos imediatamente na imaginação. Quando o cérebro é considerado o centro da consciência, procuramos localizações literais, ao passo que não podemos considerar o coração com o mesmo literalismo fisiológico. O movimento para o coração já é um movimento de *poiesis*: metafórico, psicológico (p. 18).

Ou, ainda: “podemos chamar a insondável profundidade da imagem de amor, ou ao menos admitir que não podemos chegar à alma da imagem sem amor à imagem” (HILLMAN, 2018, p. 46). Fazendo coro com suas afirmações, prosseguimos com a análise das canções.

## *A responsabilidade pelos fracassos amorosos*

Coração calejado (Jorge e Mateus)

*Meus fracassos amorosos*

*Me afastam de ti*

*Tenho medo de me iludir*

*Eu já tive alguns amores*

*Mas não tive amor*

*E foi isso, que me deixou*

*Com o coração calejado*

*Morre de medo de se machucar*

*Coração calejado*

*Pra se entregar de novo*

*Tem que escutar*

*Que você vai me amar com força*

*Que a nossa saudade vai ser louca*

*Se não for pra ser assim esquece*

*Se me quer mesmo pra você*

*Promete*

(ANGELIN, 2018)

A abertura da música já dá o tom afetivo: um dedilhado no piano e algumas notas na guitarra, apresentando o *motivo* que se repetirá ao longo da canção. A música foi composta na escala de Si Maior, de forma que sua sexta, o sol sustenido, assume lugar de destaque (por exemplo, quando cantam “coração calejado” no refrão, a melodia se encerra nessa sexta). Esse recurso confere um aspecto melancólico à canção, trazendo mais uma camada de tristeza em conjunto com a letra, além de um ritmo mais lento. Trata-se, definitivamente, de um clássico lamento típico das músicas sertanejas.

A música vai, contudo, crescendo, mais instrumentos vão aparecendo, o curto solo de guitarra traz aceleração e, na segunda repetição da letra, temos a percussão completa ao fundo. Isso vira a tonalidade afetiva da música, carregando-a de esperança e percebemos algumas estrofes finalizando em ré sustenido (desde o fim da primeira repetição da música, logo antes do solo de guitarra), a terça maior na escala de Si

Maior, a nota específica que dá a tonalidade maior da escala, o que por sua vez costuma provocar um afeto mais feliz. O ápice dessa nota vem em seu prolongamento na hora em que se canta a palavra “promete”.

Se juntarmos a forma como a melodia é construída na música, bem como a presença de cada instrumento, em conjunto com uma análise da letra, que imagem podemos ver sendo formada em relação ao coração?

Temos aqui um eu lírico que canta sobre seu coração, e ele está calejado devido aos “fracassos amorosos” pregressos. Tais fracassos afastam o eu lírico da pessoa amada, pois agora ele tem medo de se iludir. A explicação dessa ilusão vem na sequência: ele já teve amores, mas não teve amor. Como é possível viver amores no plural, sem tê-los vivido no singular?

Aqui vemos onde possivelmente está a raiz dessa ilusão: a ideia tão recorrente de haver o *amor*, aquele que se destaca, é feito para a pessoa, promessa garantida de sucesso eterno. Porém, o que se repete na prática é o fracasso – os calos amorosos nesse pobre coração. Poderíamos nos perguntar: não seria justamente essa ilusão (ou idealização) o cerne dessa repetição de fracassos?

Essa pergunta passa longe da canção: nela, a responsabilidade pelas dores do coração está no outro. O coração calejado, que morre de medo de se machucar, está nessas condições porque seus amores pregressos não foram o *amor* – mas, talvez, deversem ter sido, e é justamente aí que o eu-lírico se frustra: na idealização projetada que não se cumpre.

É digno de nota também que o sujeito do afastamento não é o eu-lírico, mas sim seus fracassos amorosos. Também, quem morre de medo de se machucar é o coração, e não o eu-lírico. O que podemos pensar disso? Parece-nos uma solução projetiva para um enunciado insuportável: sou eu quem me afasto em função do meu passado, sou eu quem morre de medo de se machucar, mas admiti-lo por algum motivo parece ser um problema. Um medo de aparentar-se fraco, ao sentir medo, talvez? Sim, o coração é a sede dos afetos, mas despersonalizá-los como se viessem de outro lugar que não do eu, aponta para um afastamento do eu-lírico em relação ao seu próprio coração (poderíamos chamar esse afastamento de *cisão*). O enunciado não vem em

nome próprio, mas vem, aparentemente, de outro lugar, do qual não há controle.

E o que o eu-lírico faz diante desse descontrole (que talvez seja uma parte inevitável da experiência amorosa, lidar com o descontrole e com as frustrações decorrentes da quebra de expectativas, idealizações, ilusões)? Delega ao outro a responsabilidade pelo sucesso. Para o coração se entregar de novo, ele tecerá uma série de exigências: amar com força, saudade louca – intensidade afetiva. Mas não basta que haja isso na relação, precisa ser enunciado, *prometido*. O eu-lírico tateia no escuro calejado de seu coração por um ponto de sustentação, uma garantia de um futuro certo e previsível, coisa que, em sua visão, uma promessa poderia desempenhar.

Em suma, o que podemos destacar nessa canção é como a rápida passagem da melancolia para a esperança se dá no arranjo rítmico e melódico, e como isso se traduz na postura do eu-lírico ao longo dos versos. Poderíamos chamar essa postura de uma *postura-que-esquece*<sup>4</sup>, isto é, uma ilustração um tanto quanto interessante sobre uma possível forma de se lidar com as feridas do coração: desapropriando-se dela, seja através de uma rápida superação (como se dá no arranjo da música) ou numa delegação ao outro (que precisa se responsabilizar integralmente pelo sucesso dessa nova relação).

Se ficarmos com a imagem, podemos adotar a seguinte formulação sintética: o coração calejado é o coração que busca esquecer suas dores passadas e delegar ao outro a responsabilidade por suas feridas, no presente e no futuro.

A partir dessa música, talvez possamos traçar uma reflexão: há uma relação entre a repetição dos fracassos amorosos e a sustentação de um ideal colocado sob inteira responsabilidade do outro? Parece-nos uma leitura possível. Ainda mais quando levamos em conta aquilo que chamamos de uma cisão entre o eu-lírico e o seu coração. Apropriar-se de seu próprio coração calejado, responsabilizar-se por suas feridas e

---

4 Poderíamos ampliar essa questão do ponto de vista temporal, por exemplo, através do conceito de *Dasein* proposto por Heidegger enquanto uma subjetividade historicizada, que incorpora seu passado no presente ao invés de esquecê-lo ou delegá-lo ao outro.



buscar através de suas próprias ações uma mudança nesse padrão parece um caminho integrativo, tão difícil de ser encarado na medida em que a cisão com o coração faz parte do projeto moderno de civilização<sup>5</sup>. Quando o que interessa é apenas a razão, o coração não somente ficará calejado, mas pode sofrer de sintomas ainda mais agudos, como veremos a seguir.

### *A fobia amorosa*

Infarto (Diego & Victor Hugo)

*Ajuda eu aqui*

*Me deu uma tonteira, traz uma cadeira, que eu vou cair*

*Cancela a cerveja, traz água com açúcar aí*

*Já me senti assim*

*Eu tenho uma doença*

*Que tem um metro e sessenta*

*E acabou de entrar ali naquela porta*

*Fecha a conta*

*Tá aumentando os sintomas*

*E o peito tá doendo*

*Tomara que seja infarto*

*Se for amor, eu tô ferrado*

*Aí vai ser pior o estrago*

(RIBEIRO *et al.*, 2019)

---

5 Hillman (1993) aponta como a civilização ocidental, com o passar dos tempos e com o avanço das tecnologias e da racionalidade técnica, foi perdendo a dimensão do pensar com o coração. Podemos encontrar ecos dessa leitura também em Heidegger (2001), quando fala da hipertrofia do pensamento-que-calcula em detrimento da reflexão meditativa (mais afim da experiência do coração, que pode ser chamada de meditação, imaginação etc.). Dessa forma, quando dizemos projeto, não necessariamente estamos atribuindo uma intencionalidade linear, mas analisando a partir de seus efeitos (perda do coração enquanto órgão metafórico da sensibilidade), vemos como esse movimento está intrinsecamente ligado à exponencialização da razão técnico-científica.

Aqui nos deparamos com uma canção que desde sua abertura traz um arranjo mais amplo: a banda completa, composta por seis instrumentistas, já começa o *riff* de abertura com intensidade e, na sequência, entram os dois vocalistas. A música é composta na tonalidade de Sol Menor e vemos nessa moda três momentos melódicos, uma progressão correspondente a cada estrofe. No primeiro verso, vemos a aparição de um aspecto mais melancólico, com forte presença das sextas e sétimas menores (mi bemol e fá) que reforçam essa percepção. No pré-refrão, vemos a transição para a tonalidade relativa de Si bemol Maior e a melodia das vozes segue em zigue-zague: ascende lentamente (“eu tenho uma doença que tem um metro e sessenta”), dando um salto (“e acabou...”) seguido de uma descida mais rápida (“... de entrar ali naquela porta”), que prepara para a entrada no clímax. O refrão, por sua vez, traz uma energia ainda mais alegre, com saltos da tônica para a quinta (“e o peito tá doen-”, “tomara que seja infar-”) descendo para a terça maior, que se alterna com a quarta (“-dôô”, “-tôô”), com a dissolução completa da tensão nas duas últimas estrofes (“se for amor eu tô ferrado, aí vai ser pior o estrago”).

A música começa nos convidando para um aspecto mais melancólico e introspectivo, na medida em que o eu-lírico começa a pedir ajuda quando começa a apresentar tontura. Uma cadeira para sentar-se, cortar a cerveja, aqui, em consonância com a melodia da música, parece um apelo para a parada, um prelúdio para o fim da euforia. O problema inicial da canção está colocado: sintomas cardíacos, que vêm cortar a alegria prévia.

Vemos, na sequência, o que causa a entrada desses sintomas e dessa postura melancólica: o eu-lírico tem uma doença. Não uma doença física, mas, no caso, o que o faz sofrer é uma pessoa que acaba de chegar, o que é um sinal de que ele precisa ir embora.

Com essa doença tomando forma, vemos os sintomas se manifestarem com mais clareza: o peito está doendo. O eu-lírico diz, então, preferir que seja infarto a amor. A letra e a melodia nesse momento se mostram ambíguas – canta-se sobre uma experiência triste, de forma alegre. Parece haver um júbilo nesse lamento.

Como hipótese, podemos trabalhar a interpretação de que o eu-lírico está, sim, sofrendo por amor, num discurso estruturado sob a

forma de negação – eu estou sofrendo, mas não é por amor. As duas respostas a essa percepção são a fuga e a literalização. O coração dói, mas não pode ser aquele coração metafórico, a sede dos afetos. O melhor a se fazer é, então, ir para longe da pessoa que causa tais dores ao eu-lírico.

Porém, como ele mesmo diz, “eu tenho uma doença que tem um metro e sessenta” – estamos aqui no campo da metáfora e o eu-lírico parece ter clareza de que não se trata de uma doença física, ainda que ele torça por isso. Aqui vemos uma expressão do patologizar – não aquele descrito por Hillman (2010) como a atividade da alma de ser vista – a paixão. Se retornarmos à etimologia da paixão, vemos como o grego *pathe* originalmente se referia ao *sentir*, não necessariamente ao *sofrer* (BORDELOIS, 2007; BESSELAAR, 1994). Até hoje, porém, parece que a experiência amorosa sustenta, em suas imagens, a associação de sentir com sofrer. E, na canção em questão, tal sofrimento assume uma dimensão material, literal, afastada cada vez mais da potência simbólica da paixão-sentir. O coração, órgão sensível, aqui aparece imaginado apenas como sede do sofrimento. Esse sofrimento aparece de preferência sob a forma física, apontando justamente para uma perda da experiência metafórica do coração.

O mais interessante de notar é que em nenhum momento a música traz elementos de rejeição. O medo sentido e cantado não é da rejeição – pelo menos não nas aparências –, mas o medo é do *próprio amor* (“se for amor eu tô ferrado”).

Quando é preferível sofrer um infarto a sofrer por amor? Seguindo o fio iniciado na canção anterior, sobre isso que chamamos de uma cisão entre o eu-lírico e o coração, podemos ver mais um lugar onde essa cisão toma forma: na literalização. O sofrimento coronário calçado na carne, o infarto, é físico e, portanto, tem nome, diagnóstico e tratamento. Se for amor, o assunto é outro – e pelo menos o eu-lírico parece ter consciência desse fato. Nas cavidades metafóricas do coração, vemos imagens e afetos serem produzidos – e dentre eles está, é claro, o sofrimento. A linearidade do pensamento literalizante, racionalizante, não dará conta de tais imagens e afetos. A cisão, portanto, é inevitável quando se tenta abordar a experiência amorosa sob um crivo literalizante.

Como podemos pensar metaforicamente a questão do infarto? Parece ser uma imagem compensatória, que traz um contraponto a uma atitude unilateral proveniente da racionalidade literalizante. Que o amor é uma experiência intrinsecamente associada ao sofrimento, disso temos evidências em abundância na literatura (CAROTENUTO, 1997). Porém, a preferência por um sofrimento físico parece ser a postura diametralmente oposta à de sofrer/morrer por amor, típica do ideal romântico.

Em suma, podemos dizer que lidar com o coração nos deixa inevitavelmente diante do sofrimento. A literalização ou a fuga parecem se mostrar como estratégias possíveis para lidar com a experiência amorosa. Porém, a música coloca o destino dessas estratégias no avesso da própria literalização: através do infarto. O coração pulsa, também porque pulsa metaforicamente. Uma vida sem o pulsar metafórico parece ser uma vida em que o pulsar físico corre graves perigos. Não que a falta de amor possa levar, literalmente, a um infarto; mas, se respeitarmos as imagens apresentadas, parece que nossa experiência sensível (no limite, nossa única forma de experimentarmos a vida e o mundo que nos cerca) *precisa* da metáfora tal como o coração precisa de sangue.

### *A parada cardíaca*

Agora é tudo meu (Dennis DJ e Kevinho)

*Ela 'tá solta de tanto que ele prendeu*

*Aquela boca 'tá procurando um cara*

*[que nem eu*

*Que deixa ela de boa pra dançar na*

*[pista*

*Entre quatro paredes faz o que ela*

*[gosta*

*Sabe aquela sentada que ele perdeu*

*Xiiii*

*Agora é tudo meu*

*Seu coração não faz tumtum*

*Agora ela só bate com bumbum  
 Seu coração não faz tumtum  
 E agora ela só bate com bumbum  
 Bum, bum, bum, bum, bum, bum, bum  
 Agora ela só bate com bumbum  
 (...)  
 (KEVINHO, 2018)*

O *funk* de Kevinho parece dar continuidade a discussão levantada anteriormente. Se falávamos sobre o *risco* de um infarto diante da cisão entre o eu-lírico e o coração, aqui a situação parece já estar mais avançada. O coração parou.

Se a energia vital não pulsa mais no coração, para onde então ela foi? “Agora ela só bate com bumbum”, canta o eu-lírico. A pulsação que mantém o corpo vivo passa do coração para o bumbum. E vemos o efeito disso no ritmo, na melodia. A música envolve, nos convida à dança, a batida convoca a corporalidade – não nos esqueçamos que a sensibilidade passa, também, pela sensação, e não apenas pelo sentimento,

O que podemos pensar disso? Se nas músicas anteriores falávamos sobre os riscos em relação ao coração, aqui a solução parece mais extrema: o coração não pode doer se ele não fizer mais tumtum. Porém, a energia precisa ir para algum lugar – e ela vai para o bumbum. Esse movimento, contudo, parece reativo, compensatório. Podemos observar certo *exagero* na hora de cantar o bumbum – a batida se dá principalmente quando o eu-lírico chega nessa palavra, que se repete *ad infinitum*.

Há, também, uma contradição na música: por um lado o eu-lírico canta a liberdade que ele é capaz de *dar* (liberdade se dá?) à mulher, mas por outro, ele mostra um caráter possessivo totalizante (“*é tudo meu*”). Vemos uma canção que parece valorizar e reconhecer a liberdade sexual feminina. Mas, se nos atentarmos a esses detalhes, perceberemos o risco de uma apropriação indevida de tal liberdade. Comemorasse o fim de um relacionamento aprisionante – mas para que serve essa liberdade? Para que o eu-lírico possa *tê-la* para si?

Parece haver aqui uma solução pela anulação – uma solução sintomática, visto que cria outras dinâmicas compensatórias, superinvestidas.

A anulação do amor diante da corporalidade do sexo parece ser uma grande questão nos dias de hoje. Deparamo-nos com uma crescente desconstrução de parâmetros conservadores sobre a vida sexual das pessoas, o próprio desatrelamento entre sexo e casamento, mas a música aponta para um risco, o do superinvestimento. Na medida em que somos vivos (e, portanto, temos um coração), estamos sujeitos aos afetos. Blindar-se disso seria como tentar extirpar um de nossos sentidos, uma de nossas formas de entrar em contato com o mundo. A sensibilidade nos coloca próximo aos outros, por consequência, mais próximos de nós mesmos<sup>6</sup>.

Se o coração pára de fazer tumtum, logo vemos a energia reaparecer em outro lugar. Isso parece apontar para a inevitabilidade do caráter pulsante e pulsional da vida humana. Em suma, parece que não podemos viver *apesar de* termos um coração. Mas, a vida parece só ser possível *através* do coração, o que também não significa um imperativo em relação a certo ideal amoroso. As formas são muitas – a dificuldade que a música aponta é o sem-forma. Inclusive, a mulher sobre a qual o eu-lírico canta parece personificar esse drama: ao livrar-se de um relacionamento aprisionante, encontra um homem que, ao que tudo indica, dá todas as permissões que ela quer. Contudo, há uma condição: “agora é tudo meu”.

## *Considerações finais*

*A gente se ilude dizendo já não há mais coração.*

Alceu Valença

Chegado ao fim de nossa incursão no imaginário amoroso através da análise de algumas canções, esperamos ter levantado pontos

---

<sup>6</sup> A relação entre relacionamento amoroso e relacionamento psíquico foi abordada por diversos autores, com obras importantíssimas e de grande relevância ainda hoje, ainda que possuam seus limites (GUGGENBÜHL-CRAIG, 1977; JOHNSON, 2008; SANFORD, 1997).

relevantes para a composição de um quadro sensível e complexo para o entendimento das dificuldades amorosas atuais. A imagem do coração continua sendo uma expressão recorrente ao redor das culturas, porém, cada vez mais esse coração parece estar afastado da experiência sensível, apartado do mundo interior das imagens.

Nas três canções acima, vemos como a imagem do coração parece sintetizar algumas formas como as pessoas vêm lidando com as dificuldades amorosas. As feridas provocam calos – seria possível não se ferir? –, e esses calos afastam e colocam no outro a responsabilidade pelo sucesso amoroso. A idealização amorosa parece andar *paripassu* com o calejamento – quanto mais ideal, mais calos. Parece haver, também, uma relação entre a idealização e a responsabilização: vê-se o relacionamento ideal muito mais como responsabilidade do outro e, nesse sentido, as feridas calejadas parecem funcionar como uma justificativa para reforçar essa projeção da responsabilidade.

Isso tudo parece apontar para aquilo que chamamos de uma cisão entre o coração enquanto sede da experiência sensível e o *ego* como produto do projeto de modernidade que se iniciou com Descartes, um *ego* que é a sede da racionalidade unilateral, literalizante, incapaz de ir para além do que se vê, de ir às profundezas das imagens – experimentar a vida *através* da alma (*anima*). Essa cisão literalizante aparece de forma mais marcante na segunda canção. O ápice é atingido na terceira canção, quando nos deparamos com um coração que não bate mais – a sede da vida está parada! – e sua energia foi direcionada ao *bumbum*. O coração parou, mas a bunda ainda bate bem, obrigado! Apenas uma cisão poderia sustentar um corpo que se movimenta mesmo quando o coração não mais funciona.

Parece que hoje enfrentamos o risco de uma parada cardíaca coletiva, uma perda cada vez maior da dimensão sensível e metafórica das experiências, que nos coloca imediatamente em contato com o mundo dos sentimentos e dos afetos. Essa dificuldade fica expressa de forma evidente na experiência amorosa. Enquanto deixarmos o coração de lado, a tendência é que padeçamos cada vez mais da dificuldade de construir uma vida simbólica, isto é, calcada na interioridade, nas profundezas do ser. E quanto menos para dentro mergulharmos, mais difícil será mergulhar no outro.

Por fim, gostaríamos de levantar uma questão para engendrar futuras reflexões dentro do tema em questão – os relacionamentos amorosos, as dificuldades amorosas e a forma como elas são representadas (isto é, o imaginário amoroso). Será possível pensar nos pontos acima discutidos com um atravessamento de gênero? As músicas analisadas neste estudo são compostas por vozes masculinas cantando. Ou seja, poderíamos nos perguntar se uma parcela dessas dificuldades ou sofrimentos amorosos é constituída por uma experiência típica de homens (heterossexuais)? Como os homens estão lidando com o amor? Há uma forma *masculina* de amor presente no imaginário amoroso?



## Referências

ANGELIN, J. *Coração calejado (Jorge & Matheus)*. Rio de Janeiro: Som livre, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pA89-WA4VyU> (Acesso em: 15 de junho de 2019).

AQUINO, João Emiliano Fortaleza. Feuerbach e a fundação sensível da filosofia: imediatidade e mediação na relação Eu-Tu. *Kriterion*, v. 55, n. 129, p. 247-263, 2014.

BACHELARD, Gaston. *O Ar e os Sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BACHELARD, Gaston. *A Água e os Sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

BARCELLOS, Gustavo. *Psique e Imagem: estudos de psicologia arquetípica*. Petrópolis: Vozes, 2012.

BARROS, G.F. *Psicologia Junguiana na Contemporaneidade: a simbologia do coração e seus efeitos no transplante cardíaco*. Monografia de Especialização. São Paulo: Faculdade de Ciências da Saúde (FACIS), 2019.

BRAZ, Ana Lúcia Nogueira. *O Significado e a Importância do Amor: um estudo fenomenológico*. São Paulo: Casa do Novo Autor, 2007.

BESSELAAR, José van den. *As Palavras Têm a sua História*. Braga: Appacdm, 1994.

BORDELOIS, Ivonne. *Etimologia das Paixões*. São Paulo: Lexikon, 2007.

CAROTENUTO, Aldo. *Eros e Pathos: amor e sofrimento*. São Paulo: Paulus, 1997.

DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. São Paulo: WMF, 2002.

FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da Filosofia do Futuro e Outros Escritos*. Lisboa: Edições 70, 2000.

GUGGENBÜHL-CRAIG, Adolf. *Marriage: dead or a live*. Washington: Spring, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HILLMAN, James. *Anima: anatomia de uma noção personificada*. São Paulo: Cultrix, 1990.

HILLMAN, James. *Cidade & Alma*. São Paulo: Nobel, 1993.

HILLMAN, James. *Re-vendo a Psicologia*. Petrópolis: Vozes, 2010.

HILLMAN, James. *Uma Investigação sobre a Imagem*. Petrópolis: Vozes, 2018.

JOHNSON, Richard. *We: a chave para o entendimento da psicologia do amor romântico*. São Paulo: Mercuryo, 2008.

JUNG, Carl Gustav. *Tipos Psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2012.

JUNG, Carl Gustav. *Estudos Alquímicos*. Petrópolis: Vozes, 2013a.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e Religião Oriental*. Petrópolis: Vozes, 2013b.

JUNG, Carl Gustav. *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2016.

KEVINHO. *Agora é tudo meu (Dennis DJ e Kevinho)*. Rio de Janeiro: Warner Music, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1MTsqRU-4LY> (Acesso em: 15 de junho de 2019).

LEWIS, Clive Staples. *Os Quatro Amores*. São Paulo: Martins Fontes – WME, 2009.

MUNNÉ, Frederic. A Explicação do Comportamento Humano Deve Ser o mais Simples Possível, ou o mais Complexa Possível? In: VICHETTI, Sandra Maria. (Org.). *Psicologia Social e Imaginário: leituras introdutórias*. São Paulo: Zagodoni, 2012. p. 27-42.

ORWELL, George. *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*. Vol. 4, 1945-1950. Nova Iorque, NY: Mariner Books, 1971.

RIBEIRO, C.; MELLO, D.; TINTO, F.; MARX, N. *Infarto (Diego e Victor Hugo)*. Sony Music, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BjfnGsvOmWM> (Acesso em: 15 de junho de 2019).

SANFORD, John. *Os Parceiros Invisíveis: o masculino e o feminino dentro de cada um de nós*. São Paulo: Paulus, 1997.



CLÍNICA

# O Casamento Religioso como Relacionamento Psíquico: enlaces de dois casos clínicos

*Gustavo Pontelo Santos  
Daniel Wiler Dias*

*Bem mais que o tempo que nós perdemos, ficou  
pra trás também o que nos juntou.*

Samuel Rosa e Nando Reis

Antônio e Helena<sup>1</sup> são um casal de idosos nos seus oitenta anos que sentiu, em momento similar, que precisava de um espaço para tratar de inquietações que os acompanharam por mais de cinquenta anos de casamento. Buscaram o Serviço de Psicologia Aplicada (SPA) da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ) em 2016 – ele primeiro, ela pouco depois. Cada um foi atendido separadamente, embora dentro de um mesmo estágio clínico que é parte das atividades de extensão do Grupo Caminhos Junguianos. Isto permitiu interessantes observações sobre o relacionamento psíquico do casal durante as supervisões, que aconteciam de forma conjunta. Assim, esses dois casos clínicos amplos e férteis se enlaçam aqui em um único estudo de caso. Optamos por preservar no texto essa abrangência, com o objetivo de apresentar fragmentos e amplificações que provoquem a reflexão sobre múltiplas faces do casamento.

---

1 Todos os nomes de pessoas neste texto são fictícios.

## *“Prometo te amar e ser fiel” – casamento e constituição da família*

Casaram-se pressionados por suas famílias, quando ele tinha vinte anos e ela dezoito. Embora já estivessem apaixonados, um pelo outro, a cerimônia foi marcada com pouco tempo de namoro, pois além do desejo de Antônio por se casar, havia uma desconfiança de que Helena fosse lésbica. Na verdade, ela jamais questionou sua própria sexualidade, mas apenas a instituição do casamento: queria se casar depois dos trinta anos, depois de ter aproveitado a vida. O desejo por um caminho desviante dos desígnios patriarcais a colocou sob a suspeita dos pais. Assim, mesmo jovens, Antônio e Helena decidiram firmar a união perante Deus na Igreja Católica.

Como ainda não sabiam muito sobre si e sobre o outro, não havia entre eles um relacionamento psíquico extenso. Como se sabe, o relacionamento pressupõe uma diferenciação do Eu, pois apenas tomando consciência de mim mesmo posso distinguir-me do outro. No matrimônio, o relacionamento psíquico exige uma ampliação dessa consciência para que, reduzindo as lacunas inconscientes, cada um possa reconhecer o outro e escolher aceitá-lo em sua vida. Na prática, isto quer dizer que quanto maior for a inconsciência do indivíduo, menos livre será a escolha no casamento (JUNG, 1925/1985). Como Antônio e Helena, muitos casais jovens decidem pela união por motivações inconscientes, misturando aos arranjos sociais e jurídicos a influência psíquica da relação com os pais, por exemplo – entre outras fantasias relacionais.

Retomaremos esta influência brevemente ao final, mas é importante destacar aqui, como já fez Hillman (2007), que o casamento se compõe na disposição entrelaçada desses dois mundos fundamentais: o celestial, o volátil, da fantasia, paixão e expectativas; e o terreno, o fixo, da convenção social, da praticidade e conveniência. Se o casamento social impõe como aceitáveis apenas certos padrões relacionais, é preciso considerar, contudo, que há muitas formas de união sobrevivendo nas entrelinhas da psique, exibindo-se em possibilidades da fantasia. Isto implica dizer que, de forma espontânea, a fantasia cria no casamento diversas tensões, oposições e torções nas promessas feitas a Deus e ao parceiro.

Recém-casados e vivendo juntos, os defeitos do outro começaram a incomodar, desfazendo as expectativas do jovem casal. Antônio diz que começou a se incomodar com a maneira como ela era “ciumenta e grudenta”, e Helena conta como desde essa época o marido era “um mulherengo” – queixas ainda recorrentes durante a análise. A realidade nunca corresponde inteiramente à fantasia que se traz para o casamento. No confronto, entra em cena a tentativa de mudar o outro, o que para Hillman (1997) produz dois estados notórios: depressões incapacitantes e conflitos intermináveis. É desta maneira que o casal chega à terapia – uma esposa severamente deprimida e um marido que sustenta conflitos irresolutos há décadas. Com a queda da fantasia nos primeiros anos juntos, o casal conta que começou a ter filhos, amparando-se na prescrição social da função do casamento.

Após o nascimento do terceiro filho, Antônio começou a pensar na separação. Helena, por sua vez, conta que pensou em deixá-lo após o quarto filho. Entre esses dois nascimentos surge, pois, uma desunião na relação, sentida por ambos. É curioso que o terceiro filho tenha ficado doente na primeira infância, de modo que Helena, durante três anos, não quis mais “ir à cama” com o marido para ter filhos. O quarto filho foi, então, concebido – este, que chamaremos de Marcelo, desenvolveu uma psicose quando chegou à idade adulta. Helena conta que desde seu nascimento conhecia sua natureza, pois ele se mexia demasiadamente na barriga. A sogra notou esse fato e disse que ela estava grávida de uma cobra. Helena diz que quando ele nasceu, ela olhou para o filho e isso se confirmou, causando-lhe horror. Relata o período entre o terceiro e o quarto filhos com cuidado e apreensão, como uma série de eventos marcantes que aqui tomamos como imagens que foram se tecendo simbolicamente até a vivência do parto. A história nos lembra a versão do mito de nascimento de Oxumaré, o Orixá-Cobra:

Apesar do desentendimento entre Nanã e Oxalá devido ao abandono de Omulu, seu filho que nasceu com chagas, o casal gerou mais uma criança, dessa vez Oxumaré. Mas devido à praga jogada em Nanã, Oxumaré também nasceu com problemas de formação, sem braços e pernas, como uma serpente, ele

rastejava pelo chão como o réptil, mas a sua forma era humana. Mais uma vez decepcionada, Nanã abandonou seu filho<sup>2</sup>.

Helena conta que nunca foi uma mãe afetuosa e, ao contrário de Antônio, não deu atenção e carinho aos filhos. Sua experiência da maternidade é mais como a de Nanã e menos como a de Maria – a mãe cristã de pura entrega e excelência –, o que provoca nela uma terrível culpa e medo do abandono (OLIVEIRA e QUEIROZ, 2019). O gestar e o parir relacionado à serpente permitem imaginar, ainda, um paralelo entre sua vivência e o mito da deusa grega do casamento, Hera. Também, ela pouco investe na maternidade, ocupando-se fundamentalmente do problema do casamento. Enciumada e irritada com o marido Zeus, que havia gerado Atena sem sua ajuda, Hera experimenta sua maternidade atravessada pelo horror da desunião com o esposo. Como diz a lenda, segundo Homero (2006):

A soberana Hera irou-se e assim proclamou entre os imortais reunidos: “Ouvi-me vós todos, deuses e deusas, como Zeus, agrega-nuvens, começou primeiro a me desonrar, após me ter feito esposa e devotada mulher. Agora, longe de mim, pariu Atena de olhos glaucos, distinta de todos os bem-aventurados imortais”. (...). A partir desse momento, e durante o ano inteiro, jamais foi à cama do sábio Zeus (...). Mas quando os meses e os dias se cumpriram, e um ano completo cumpria seu ciclo, vieram as Horas, e ela pariu, não semelhante aos deuses e aos mortais, o terrível e horrendo Tífon, tormento aos mortais. Logo que o pegou, a soberana Hera de olhos grandes, levando-o, deu o mal ao mal, e a serpente o recebeu (p. 105-107).

---

2 Os mitos iorubás são narrados pela tradição oral, o que faz com que exista uma ampla variedade de histórias tradicionais. Também por isto é difícil encontrar documentação acadêmica dessas variações, que se pretendem soltas do enrijecimento da escrita, preservando o aspecto simbólico. O trecho citado pode ser conferido em sites especializados nos ritos de Candomblé e umbanda, como, por exemplo, em: [https:// iquilibrio.com/blog/espiritualidade/umbanda-candomble/tudo-sobre-oxumare/](https://iquilibrio.com/blog/espiritualidade/umbanda-candomble/tudo-sobre-oxumare/) (Acesso em 20/07/19).



Ao considerar esses mitologemas como ampliações que descrevem aspectos da experiência humana, não se pretende esgotar ou aprisionar o símbolo vivo em uma significação estática, mas destacar alguns dos sentidos que continuaram a se apresentar para Helena nos anos seguintes. Esses sentidos retomam, portanto: (1) a falta de afeição pela função da maternidade; (2) a vivência da maternidade como uma problemática remetida ao casamento, mais especificamente na alternância do sentimento de união e de desunião. Assim, de acordo com Jung (1928/1985), os filhos aparecem como fruto do casamento não apenas de maneira biológica-social, mas também psicologicamente.

O enriquecimento trazido pelos paralelos culturais não pode, contudo, variar de maneira indeterminada. É fundamental considerar que a imagem que se afigura para Helena no parto foi compreendida por ela especialmente sob a ótica cristã, associando a serpente – e, assim, o próprio filho – ao Diabo. É este o aspecto que guarda maior implicação na vida familiar, pois o mal, a perversidade e a denúncia, próprios dessa figura, precisam ser afastados e renunciados. Nesse sentido, é notório que o casal tenha concordado em interná-lo em hospitais psiquiátricos mais de cem vezes ao longo dos últimos quarenta anos. Com suficiente literalidade, Marcelo é entendido como a presença do *diabólico* na família – isto é, o princípio de separação (BOFF, 1998), que aponta de volta para a vivência de desunião dos pais – principalmente para Helena. Isto se faz notar nas histórias de conflitos entre os três, como a vez em que Marcelo disse que sabia que a mãe estava indo “para longe de nós, para o inferno”, denotando seu afastamento da família. Apesar do horror causado por essas palavras, Helena disse que estava mesmo distante naquele momento.

Jacobi (1995) explica que um verdadeiro símbolo está para além do bem e do mal, mas contém em si as duas possibilidades, de maneira que depende da consciência a atribuição dessas características. Além disto, a bipolaridade do símbolo contém, em seu movimento de transformação, um aspecto progressivo e outro regressivo. Melo (2009) aponta que, em casos de psicoses, podemos verificar, com frequência, tentativas de realizar o sentido do símbolo de forma concreta, isto é, o movimento regressivo pode se destacar e fazer com que inúmeras

possibilidades de compreensão sejam descartadas. Fixar-se a um modo de atuar pode ser uma destas tentativas e, “neste caso, o símbolo, apesar de degradado, ainda está vivo, ou seja, continua a atuar de maneira eficaz na vida do sujeito” (MELO, 2009, p. 121).

Poderíamos arriscar dizer que sob a ótica lorubá, isto é, variando os aspectos do símbolo, a imagem vivida por Helena poderia ter sido compreendida de outro modo, como potência de independência da mãe e a conquista de um lugar no mundo, tal qual aconteceu com Oxumaré. Ao contrário, sobressai um aspecto negativo presente tanto na serpente cristã quanto no horrendo Tífon – o tormento aos homens. Também Helena diz que o filho só está ali para atormentar, mas não está claro para ela de onde vem esse “horror”. Por vezes, atribui a Antônio e sua genética a causa do modo de ser do filho, ou seja, em termos míticos, a causa estaria no marido e seu elemento geracional independente dela. Outras vezes, a possessão demoníaca é a única explicação possível. Nesse sentido, vemos como os símbolos são expressões de mistérios que fazem mover a busca por um significado fora de si mesmo e da compreensão momentânea. O sofrimento de Helena ainda hoje é trazido à terapia em torno dessas imagens e sua implicação no casamento e na vida não vivida, o que aponta para o caráter inassimilável do símbolo enquanto se desenvolve essa busca (MELO, 2009; JACOBI, 1995).

Assim, quando consideramos uma dimensão arquetípica do casamento ou da família, não pretendemos negar as implicações terrenas e sociais que determinam a dificuldade do divórcio e da relação, mas acrescentar a elas as expressões da fantasia que se atualizam nessas instituições, dando a elas um sentido. No mito da Sagrada Família, essencial à cultura ocidental, o casamento é imaginado como amor recíproco, paz e harmonia, constantes e inabaláveis. Por outro lado, no casamento ainda vivo de Hera e Zeus, os opostos união/desunião aparecem como estrutura básica a ser considerada. Neste caso, a separação e a união, assim como para nosso casal, são temidas e ao mesmo tempo desejadas (GUGGENBÜL-CRAIG, 1980).

## *“Na alegria e na tristeza” – as torções provocadas pelos opostos*

Em vista disto, a dúvida da separação se tornou um problema moral de difícil resolução para Antônio e Helena, que eram devotos católicos. A justificativa para continuarem juntos veio precisamente da religião. Sem que a esposa soubesse, Antônio consultou dois clérigos sobre a possibilidade de anulação do casamento. O segundo e definitivo “não” veio acompanhado da justificativa cristã: eles foram unidos por Deus. Em face desse invencível mistério, Antônio conta que fez um pacto com Deus, no qual o Senhor deveria ajudá-lo a criar os filhos bem e, em troca, ele suportaria o casamento, sendo para sempre fiel à Igreja e seus dogmas.

A promessa de suportar se torna um destino para Antônio, o tema de sua vida. O efeito duradouro desse sentimento relaciona-se ao fato de que, além de um rompimento social e familiar, o divórcio implica uma ruptura arquetípica – que, embora apareça no casamento secular, tem ainda mais sentido para o religioso (HILLMAN, 2007). Para muitos povos, o casamento humano é uma imitação de seus mitos cosmogônicos e repete o casamento sagrado entre os deuses. A união do céu e da terra como relacionamento primordial pode ser vista no mito egípcio de Nut e Geb, na lenda grega de Urano e Gaia, ou ainda no Artharva Veda, texto sagrado do hinduísmo, onde marido e mulher são diretamente associados ao céu e à terra, apenas para citar alguns (ELIADE, 1992).

A separação de um casal pode coincidir, portanto, com a dolorosa desunião do divino. Na instituição do casamento cristão, o divórcio simboliza uma separação daquilo que Deus uniu na gênese do mundo, por um lado, e do modelo de união de Cristo a sua Igreja, por outro (PAIVA, 2018). Nessa acepção, não é detalhe que a promessa de fidelidade de Antônio tenha sido feita à Igreja e não diretamente a Deus. É pela Igreja que se liga o que está em cima e embaixo, o Céu e a Terra, conforme disse Cristo a Pedro (Mt 16, 18-19).

A saída encontrada por Antônio para o problema da separação foi seu pacto de sustentação com Deus pela fidelidade à Igreja. Para Helena, porém, o mesmo problema encontrou uma saída diversa, embora também pela religião: a conversão ao protestantismo. Uma vez

que o marido marca sua posição de se manter em matrimônio até a morte, ela faz oposição naquilo que parecia uma fresta no indissolúvel casamento religioso – a saída da religião católica. Conta que este movimento não foi uma escolha racional, mas “um chamado da graça do Senhor”. Assim, Helena produz uma torção no sentido do casamento dado unilateralmente por Antônio, escapando à sua forma de união e marcando uma separação da mesma ordem daquilo que os uniu.

É interessante notar que, ao fazê-lo, Helena se livra simultaneamente da veneração à imagem de Maria, algo que, segundo ela, fazia mal. Seu discurso passa a exibir uma forte oposição à imagem de Nossa Senhora como santa, trazendo-a para a dimensão de “apenas mãe”, como definiu certa vez. A partir de sua conversão – e consequente resignificação da maternidade – há uma curiosa divisão de crenças na família como um todo. A maior parte dos onze filhos passa a frequentar a Igreja protestante, restando apenas Antônio e Marcelo como católicos. Esse fato deixa Antônio na posição de um discípulo solitário, que está obrigado a resistir às investidas de conversão e zombarias de sua família.

Os trinta anos seguintes seguem essa dinâmica de conflitos familiares. As reclamações infundas da esposa e suas tentativas de converter o marido podem ser vistas como formas de atualizar a desunião e expressá-la de maneira factível. Isto se evidencia no que confessa o próprio Antônio: “se eu mudasse de religião, me separaria dela”. Ambos, porém, temem separar-se no papel e contam, cada um em seu espaço, que ficaram tanto tempo juntos por causa de um medo difícil de explicar.

### *“Na saúde e na doença” – procurando a saída do mal-estar*

Exaurido pela sustentação dessa relação, Antônio procura a terapia. O terapeuta se torna, assim, o representante da parte de Deus no acordo – foi enviado pelo Senhor para ajudá-lo a aguentar, em suas próprias palavras. Antônio encontra-se em conflito, tentando afastar os pensamentos que questionam a validade de seu pacto. Permite a si mesmo uma dúvida aqui e ali, dizendo que às vezes não compreende o motivo pelo qual pessoas que seguem a Deus precisam passar por

coisas como essa, ou seja, precisam sofrer a vida toda. O tema tem grande relevância na narrativa cristã, sendo encontrado em doutrinas como a do Jesus sofredor, que precisa nascer, sofrer e morrer todo dia (EDINGER, 2006). Ao ser abordado sobre o lugar desse pensamento em sua fé, Antônio frequentemente abre a Bíblia que leva consigo para buscar uma resposta.

Dar validade a esses questionamentos é a postura que Jung (1932/1983) recomenda aos terapeutas que lidem com o conflito religioso, pois isto é algo que os membros do clero, em geral, não farão. Tentarão, na verdade, suprimir a validade da dúvida, conduzindo, por vezes, a uma dissociação entre a atitude consciente e as exigências do inconsciente, terreno em que se instala a neurose. Diante disso, o terapeuta deve também cuidar para respeitar e não desestabilizar demasiadamente o sistema de crenças que sustenta o indivíduo, o que poderia aprofundar ainda mais a dissociação. A psique possui forças autocurativas e o terapeuta deve se colocar em relação com elas como um *companheiro mítico* (MELO, 2009).

Isto implica dizer que a relação terapêutica se torna um espaço afetivo à disposição do sujeito, onde diferentes e novas dinâmicas relacionais – e, por isto, arquetípicas – podem emergir das entrelinhas. Para Antônio, a liberdade é um tema emergente. A esposa controla seus horários, suas companhias, seu lazer. Pede, por exemplo, que ela vá junto mesmo quando ele for levar o lixo para fora. Tem ciúme, o medo da desunião do marido, sufocando-o em seu abraço. Liberdade e intimidade não precisam ser opostas, mas nossa cultura patriarcal frequentemente os divide, construindo a ideia de liberdade como distanciamento da relação. É por isto que Zeus e Hera podem ser exemplos desse modo de se relacionar (HILLMAN, 1997). Enquanto a deusa cuida da casa, o deus escapa pela janela. Com isso, temos um padrão relacional em que o distanciamento e a desunião oferecem a fantasia da intimidade como algo fora do casamento.

Para nosso casal, isto se evidencia em alguns sentidos bastante concretos. É ela quem governa o funcionamento da casa, enquanto ele escapa para procurar alguma intimidade que esteja em conformidade com os valores da Igreja. A terapia, como espaço de liberdade, torna-se para ele um espaço de intimidade. É ali que Antônio alega poder dizer

tudo o que pensa, imaginando o fato de o terapeuta ser cristão como uma maior aproximação de seu sofrimento. Cabe ao analista trabalhar essa posição transferencial, reconhecendo como a criação da intimidade ligada à fé se atualiza na análise. Nesse sentido, antes da terapia, Antônio recorria a outro espaço fora da casa: um convento, onde visitava uma freira enclausurada. Esse espaço fechado não poderia ser compartilhado com Helena, de modo que a freira enclausurada entra na dinâmica relacional de Antônio como outra mulher com quem se pode ter intimidade sem, contudo, romper com a promessa de fidelidade à Igreja.

A princípio, Helena tentou impedir o marido de ir ao consultório. Assim como a imagem da mulher, o terapeuta veicula uma momentânea desunião, que permite a Antônio a liberdade de imaginar outras posições no casamento. Essa imaginação criativa é precisamente o aspecto de Zeus que enfurece Hera, quando o marido gera, sem ela, Atena de sua própria cabeça (HILLMAN, 2007). Pouco depois, porém, Helena decide buscar para si o serviço de “cuidar da cabeça” que vem acolhendo o marido.

É preciso destacar que, enquanto fatores arquetípicos, as dinâmicas de Zeus e Hera não se atentam ao gênero das pessoas no casal, atualizando-se como polaridade e alternância que mantém a tensão psíquica para a qual o processo terapêutico se abre. Assim, Helena também opera a importante “escapada” da união católica, que firmou sua posição no problema da separação décadas atrás. Se Antônio produz sua união pela religião e sua desunião fora da casa, Helena, por outro lado, produziu sua união no lar e sua desunião pela via da religião. Torna-se agora mais claro em que se transformou a função psicológica da fé para o casal.

A entrada na análise abre um espaço onde é possível se voltar para si mesmos separadamente – seus desejos, angústias e sonhos não vividos dentro e fora do casamento. Não é coincidência que sua procura pela análise aconteça quando a última filha está saindo de casa para adquirir a independência dos pais. Como já apontamos, a parentalidade se deu para o casal com um forte aspecto social e religioso, como função reprodutiva do casamento sobre a qual se ampararam para seguir por décadas juntos. Com a mudança da última filha, surge a angústia

de estarem a sós. A pergunta não pode ser calada: e agora, que faço *eu*? Que casamento resta, agora que se cumpre a função pactuada?

Jung (1925/1985) mostra que se alguém passa tempo demais numa atitude juvenil, como nas tentativas de adaptação conflituosas, no entardecer da vida pode surgir uma “desunião da vontade”. Isto significa que a consciência buscará naturalmente avançar e alargar-se, mas, inconscientemente, já não se tem tanta força e vontade para uma expansão ulterior. Jung diz:

Essa desunião consigo mesmo gera descontentamento e, como a pessoa não está consciente desse seu estado, procura geralmente projetar no outro cônjuge os motivos de tudo isso. Origina-se então uma atmosfera crítica, que é a condição indispensável para uma tomada de consciência (p. 199).

É nessa atmosfera que o casal se encontra e boa parte do esforço terapêutico está em possibilitar o recolhimento das projeções. A dissolução de suas narrativas e enrijecimentos em si mesmos é feita com dificuldade, especialmente para Helena, que está deprimida. É necessário enxugar as lágrimas nas quais se afogam, possibilitando uma calcinação<sup>3</sup>. Como apregoa um adágio de confissão citado por Jung (1981), “solta o que tens e serás acolhido” (p. 56).

Contudo, o terapeuta deve cuidar para que não haja qualquer tipo de avidez em curar o paciente, arriscando exercer um poder que não lhe cabe (GUGGENBÜHL-CRAIG, 2008). A individuação, como processo contínuo de diferenciação de si próprio e reposicionamento no mundo, torna-se, assim, a noção que indica uma ética da análise. Nesse sentido, a ética da individuação pressupõe a suspensão dos objetivos do terapeuta com vistas a dar lugar às exigências inconscientes do sujeito.

---

3 A calcinação era geralmente um dos primeiros processos realizados pelos alquimistas medievais, consistindo no aquecimento da matéria bruta pelo seu interior, para soltar dela toda água e substância volátil. Edinger (2006) estuda esse simbolismo evidenciando como ele pode aparecer em variados momentos no processo terapêutico.

*“Até que a morte nos separe” – o fim do casamento ou o fim da análise?*

Refletindo sobre a dinâmica relacional de Zeus e Hera, Guggenbül-Craig (1980) nos coloca a hipótese de que o próprio casamento é uma vocação, um chamado e, nessa condição, ele pode permitir a individualização para algumas pessoas. Como vocação, porém, há que se admitir que o casamento não chama a todos (HILLMAN, 2007). Ainda assim, assumir a posição de recusar o matrimônio carrega algo de herético e angustiante, mesmo hoje, especialmente na velhice e para as mulheres. Resta, para o nosso casal, um ao outro – e parece não haver o que fazer com isto. Impõe-se a questão: será possível, para Antônio e Helena, uma adaptação a esse casamento? Será possível, então, viver a partir de si mesmos?

No sofá do consultório, essa elaboração se faz com uma dor profunda, estranha e, ao mesmo tempo, familiar. Retomando a escolha pelo casamento, Helena começa a encontrar influências e semelhanças entre sua história e a de seus pais, há muito falecidos. Ela retrata a mãe como uma mulher distante, que não tinha muito afeto pelos filhos. Do pai, gostava bastante, mas ele tinha muitas amantes e gastava o dinheiro da família com elas. Esse processo redutivo-causal faz com que ela compreenda diversas nuances de sua repetição relacional. Desfazer-se dessa ligação com a dinâmica parental representa, como se sabe, um passo decisivo na posição dentro do casamento (JUNG, 1925/1985). Passa a olhar, então, para as imagens que nunca compreendeu bem: o parto do quarto filho, sua conversão, seu ciúme exagerado. É aí que o movimento de análise – a decomposição das fantasias em seus componentes – deve ser seguido por uma síntese, em um sentido prospectivo (JUNG, 2011a).

Em contato novamente com essas antigas imagens, Helena sente-se aflita, exasperada. A postura na terapia já não é de apontar culpas, algo que, segundo ela, “não serve mais para nada”. Na verdade, procura agora outra maneira de enxergar o resto de sua vida. Jung (1925/1985) diz que essa inquietação psicológica, quando se torna consciente, ocasiona brigas, divórcios e toda sorte de “erros matrimoniais”. Se essa possibilidade é superada, surgem ainda outras formas



de desenvolvimento psíquico. Helena volta a pensar no divórcio como opção concreta. Sopesa os benefícios e os desgastes. O terapeuta sustenta essa dúvida – a antiga tensão entre união e desunião. É aqui que o processo simbólico pode ter a chance de ressurgir, possibilitando a criação em meio à tensão (JUNG, 2000).

Torna-se evidente que, se narramos aqui diversos paralelos como analogias, isto serve apenas para que o terapeuta possa se aproximar de algo que está também obscuro para o casal – a saber, que elementos sustentam sua vida conflituosa. Os sentidos do símbolo, portanto, “não são atribuídos pelas analogias, mas pela reflexão provocada a partir delas. Enfim, o que importa e está em jogo é uma situação específica e não uma possível universalidade simbólica” (MELO, 2019, p. 94).

Em uma sessão, Helena diz: “eu nasci com medo, o medo já existia em mim antes de eu nascer. Tive medo de me separar a vida toda, e agora separar não adianta. Aí também tive medo do que ia ser de mim ficando casada. Eu não sei se eu consigo, mas eu não quero mais ter medo”. No sentimento envolvido tanto na união quanto na desunião, suas palavras ecoam a possibilidade de transpor para outro lado, o lado sem medo que vislumbra uma decisão ética. Esta sessão, contudo, foi sua última em terapia. Está reflexiva e diz que não vai voltar. Explica que precisa se recolher e pede a Deus que a faça viver cem anos, “para que ainda tenha a chance de ser feliz”.

Agora vindo sozinho à terapia, Antônio pensa sobre “aguentar a esposa”. Também para ele um chamado à mudança se faz forte. Sua postura durante todos esses anos foi de manter-se na união pelo sofrimento, pela sustentação. Após a saída da esposa da terapia, fala que ela precisa dele e seu tom muda do rancor para a compaixão. Há tempos, o sentido simbólico do pacto com Deus vem sendo assimilado por Antônio. Devido à velhice, ele passou a acompanhá-la nos cultos da Igreja Protestante – agora, sem que isso implicasse uma perda de si. Ora, a intenção de seu pacto é a união.

Antônio anuncia, então, que vai deixar a análise para cuidar da esposa, uma nova posição que não deixou tempo para esclarecer as possíveis mudanças para nós. Nota-se, porém, que essa direção parece resgatar a intimidade *dentro* do casamento. Antônio sabe que um verdadeiro relacionamento só pode começar onde o “pacto ideal” puder

terminar. Nesse sentido, a conclusão da análise parece coincidir com um fim simbólico para eles – o casamento não se sustenta mais com o acordo que os juntou.

Se nas novas saídas o casal encontrou felicidade, só Antônio e Helena podem dizer. É pertinente notar que, em suas mais numerosas formas e culturas, o casamento raramente foi associado ao intuito da felicidade. Como apontou o antropólogo Arnold van Gennep (2012), é um ato social que tem antes sua função como rito de passagem entre estruturas de objetivos econômicos, familiares, sexuais etc. São os ideais modernos que acentuam dentro do casamento essa expectativa, que hoje nos parece justa (RUSSELL, 1997). Em tempos nos quais tanto se fala da efemeridade das relações e da transformação dos objetivos sociofamiliares, a história de Helena e Antônio nos instigam a perguntar: o que constrói hoje o casamento, para além daquilo que o desfaz? O casamento é ainda compreendido como um rito de passagem do processo de adaptação cultural, como uma “tarefa da vida”?

Com o mundo globalizado cada vez mais orientado por princípios seculares, as imagens religiosas que vimos – na figura da conversão, da abstinência sexual, do pacto eclesial etc. – podem não ser vistas como edificantes do casamento para boa parte das novas gerações. Contudo, deve-se levar em consideração que, como processos simbólicos, elas nos apresentam a problemáticas elementares que permanecem na hipermodernidade. Destaca-se, em especial, a convivência entre os sentimentos de união e desunião, que encontrou na abertura à recomposição familiar saídas bem-vindas, além das novas roupagens da oposição liberdade *versus* intimidade – reveladas, por exemplo, no ciclo de alta possibilidade de escolha e conseqüente abandono afetivo das relações de aplicativos. Do casamento espiritual ao *Tinder*<sup>TM</sup> torna-se claro como múltiplas formas de se relacionar coexistem e nos lançam à necessidade de analisar diferentes modos de adaptação social e, ultimamente, de individuação.

É o relacionamento com o inconsciente constituinte desta noção que resgata, por fim, o sentido psicológico de “religião”. Em sua raiz etimológica romana resgatada por Jung, esse termo “está vinculado à prática correta dos ritos, exigindo uma postura de escuta, observação e submissão por parte do ser humano ao desejo ou à vontade dos deuses”

(PORTELA, 2013, p. 52). Na psique, as exigências de Zeus, Hera, Deus ou outros, aparecem, como vimos aqui, como fatores dinâmicos de padrões psicológicos (JUNG, 2011b). Contrariamente a essa postura de escuta cuidadosa, o imperativo social contemporâneo por amor, gozo e felicidade pode conduzir, por vezes, a escolhas que ritualizam nossa entrada em marcos adaptativos esvaziados de sentido individual.

Para concluir, notamos que o arranjo dos relacionamentos à ética da individuação e ao chamado à mudança do indivíduo parece ter sido uma questão de importância para Jung (1925/1985), que em seu texto sobre o casamento destaca que “é quase impossível tratar do relacionamento psíquico no matrimônio sem ao menos mencionar a natureza dessas transições críticas” (p. 205). Portanto, é preciso que nossas tentativas multiformes de se relacionar aprendam com Antônio e Helena: a criação da relação só se dá ao permitir o espaço das torções, das transições, das oposições e separações. Em seu aspecto positivo, é o espaço entre o Céu e a Terra que produz a criação do mundo.

## Referências

BOFF, Leonardo. *O Despertar da Águia: o diabólico e o simbólico na construção da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1998.

EDINGER, Edward. *Anatomia da Psique: o simbolismo alquímico na psicoterapia*. São Paulo: Cultrix, 2006.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GENNEP, Arnold van. *Os Ritos de Passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações etc.* Petrópolis: Vozes, 2012.

GUGGENBÜL-CRAIG, Adolf. *O Casamento Está Morto, Viva o Casamento!* São Paulo: Símbolo, 1980.

GUGGENBÜL-CRAIG, Adolf. *O Abuso de Poder na Psicoterapia: e na medicina, serviço social, sacerdócio e magistério*. São Paulo: Paulus, 2008.

HILLMAN, James. *Marriage, Intimacy, Freedom. Spring 60 – A Journal of Archetypal Culture: Marriages*. New York: Bloomsbury USA Academic, 1997.

HILLMAN, James. *Hera, goddess of marriage*. In: *Mythic Figures – Uniform Edition*, vol. 6. New York: Spring Publications, 2007.

JUNG, Carl Gustav. *O casamento como relacionamento psíquico*. In: *O Desenvolvimento da Personalidade*. Petrópolis: Vozes, 1925/1985.

JUNG, Carl Gustav. *A importância da Psicologia Analítica para a educação*. In: *O Desenvolvimento da Personalidade*. Petrópolis: Vozes, 1928/1985.

JUNG, Carl Gustav. *Relações entre a psicoterapia e a direção espiritual*. In: *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental*. Petrópolis: Vozes, 1932/1983.

JUNG, Carl Gustav. *A Prática da Psicoterapia*. Petrópolis: Vozes, 1981.

JUNG, Carl Gustav. A função transcendente. In: *A Natureza da Psique*. Petrópolis: Vozes, 2000.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia do Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2011a.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e Religião*. Petrópolis: Vozes, 2011b.

MASSI, Maria Lúcia Gili. *Zeus e a Poderosa Indiferença*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

MELO, Walter. *O Terapeuta como Companheiro Mítico: ensaios de Psicologia Analítica*. Rio de Janeiro: Espaço Artaud, 2009.

MELO, Walter. O grupo Caminhos Junguianos como uma experiência de pesquisa e ensino-aprendizagem em Psicologia Analítica. In: MELO, Walter; KYRILLOS NETO, Fuad. *Psicologia e Subjetividade: fundamentos conceituais e métodos de pesquisa*. Belo Horizonte: EdUEMG, 2019. p. 87-102.

OLIVEIRA, Juliana Letícia da Silva; QUEIROZ, Isabela Saraiva. Maternidade a partir da mitologia iorubá: Nanã, Iemanjá, Oxum e Iansã. *Revista África e Africanidades*, n. 32, p. 1-18, 2019.

PAIVA, Anselmo Chagas. *O Sacramento do Matrimônio e as Causas da Nulidade*. São Paulo: Paulus, 2018.

PORTELA, Bruno de Oliveira Silva. O conceito religião no pensamento de Carl Gustav Jung. *Sacrilegens*, v. 10, n. 1, p. 46-61, 2013.

RUSSELL, Bertrand. *O Casamento e a Moral*. São Paulo: Unesp, 1997.



# ***Opus* Enquanto Trabalho Sagrado de Redenção do Si-Mesmo: ou porque a Psicologia Junguiana não é uma *Imitatio Christi***

*Bruno de O. S. Portela*

## *Considerações iniciais*

Durante muitos anos, Jung mergulhou fundo nos escritos da alquimia, totalmente imerso nos inúmeros tratados, imagens e o pensamento aparentemente sem nexos e confuso dos alquimistas<sup>1</sup>. O psicólogo suíço destaca o longo tempo que lhe foi necessário para compreender os textos na busca de uma saída desse labirinto caótico. Esse foi um trabalho que o absorveu por pouco mais de 10 anos. Em suas Obras Coligidas é possível notar o espaço físico que os escritos dessa temática ocupam e, certamente, a importância desse tipo de estudo para a escola de Zurique.

Pode-se dizer que a alquimia com sua linguagem simbólica e imaginativa representava um autêntico casamento entre: um complexo de

---

<sup>1</sup> “Nasceu em mim o desejo de conhecer os alquimistas. Pedi a um livreiro de Munique que me avisasse quando livros de alquimistas passassem por suas mãos. Pouco depois, recebi as *Artis Auriferae Volumina Duo* (1593), volumosa coleção de tratados latinos entre os quais se encontra uma série de “clássicos” (...). Este livro ficou quase dois anos de lado. De vez em quando, olhava as gravuras e pensava: “Meu Deus! Que absurdo! Não é possível compreender isso”; mas o livro continuava a me intrigar e resolvi estudá-lo seriamente (...). O texto continuava a parecer-me um gritante absurdo, mas certas passagens pareciam-me significativas, às vezes, frases que julgava entender. Descobri, finalmente, que os alquimistas falavam em símbolos, já velhos conhecidos meus” (JUNG, 2006, p. 235-236).

tradições (sistema filosófico de problemática metafísica e um panorama espiritual esotérico de base gnóstico e cristã); e uma prática laboratorial com alambiques, tubos de ensaios e caldeirões de cozimento. Na alquimia temos teoria e prática unidas num engenhoso e laborioso fazer incessante. Tal conjectura fez com que Jung a reconhecesse como o aspecto histórico da própria Psicologia Analítica (JUNG, 1944/2011).

A obra *Psicologia e Alquimia*<sup>2</sup> é o primeiro livro dedicado inteiramente à temática e nos convida a adentrar no paradigma peculiar e complexo dos tratados alquímicos. Jung (1944/2011) tenta introduzir e familiarizar o leitor com a forma de pensar dos alquimistas, alavancando todo o imaginário e os conceitos básicos que formam um rico tecido de imagens do universo da alquimia do século XV e XVI. Já na obra, *Estudos Alquímicos*<sup>3</sup>, esbarramos em uma considerável dificuldade: aqueles que não forem iniciados nesse conhecimento ou que não estejam familiarizados com os termos podem não alcançar a profundidade dos textos, tornando a leitura superficial e difícil. Aqui nos deparamos com cinco estudos sobre a alquimia: O Segredo da Flor de Ouro, escrito em conjunto com Wilhelm sobre alquimia oriental; As Visões de Zósimo; e *De vita longa*, sobre o alquimista suíço Paracelso. Além dos textos: O espírito *Mercurius*; e Árvore Filosófica. Mas, talvez, o volume que exija mais do leitor seja *Mysterium Coniunctionis*, no qual Jung se empenha em demonstrar os aspectos mais profundos da temática central da alquimia – a conjunção dos opostos<sup>4</sup>.

---

2 O texto apareceu primeiro no Anuário de Eranos, por volta de 1935-1936 em decorrência de palestras proferidos por Jung ao grupo de Eranos. Mais tarde, por volta de 1944, veio a ser revisado e ampliado em forma de livro, compondo o V Ensaio de Psicologia. A segunda edição foi publicada em 1952 contendo algumas correções e complementações. Neste ensaio, foi utilizada a 2ª edição de 2011 da Vozes.

3 O livro traz um compilado de textos sobre a temática alquímica num longo arco de 1929 até 1957. A edição trabalhada nesse ensaio é 2ª, da editora Vozes, 2011.

4 “Jung examina várias imagens da literatura alquímica que descreve os vários opostos a serem unidos, conjunto de opostos que os alquimistas personificam sobretudo como pares de masculino e feminino. Três desses pares de masculino e feminino dentro da alquimia – Sol e Luna (Sol e Lua), Rex e Regina (Rei e Rainha) e Adão e Eva” (HOPCKE, 2011, p. 194).



Seguindo de perto o estudo de Jung para os manuais da alquimia, sobretudo na produção da *Opus* (Obra), percebemos que muitas vezes a Pedra Filosofal, meta do alquimista, também era chamada de *Christus Lapis*, ou Cristo Pedra. Jung já havia demonstrado que a doutrina filosófica gnóstica e o cristianismo formavam a base subterrânea do imaginário dos alquimistas, que viam em Cristo o ideal simbólico de união entre os dois grandes opostos – o homem e Deus. Para o alquimista, Cristo é a meta da *Opus*. O leitor desavisado poderia confundir tal ideia com a de uma tradição religiosa muito popular vinda dos escritos do monge agostiniano, Thomás de Kempis (pelo menos atribuído a ele), em seu livro *Imitação de Cristo* (2018). Tal pensamento, o da Imitação de Cristo, forjou durante séculos a concepção de que a meta do cristão seria a de imitar Cristo como um modelo de perfeição moral na relação entre o homem e Deus. Surge aqui a primeira dúvida que fez nascer a motivação para esse ensaio: sabendo da vinculação do imaginário da alquimia como pano de fundo cristão, seria a alquimia uma *Imitatio Christi*? Ao vermos a vinculação de Cristo enquanto um símbolo para o Si-mesmo na obra *Aion: estudos sobre o simbolismo do Si-mesmo*<sup>5</sup>, e nos aproximarmos dos inúmeros textos da alquimia onde a meta do alquimista é *Christus Lapis* (Cristo Pedra), seria então a meta da individuação a mesma da Imitação de Cristo?

Como o foco do estudo é entender melhor o pensamento de Jung, as perguntas colocadas como motivadoras entram como pano de fundo deste ensaio, que não tem como foco resolver a problemática da alquimia, mas antes, investigar ao que se destina o pensamento junguiano. Interessa-nos o simbolismo da alquimia como amplificação – movimento que possibilita um melhor entendimento para a proposta da individuação. Assim, o que nos interessa não é a alquimia em si, mas a leitura que Jung faz dela e a hermenêutica usada nos tratados

---

5 A obra é uma extensa monografia dedicada ao arquétipo do Si-mesmo, contendo textos de 1948 como: o capítulo A Sombra, decorrente de uma conferência realizada em *Schweizerisch Gesellschaft für Praktische Psychologie* (Sociedade Suíça de Psicologia Prática); juntamente com o artigo O Si-mesmo, publicado em *Eranos-Jahrbuch* (1948). O texto foi compilado e revisado em 1950 e publicado originalmente em 1951 como um capítulo para *Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. A edição utilizada nesse ensaio foi a de 2011, Vozes 8ª ed.

da alquimia como forma de elucidar o processo de individuação e o funcionamento psíquico. Para Jung, falar da *Opus*, ou seja, sobre o trabalho do alquimista, é falar da individuação em termos de Psicologia Analítica e não necessariamente de um contexto teológico-filosófico. Embora nutra algumas correspondências em termos simbólicos, eles não são exatamente a mesma coisa.

Sabendo do peso que Jung coloca na alquimia enquanto modelo de trabalho e compreensão da amplificação em sua Psicologia, justifica este estudo como uma busca por maior clareza desse simbolismo. Assim, pretendemos investigar a *Opus* como um exemplo simbólico para o processo de individuação. Processo que pode ser pensado também como uma forma de realizar o Si-mesmo ou redimir a alma do estado de alienação no eu. Deste modo, analisar alguns símbolos importantes da alquimia como *Christus-Lapis* e a imagem de *Mercurius* podem fornecer meios de extrair um elixir para vislumbrar a própria proposta da Psicologia Analítica enquanto prática.

Como base metodológica, partimos de uma pesquisa de revisão de literatura em estudo histórico e hermenêutico das fontes bibliográficas a fim de elucidar o pensamento de Jung. Como principais textos foram eleitos: *Introdução à Problemática da Psicologia Religiosa da Alquimia* (JUNG, 1944/2011), *As Ideias de Salvação na Alquimia* (JUNG, 1944/2011), e *O Paralelo Lapis-Cristo* (JUNG, 1944/2011), no qual o autor apresenta de forma geral a ideia da *Opus* e estabelece as bases de comparação com a Psicologia Analítica e a individuação. Para aprofundar no estudo da alquimia investigamos também os textos: *As Visões de Zósimo* (JUNG, 1954/2011); *Paracelso, um Fenômeno Espiritual* (JUNG, 1942/2011); *O Espírito Mercurius* (JUNG, 1948/2011); *A Árvore Filosófica* (JUNG, 1954/2011). Já na obra *Mysterium Coniunctionis* [vol. XIV/2] (JUNG, 1950/2011) os textos: *Rex e Regina*, *Adão e Eva* e *A Conjunção* nos ajudaram a pensar a relação dos opostos no pensamento alquímico e a problemática da conjunção. Para explorar o paralelo da imagem da Pedra Filosofal com a de Cristo, principalmente as ideias de *Cristus Lapis* e *Anthrophos*, escolhemos também os textos: *O Si-mesmo* (JUNG, 1948/2011); *Cristo, Símbolo do Si-mesmo* (JUNG, 1948/2011); *Considerações Gerais sobre a Psicologia do Simbolismo Alquímico-Cristão* (JUNG, 1948/2011). Como forma de auxiliar nas leituras e ampliar a discussão

recorremos às seguintes obras: *Psicologia Alquímica*, de James Hillman (2011); *Alquimia: Introdução ao Simbolismo e à Psicologia*, de Marie-Louise von Franz (1996); e *Anatomia da Psique*, de Edward Edinger (2006).

### *Alquimia, Psicologia Analítica e a ideia da Opus como individuação*

A alquimia é tanto uma forma de pensamento esotérico quanto uma prática que antecede a Química e a Física, e que, basicamente, deu origem aos boticários. Na alquimia ocidental temos uma doutrina subterrânea do imaginário cristão, falando, é claro, dos principais tratados recorridos por Jung. Nessa tradição, temos aspectos místicos envolvendo um segredo, um laboratório, um ofício e uma arte. Muito de sua concepção filosófica foi influenciada, principalmente, pelo gnosticismo. Essa mistura entre matéria, espírito, imaginação e ação prática laboriosa, fez com que Jung se interessasse em investigar os tratados alquímicos. Talvez com a percepção profunda de que a Psicologia Analítica era uma sucessora espiritual da arte da alquimia enquanto transformação da substância (JUNG, 1944/2011). É nesse sentido que o estudo da alquimia, na visão de Jung, representa o aspecto histórico da Psicologia Analítica e um autêntico tratado sobre a psique<sup>6</sup>.

Por este viés, a individuação seria o “esforço e a atenção consciente à tarefa de refinar e separar essa mistura composta, com o fito de libertar o Si-mesmo, ou a psique arquetípica, de sua contaminação com o ego” (EDINGER, 1995, p. 149). Ao humano é destinada a tarefa heroica de sacrificar as próprias pretensões, suportando a descida ao

---

6 “Vi logo que a psicologia analítica concordava singularmente com a alquimia. As experiências dos alquimistas eram minhas experiências, e o mundo deles era, num certo sentido, o meu (...) estudando os velhos textos, percebi que tudo encontrava seu lugar: o mundo das imagens, o material empírico que colecionara na minha prática, assim como as conclusões que disso havia tirado” (JUNG, 2006, p. 236-237). Em *Símbolo da Transformação na Missa*, Jung (1939/2011) afirma que: “Nossa psique se estende além dos limites de nossa consciência, fato que um alquimista parece ter percebido ao afirmar que a alma, em sua maior parte, acha-se fora do homem” (p. 73).

abismo mais profundo e obscuro na tentativa de resgatar aquilo que há de mais sagrado nele mesmo. O grande tesouro<sup>7</sup>, o elixir da vida, a panaceia que cura todas as feridas, essa era a meta de um alquimista. Somente com um grande sacrifício é possível obter algo tão valioso.

À medida que o alquimista trabalhava no laboratório com os objetos e materiais concretos, projetivamente algo a mais era trabalhado em seu interior<sup>8</sup>. Assim, “a alquimia apresentava um duplo aspecto: por um lado, a obra química prática no laboratório e, por outro, um processo psicológico, em parte consciente e psíquico e, em parte inconsciente e projetado nos processos de transformação da matéria” (JUNG, 1944/2011, p. 288). Desse material aparentemente caótico que representava os textos alquímicos, podemos constatar que “a imagem central da alquimia é a ideia da *Opus* (obra). O alquimista via-se como alguém comprometido com um trabalho sagrado: a busca do valor supremo e essencial” (EDINGER, 2006, p. 24).

Os alquimistas utilizavam um princípio geral quando estudavam as transformações da matéria: “*obscurum per obscurius*” (JUNG, 1944/2011, p. 47), ou seja, o obscuro pelo obscuro, o enigmático pelo enigmático. Como a natureza do material químico com a qual eles trabalhavam era ainda desconhecida, nada impedia que o material do inconsciente, também desconhecido, fosse projetado na matéria. James Hillman (2011) destaca: “É claro que o laboratório, o forno, os alambiques e as retortas, os cotrabalhadorees são invenções imaginativas tanto

---

7 (...) “a consciência, ao avançar por regiões desconhecidas da alma, é dominada pelas forças arcaicas do inconsciente – espécie de repetição do abraço cósmico do “*nous*” e da “*physis*”. A meta da descida do mito do herói é caracterizada de um modo geral pelo fato deste aventurar-se numa região perigosa (águas abissais, caverna, floresta, ilha, castelo etc.), onde poderá encontrar o “tesouro difícil de ser alcançado” (tesouro, virgem, elixir da vida, vitória sobre a morte etc.)” (JUNG, 1944/2011, p. 355).

8 “Seu trabalho com a matéria constituía um sério esforço de penetrar na natureza das transformações químicas. No entanto, ao mesmo tempo era – e às vezes de modo predominante – a reprodução de um processo psíquico paralelo; este podia ser mais facilmente projetado na química desconhecida da matéria, uma vez que ele constituía um fenômeno inconsciente de natureza, tal como a transformação misteriosa da matéria. A problemática acima referida do processo do desenvolvimento da personalidade, isto é, do processo de individuação, é expressa no simbolismo alquímico” (JUNG, 1944/2011, p. 47).

quanto fenômenos materializados. Você é o laboratório; você é o vaso e a coisa sendo cozinhada” (p. 35). Desse modo, as transformações relatadas nos tratados alquímicos não dizem respeito somente à química de um laboratório, mas também, a um profundo processo de desenvolvimento espiritual e de transformação da própria alma dos alquimistas<sup>9</sup>.

A alquimia é considerada a arte sagrada de transformação da natureza (*opus contranatura*), aquela que transforma os elementos e a alma, que representa de forma satisfatória o processo de individuação. Posto de outro modo, “pela abundância de seus símbolos, proporciona-nos uma visão no esforço feito pelo espírito humano, que se poderia colocar em paralelo com o rito religioso, ou respectivamente com o *Opus Divinum* (obra divina)” (JUNG, 1950/2011, p. 381). A *Opus* precisava ser revelada ao adepto: “Todos concordam desde os tempos mais remotos que a sua arte é sagrada e divina e que sua obra só pode ser levada a cabo mediante a ajuda de Deus. Esta ciência só é dada a poucos e só entendida por aqueles a quem Deus ou um mestre abriu o entendimento” (JUNG, 1944/2011, p. 335)

O propósito dos alquimistas era criar uma substância transcendente, quase sempre simbolizada como a Pedra Filosofal<sup>10</sup> ou Elixir da

---

9 “Apesar de Jung reconhecer que muitos dos textos alquímicos não fossem de fato nada mais do que receitas químicas ou exemplos de pensamento obscuro, ele, no entanto, via bem claramente que muitos alquimistas não limitavam seu campo de visão à mera transformação da matéria-prima básica e estavam tentando fornecer, com base em suas próprias experiências interiores, uma espécie de sistema psicológico, filosófico e espiritual, uma disciplina da alma, da mente e da matéria, que levaria à transformação completa do próprio alquimista como indivíduo” (HOPCKE, 2011, p. 184).

10 “Talvez cristais e pedras sejam símbolos do *self* tão adequados devido à “exatidão” de sua natureza. Muitas pessoas não resistem ao impulso de apanhar pedras de cor ou forma incomuns para guardá-las, sem saber por que o fazem. É como se as pedras contivessem um mistério vivo que as fascina. Os homens colecionam pedras desde o início dos tempos, e aparentemente admitiram que algumas delas são receptáculos de força vital, como todo o seu conseqüente mistério. Os antigos germânicos, por exemplo, acreditavam que os espíritos dos mortos continuavam a existir nas lápides dos seus túmulos. O costume de colocar pedras sobre os túmulos deve ter surgido da ideia simbólica de que algo eterno do morto subsiste, e encontra nas pedras a sua representação mais adequada. Porque apesar de o homem ser, tanto quanto possível, diferente da pedra, o seu centro mais íntimo é, de uma maneira estranha e muito especial, bastante semelhante a ela (talvez porque a pedra simbolize a existência pura, estando o mais possível distante das emoções, sentimentos, fantasias e do

Vida. Esse processo se iniciava com a descoberta da *prima materia*<sup>11</sup>, a substância pura que contém todas as polaridades. Esse conceito tem origem na filosofia pré-socrática e, segundo Edinger (2006): “esses antigos pensadores estavam presos a uma ideia *a priori*, uma imagem arquetípica que lhes dizia que o mundo é gerado de uma matéria única original, a chamada primeira matéria” (p. 29). Influenciados por uma ideia arquetípica e herdeiros da tradição filosófica, os alquimistas aplicaram o termo em seus tratados e no laboratório<sup>12</sup>.

Hillman (2011) retomará as considerações de Jung (1944/2011) de que a metáfora utilizada pelos alquimistas (*prima materia*) representava a matéria originária do mundo, na qual estão contidos todos os elementos em estado não diferenciado. Sua equivalência psicológica diz respeito ao inconsciente e, sobretudo, a um estado de indiferenciação, no qual o eu se encontra ainda identificado ao Si-mesmo. A matéria básica faz alusão ao estado de potencialidade da própria personalidade ainda por via de desenvolvimento. Para o alquimista, a divindade que precisa ser libertada está oculta na *prima materia*. Por vezes, essa divindade é apresentada como a imagem tanto de Cristo com de *Mercurius*.

Segundo M-L. von Franz (1996), o processo da *Opus* se iniciava justamente na identificação da *prima matéria*, do *Mercurius* alquímico

---

pensamento discursivo do nosso ego consciente). Nesse sentido, a pedra simboliza a experiência talvez mais simples e mais profunda, a experiência de algo eterno que o homem conhece naqueles fugazes instantes em que se sente inalterável e imortal” (FRANZ, 2008, p. 278).

11 “A base da “*opus*” é a matéria-prima que é um dos segredos mais importantes da alquimia. Isto não é surpreendente, uma vez que ela representa a substância desconhecida portadora da projeção do conteúdo psíquico autônomo. (...). Para uns, a “matéria prima” era o mercúrio (metal), para outros, minério, ferro, ouro, chumbo, sal, enxofre, vinagre, água, ar, fogo, terra, sangue, água da vida, “lâpis”, veneno, espírito, nuvem, céu, orvalho, sombra, mar, mãe, lua, dragão, Vênus, caos, microcosmos (...) o verdadeiro Adão hermafrodita e o microcosmos (= homem) (...). Mylius descreve a “*prima materia*” como sendo o “*elementum primordiale*”. Ela seria o “puro sujeito e a unidade das formas”, que tem a possibilidade de abarcar todas as formas” (JUNG, 1944/2011, p. 337-340).

12 “Pensavam que, para transformar uma dada substância, era preciso, antes de tudo, reduzi-la ou fazê-la retornar ao seu estado indiferenciado original” (EDINGER, 2006, p. 30).

para, logo em seguida, submetê-la a uma série de operações<sup>13</sup>. Visando um processo de transformação denominado *coniunctio oppositorum* (conjunção dos opostos), o alquimista almejava alterar a matéria prima até que fosse possível atingir a Pedra Filosofal. Segundo o alquimista Hoghelande, citado por Jung (1944/2011), “a produção da pedra transcende a razão, e só o conhecimento sobrenatural divino sabe o momento exato do aparecimento da pedra. Somente Deus conhece a “*prima materia*”” (p. 271-272). Jung ainda destaca: “De qualquer maneira, a “primeira matéria”, assim como a pedra ou o segredo de sua produção é revelada por Deus ao alquimista” (p. 271). Obviamente que nos escritos de Jung ele compreende Deus como a representação de um arquétipo (Si-mesmo), e não Deus em si.

A todo o momento podemos perceber que o alquimista se via implicado num trabalho sagrado na produção da *Opus*. Aproximamos-nos de um aspecto muito importante no estudo da alquimia – a investigação do símbolo da pedra em seus aspectos de religiosidade

---

13 “Descoberta a *prima materia*, deve-se submetê-la a uma série de procedimentos químicos a fim de transformá-la na Pedra Filosofal. Praticamente todo o conjunto de imagens alquímicas pode ser organizado em torno dessas operações (...). Não há um número exato de operações alquímicas, e muitas imagens se sobrepõem” (EDINGER, 2006, p. 33). Edinger destaca as operações abordadas por Jung em *Psicologia e Alquimia* (1944/2011), que são: “*calcinatio, solutio, coagulatio, sublimatio, mortificatio, separatio, coniunctio*. (...). Cada uma dessas operações é o centro de um elaborado sistema de símbolos. Esses símbolos centrais da transformação compõem o principal conteúdo de todos os produtos culturais. Eles fornecem as categorias básicas para a compreensão da vida da psique, ilustrando praticamente toda a gama de experiências que constituem a individuação” (EDINGER, 2006, p. 34). As operações são, na verdade, os métodos que conduzem as transformações da *prima materia* na Pedra Filosofal. Cada método pode ser utilizado de acordo com a necessidade de junção a qual o alquimista deseja alcançar. Além dos métodos, existem também as fases do processo: “Na busca da *pedra filosofal*, a primeira etapa do trabalho alquímico é o *nigredo*, quando a matéria está no estado de *massa confusa*. O *nigredo* corresponde ao encontro com a *sombra* em sentido psicológico. Seguem-se complicados procedimentos de lavagem, solução, separação de elementos etc. (...). A seguir é atingida a segunda etapa, denominada *albedo*. (...). Em termos psicológicos, o adepto estaria na condição do encontro com o princípio feminino (*anima*). Aquecimento intenso muda o *albedo* em *rubedo*. O sol surge. O vermelho e o branco são o Rei e a Rainha, que celebram suas núpcias nesta terceira etapa. Unem-se os opostos, os princípios masculino e feminino internos. Assim é obtida a *pedra*, cuja unidade resulta da fusão dos opostos extremos. O alquimista teria realizado a totalização psíquica, ou seja, a individuação. A pedra é homóloga do *self*” (SILVEIRA, 2007, p. 121-122).

cristã e gnóstica para o alquimista. Nesse aspecto, vemos o simbolismo da Pedra (Filosofal) se misturar a duas imagens preciosas: *Christus-lapis* e *Mercurius* (não só como matéria prima, mas também com o final do processo da *Opus*) (JUNG, 1944/2011). Vamos tentar compreender melhor o que isso significa e qual o peso dessas duas imagens para a individuação (JUNG, 1928/2011).

### Christus-lapis como meta da individuação

A Pedra (Filosofal) a que os alquimistas se referiam na *Opus* também era chamada de *Christus-lapis* ou Cristo-pedra-filosofal<sup>14</sup>. Jung (1944/2011, p. 45) comenta que “este paralelo dá ensejo de fato a uma comparação entre as representações da meta do ‘*opus alchymicum*’ e as representações cristãs do centro”. Essa comparação recebe atenção especial no capítulo intitulado, *Paralelo lapis-Cristo*, em *Psicologia e Alquimia*. Os alquimistas fazem a vinculação clara entre o símbolo de Cristo e o da Pedra Filosofal. Ao contrário do cristianismo institucional, precisamente em relação aos dogmas, Jung afirma que a alquimia parece ter alcançado as profundidades do inconsciente, trazendo a mística cristã em profundidade muito maior do que aquela engessada pela igreja: “Enquanto na Igreja a diferenciação crescente de rito e dogma afastava a consciência de suas raízes naturais no inconsciente, a alquimia e a astrologia se empenhavam incessantemente em preservar da ruína a ponte que as ligava à natureza, isto é, à alma inconsciente” (p. 46).

Ao citar as considerações de Zósimo<sup>15</sup> sobre a *lapis* (Pedra) e sua vinculação com Cristo, o psicólogo de Zurique relata que “a *lapis* é uma

---

14 “Na realidade, quando se analisa cuidadosamente o mito cristão, à luz da psicologia analítica, não é possível fugir à conclusão de que o significado essencial do Cristianismo é a busca da individuação” (EDINGER, 1995, p. 185). Já para M-L von Franz (1996, p. 278), “de acordo com o simbolismo eclesiástico cristão, Cristo é “a pedra que os edificadores reprovaram” e que “foi feita a cabeça da esquina” (Lucas 20:17), isto é, a pedra angular. Ele também foi chamado de “rocha espiritual”, de onde jorra a água da vida (1 Coríntios 10:4)”.

15 Zósimo de Panópolis foi um importante alquimista gnóstico do século III. Jung dedicou um capítulo na obra *Estudos Alquímicos* (volume XIII) para abordar as visões e pensamentos do autor.



ideia do ser humano, ou melhor, do *homem interior*, e as qualidades paradoxais que lhe são atribuídas são uma descrição e definição do homem interior. Nesse significado da *lapis* é que se baseia seu paralelismo com Cristo” (JUNG, 1954/2011, p. 110). Essa descrição de Zóximo se aproxima bastante do entendimento de Dorneus, herdeiro da doutrina de Paracelso a qual Jung recorre diversas vezes. Segundo Dorneus, a *prima materia* é, na verdade, o *Homem Adâmico*, o Adão primordial, “o *homo maximus* (homem máximo) (...). Ele não é apenas a *prima materia*, mas também a *anima universalis* (alma universal), a qual no mínimo é a alma de todos os homens” (JUNG, 1950/2011, p. 201).

Não é à toa que a figura de Adão foi escolhida pelos alquimistas como símbolo para a *prima matéria*<sup>16</sup>. Em termos psicológicos, Adão como a *prima materia* da alma humana representa a psique arquetípica, a base arcaica de todo ser humano, “o arquétipo do homem, o *ánthropos*, (...) constitui o conteúdo essencial de várias grandes religiões. Na ideia do *Homo Maximus* (homem máximo) une-se de novo o superior e o inferior da criação” (JUNG, 1950/2011, p. 217).

Ainda em *Mysterium Coniunctionis*, Jung (1950/2011) reserva um capítulo inteiro (Adão e Eva) para investigar essa recorrente citação dos alquimistas à figura de Adão. Em termos gerais, sua compreensão na alquimia está relacionada ao homem primordial ou hermafrodita<sup>17</sup> do gnosticismo. Cristo exprime a transmutação desse homem interior e primordial. Ele é a pedra adâmica que se transforma em Cristo renascido, ou seja, os alquimistas estão trazendo uma profunda fantasia cristã para

---

16 “Isso certamente se baseia sobretudo no fato de Adão ter sido formado do *lutum* (barro), e, portanto, a partir daquela *materia vilis* (matéria vil) “espalhada por toda parte”, que axiomáticamente é considerada como *prima materia* e que, por isso, é desesperadamente difícil de ser encontrada, ainda que “esteja de ante dos olhos de todos”. Ela é um pedaço do caos primordial, aquela massa confusa que ainda não está diferenciada, mas é capaz de diferenciação, e que, portanto, de certo modo é algo como um tecido embrional ainda não diferenciado” (JUNG, 1950/2011, p. 169).

17 “Em vista disso não se deve deixar de considerar que na Antiguidade, manifestamente a partir da doutrina gnóstica do homem primordial hermafrodito, penetraram no cristianismo certas influências e aí produziram a concepção que Adão foi criado como um andrógino. Como então Adão é o protótipo de Cristo (...) a androgenia velada da imagem de Cristo corresponde ao hermafroditismo do *Lapis* (pedra), o qual sob esse aspecto está consideravelmente mais próximo da concepção gnóstica” (JUNG, 1950/2011, p. 154)

representar a substância da *prima materia* que, após o processo de conjugação dos opostos, se torna a *lapis philosophorum* (Pedra Filosofal).

A analogia de Adão com o homem primordial ou interior diz respeito ao arquétipo do Si-mesmo ainda inconsciente no eu. É a personalidade total que está para se desenvolver. Essa vinculação faz com que receba evidente correspondência da Pedra Filosofal como o Si-mesmo individuado (JUNG, 1944/2011) ou, no caso da alquimia, Cristo representa um símbolo que integra os opostos<sup>18</sup>, é o resultado final da conjugação (JUNG, 1950/2011), um símbolo presente no processo de individuação (JUNG, 1928/2011).

A vinculação do símbolo do Si-mesmo à imagem de Cristo aparece precisamente na obra *Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*, principalmente no capítulo *Cristo símbolo do si-mesmo*<sup>19</sup>. Esse texto possui, logo de início, a seguinte afirmação: “Falamos necessariamente de Cristo, porque Ele é o mito ainda vivo de nossa civilização. É o herói de nossa cultura, o qual (...) encarna o mito do homem primordial. [Urmensch], o Adão mítico”. O simbolismo alquímico do paralelo entre Cristo e a pedra é abordado aqui como a representação final do processo de individuação, pois “Cristo elucida o arquétipo do Si-mesmo” (JUNG, 1948/2011, p. 51).

---

18 “Cristo consiste em ser ele, como “primogênito”, o protótipo do τέλειος, do ser humano integral. Conforme testemunho da história, esta imagem é *numinosa*, e, por isso, só pode ser respondida por outra numinosidade. Ela atinge a *imago Dei*, o arquétipo do si mesmo em nós, e assim desperta este último. Torna-se “constelado” e, devido à sua numinosidade, força a pessoa à totalidade, isto é, à integração do inconsciente ou à subordinação do eu à vontade integral que, com razão, é entendida como “vontade de Deus”. No sentido psicológico, a τελείωσις, significa uma “integralidade” e não uma “perfeição” da pessoa” – Cartas ao pastor Werner Niederer, 26/03/1951 (JUNG, 2003, p. 189).

19 “As circunstâncias de seu nascimento; os milagres que fez; as várias imagens do “reino dos céus”; seu codinome “Filho do Homem” que equipara ao Anthropos ou homem original; os símbolos de totalidade que o cercam, como os quatro evangelistas; os doze apóstolos, “alfa e ômega”, e o simbolismo da cruz – tudo isso pertence à fenomenologia do *Si-mesmo*” (EDINGER, 1995, p. 185).

Nesses tratados, a referência a Cristo parece sofrer uma influência maior do gnosticismo<sup>20</sup> e o sentido tende a ultrapassar a doutrina da *Imitatio Christi*: “O alquimista nunca é levado a presumir que é Cristo quem realizava a obra dentro dele. O alquimista se coloca no lugar de Cristo (...) imolando-se a si mesmo no sacrifício da missa” (JUNG, 1944/2011, p. 372). O alquimista é ele mesmo o redentor, aquele que realiza o sacrifício. Mas é também ele mesmo o redimido, aquilo que deve ser sacrificado para realização da Obra. Assim, Cristo é, ao mesmo tempo, a pedra renascida como produto final da *Opus* e a própria alma transformada do alquimista, que “tomara sobre si o “opus” não enquanto ego, mas enquanto si-mesmo, do mesmo modo que Cristo: não para resgatar o homem, mas o Divino” (p. 374).

Jung relata que “o homem é simultaneamente o que deve ser redimido e o redentor” (JUNG, 1944/2011, p. 326, grifos do autor). É por meio dessa visão que M-L von Franz (1996) ajuda-nos a compreender Jung, dizendo que o alquimista no processo de conjugação de opostos se torna ele mesmo o divino que é gestado. Ele é o filho de Deus e assume para si o sacrifício a fim de redimir uma imagem de Deus. É o eu como filho do Si-mesmo (totalidade) que tenta redimir a imagem desse Si-mesmo (imagem de Deus) que estava alienada nas identificações do eu.

O que fica evidente é que, na temática alquímica, é a divindade que precisa ser redimida de seu cárcere na matéria e não o homem que precisa ser salvo frente ao pecado original. Afastamo-nos consideravelmente da tradição de Thomás de Kempis (2018) na Imitação de Cristo. De acordo com Jung (1944/2011): “Sem sabê-lo, o alquimista ultrapassa a “*imitatio Christi*” (...). A completa assimilação ao Redentor capacita o assimilado para a obra de redenção no mais profundo de sua alma” (p. 373). O alquimista “não visa sua própria salvação pela graça de Deus, mas a libertação de Deus das trevas da matéria. Ao realizar

---

20 “Na minha opinião, porém, é muito difícil reconhecer até que ponto o “*opus alchemicum*”, em suas variadas formas, pode ser compreendido como uma transformação de ritos da Igreja (batismo, missa) e de dogmas (concepção, nascimento, paixão, morte e ressurreição). Não se pode negar que a Igreja sempre forneceu à alquimia material novo, reiteradamente; mas no que concerne às ideias básicas originárias constatamos que se trata de elementos oriundos de fontes pagãs, sobretudo gnósticas” (JUNG, 1944/2011, p. 375).

essa obra miraculosa ele se beneficia secundariamente de seu efeito salutar” (p. 332). Esse benefício secundário vem da própria transformação da alma, com a ideia de que esse novo corpo alquímico seja “uma panaceia ou “medicina catholica”, do mesmo modo como beneficia os “*corpora imperfecta*”, tais como os metais vis, “doentes” etc” (p. 332).

A *Christus-lapis* como um símbolo para o Si-mesmo destaca que a meta da *Opus* é a sagrada redenção de um Deus (enquanto imagem) que habita o interior da matéria (psique), ou seja, existente no próprio inconsciente do homem. Quando destaca a doutrina de Zósimo, Jung (1954/2011) diz: “a *lapis* pode ser compreendida de certa forma como um símbolo do Cristo “interior”, do Deus *in homine* (...) a *coroação da obra de redenção*” (p. 103, grifos do autor). Em termos psicológicos, isso equivale a dizer que a *Opus* é uma autêntica representante da individuação. Na medida em que o Deus que é redimido é uma imagem simbólica do próprio Si-mesmo ou a personalidade total que é transformada, curada, amadurecida, redimida, que “a imagem de Cristo nos dá um quadro vívido do ego orientado pelo Si-mesmo, isto é, o ego individualizado que tem consciência de ser dirigido pelo Si-mesmo” (EDINGER, 1995, p. 185).

A individuação enquanto *Opus* é um trabalho espiritual de redenção do Si-mesmo, isso significa que o Si-mesmo é produzido na equação (*Christus-lapis*) e, paradoxalmente, ele já estava dado desde o início (Adão como *prima materia*). Podemos destacar um ponto de vista curioso nos escritos do nosso autor quando aborda o processo de redenção do Si-mesmo: “com a conscientização dos conteúdos inconscientes, nós, de certo modo, *criamos* o Si-mesmo, e nesse sentido ele é também nosso *filho*” (JUNG, 1939/2011, p. 81, grifos do autor). Ele não está se referindo aqui a um objeto que é criado pelo eu, mas a um conceito profundo da alquimia que é a criação arcana do *filii philosophorum*<sup>21</sup> (filho dos filósofos), a substância incorruptível, o

---

21 “Com a vitória do cristianismo no tempo de Constantino as ideias pagãs não desapareceram de modo algum, mas continuavam vivas na terminologia estranha à filosofia arcana da alquimia. Sua figura principal é Hermes, isto é, Mercurius em seu duplo sentido de mercúrio (metal) e alma do mundo, acompanhado pelo Sol, ou seja, o ouro e pela Lua, ou seja, a prata. A operação alquímica consistia essencialmente

espiritual que está presente na matéria e que se liberta através de um contínuo processo de transformação. Nos textos alquímicos, essa substância também é apresentada como *Mercurius*<sup>22</sup>.

### *O Mercurius como símbolo do paradoxo da transformação da alma*

Sobre o *Mercurius*, Jung (1948/2011) reservou um capítulo denominado *O Espírito do Mercurius*<sup>23</sup>, na obra *Estudos Alquímicos*, para tratar precisamente desse tema. Dentre os diversos aspectos com os quais esse símbolo se encontra envolvido, podemos destacar a vinculação do *Mercurius* com a água, também chamada pelos alquimistas de “*aqua... tangentem non made faciens*” (água que não molha quem a toca). Outras designações são “*aqua vitae*” (água de vida), “*aqua alba*” (água branca) a “*aqua sicca*” (água seca)” (p. 221-222). Ou então, a vinculação com o fogo, relacionado ao fogo divino e, de acordo com o tratado alquímico *Museum Hermeticum*, “o fogo universal e vibrante da luz natural que o espírito celeste traz dentro de si” (p. 221-222).

Já no tratado alquímico *Rosarium Philosophorum*, *Mercurius* ganha o sentido de ar e recebe a designação de *spiritus areus* (espírito aéreo)

---

numa separação da *prima materia* do assim chamado caos, no princípio ativo, isto é, a alma, no princípio passivo, isto é, o corpo, os quais posteriormente se reunificavam sob a forma personificada da “*coniunctio*”, do “*matrimonium chymicum*”; em outras palavras, a “*coniunctio*” era vista como uma alegoria do hierogamos, a união ritual de Sol e Lua. Dessa união nascia o *filiius sapientiae*, ou *philosophorum*: o *Mercurius* transformado, considerado como hermafrodita, devido à forma esférica de sua completude” (JUNG, 1942/2011, p. 131-132). Em outro contexto, Jung está apresentando a importância do *vaso alquímico* no processo da *Opus*, e relata: “Para os alquimistas o vaso é algo verdadeiramente maravilhoso, um “*vas mirabile*” (...) é uma espécie de “*matrix*” (matriz) ou “*uterus*” do qual deve nascer o “*filiius philosophorum*”, a pedra milagrosa” (JUNG, 1944/2011, p. 254).

22 “O *Mercurius* é por assim dizer compreendido de início como *hydrargyrum* (Hg), o mercury inglês, mercúrio ou *argentumvivum* (em francês, *vif-argent* ou *argentvive*); como tal, ele é designado por *vulgaris* (vulgar). Em geral, destaca-se expressamente o *mercurius philosophicus*, a substância arcana evidente” (JUNG, 1948/2011, p. 219).

23 Este texto é na verdade uma conferência pronunciada por Jung nas reuniões de Eranos, de 1942.

ou de *volans* (alado)<sup>24</sup>, não muito difícil de ser associado ao espírito divino: “este seria o espírito do Senhor que preencheria o círculo da terra e no início pairava sobre as águas” (JUNG, 1948/2011, p. 227)<sup>25</sup>. Jung (1946/2011) destaca: “Mercúrio, que personifica o inconsciente, é essencialmente *duplex*, de natureza dupla e paradoxal, diabo, monstro, animal e ao mesmo tempo remédio salutar, “filho dos filósofos”, *Sapientia Dei* e *donum Spiritus Sancti* (Sabedoria de Deus e dom do Espírito Santo)” (p. 76). O *Mercurius* aparece também como um remédio<sup>26</sup> para alma e, pelo que é possível notar, possui uma íntima relação com o inconsciente, se assemelhando a algo de espiritual e divino existente no homem.

A analogia do *Mercurius* reforça a ideia que foi apresentada anteriormente, a de que o processo de transmutação da matéria prima em pedra é a imagem do processo de individuação, que visa sobretudo um amadurecimento da alma. Sabendo que, para Jung, alma pode significar o Si-mesmo como instância psíquica capaz de fornecer um novo sentido ao *eu*<sup>27</sup>, *Mercurius* representa a imagem do Si-mesmo redimido como Outro (JUNG, 1944/2011). É possível perceber a citação direta que Jung (1950/2011) faz à obra<sup>28</sup> de Dorneus, na qual a fala sobre o alquimista: “Há, escondida no corpo humano, uma substância metafísica conhecida por poucos e que no fundo não necessita de qualquer

---

24 Muitas vezes, *Mercurius* é representado por imagens aladas. A constante presença de asas indica sua vinculação a algo etéreo ou espiritual. Jung (1944/2011) destaca que o *Mercurius* “é o divino Hermes alado que se manifesta na matéria, deus da revelação, senhor do pensamento e psicopompos por excelência. O metal líquido do “*argentum vivum*”, do mercúrio, era a substância maravilhosa que exprimia com perfeição a natureza do , daquilo que brilha e vivifica interiormente” (p. 312).

25 Escrito em *Museum Hermeticum*. Citado por Jung (1948/2011, p. 227).

26 Em *Mysterium Coniunctionis* Jung relata: “O remédio surge justamente a partir do *Mercurius*, aquele espírito do qual dizem os filósofos” (JUNG, 1950/2011, p. 128).

27 “O processo de conscientização, enquanto reunião de partes dispersas, constitui, por um lado, uma operação consciente e voluntária do eu, e, por outro lado, significa também um aflorar espontâneo do *si-mesmo* que já existia. A individuação aparece como a síntese de uma nova unidade que se compõe de partes anteriormente dispersas, e, também, como a manifestação de algo que preexiste ao eu e é inclusive seu pai ou criador, e sua totalidade” (JUNG, 1939/2011, p. 81).

28 *Theatrum Chemicum*, capítulo I, *Speculativa filosofia*, p. 265.

medicamento, pois ela mesma é um medicamento incorruptível” (DORNEUS *apud* JUNG, 1948/2011, p. 286)<sup>29</sup>.

Jung explica essa citação de Dorneus afirmando que “este remédio é de natureza tríplice: metafísica, física e moral (que hoje chamaríamos de “psicologia”) (...). Este remédio é obviamente a substância arcana, também definida por ele em outra passagem como “*veritas*” (verdade)” (JUNG, 1948/2011, p. 286). Em outro momento, o psicólogo suíço está abordando sobre a conjunção dos opostos, precisamente, sobre a união do espírito com o corpo, e relata que: “O espírito “masculino” corresponde à *veritas* (verdade) ou à *substantia caelestis* (substância celeste) de Dorneus, isto é, ao reconhecimento da luz interior, o si-mesmo, a imagem Dei (a imagem de deus)” (JUNG, 1950/2011, p. 339).

Dentre as atribuições que *Mercurius* recebe, a mais significativa para este ensaio talvez seja sua associação com a *anima*<sup>30</sup>. Imaginativamente, a anima se apresenta como algo que dá vida, uma espécie de princípio vivificante que existe no mundo. O que norteia o pensamento alquimista é a ideia da existência *a priori* de um *ser* que tudo penetra e está contido em tudo, uma *anima mundi* (alma do mundo)<sup>31</sup>, que é, ao

---

29 Seguindo ainda as considerações de Dorneus, Jung (1948/2011) acrescenta: “Há uma certa verdade nas coisas naturais, impossível de ver-se com os olhos exteriores, mas que só a mente percebe (*sola mente*). Os filósofos a experimentaram e acharam que sua força é tão grande a ponto de operar milagres (...). Toda a arte consiste nesta (verdade) que liberta o espírito (*spiritus*) de suas cadeias, do mesmo modo que, como já dissemos, o entendimento é liberto (moralmente) do corpo (...). Tal como a fé que opera milagres no ser humano, assim também esta força, a ‘*veritasefficaciae*’ (verdade da eficácia), faz o mesmo na matéria. Esta verdade é a força suprema, de uma fortaleza invencível e nela a pedra dos filósofos está em segurança” (p. 286).

30 “*Mercurius* é frequentemente designado por “anima” (e, portanto, é feminino como por exemplo “femina” ou “virgo”)” (JUNG, 1948/2011, p. 226).

31 “Tudo isso é unido com a quinta essência azul, ou com a *anima mundi* (alma do mundo), extraída da matéria inerte, ou com a imagem de Deus impressa no mundo, ou com o Mandala, produzida por um movimento circular, isto é, o homem consciente total é confiado ao si-mesmo, que se torna o novo centro da personalidade em substituição ao eu atuante até agora. Assim como Cristo assume a direção na consciência e põe fim à vida governada unicamente pelo eu, da mesma forma o *filium macrocosmi* (filho do macrocosmo), o filho das grandes luminárias e do seio escuro da Terra, porta-se no domínio do psíquico e arrebatava a personalidade humana não apenas na altura luminosa da consciência espiritual, mas também nas profundezas escuras, que até agora não haviam ainda compreendido a luz que apareceu no Cristo” (JUNG, 1948/2011, p. 308-309).

mesmo tempo, o *maximus thesaurus* (maior tesouro), o mais íntimo e sagrado *numinoso* existente no homem. O *Mercurius* como *anima mundi* é uma espécie de *deus terrenus* (deus terreno), ou seja, ele representa “aquela parte da divindade que, ao “imaginar” a criação do mundo, ficou por assim dizer inerente à sua criação (...) a *Sophia* (Sabedoria) entre os gnósticos de Irineu, a qual se perdeu em meio a *physis* (natureza)” (JUNG, 1950/2011, p. 304).

De acordo com Jung (1948/2011, p. 227), “os alquimistas referem-se, com o seu conceito de *anima mundi*, à alma do mundo no *Timeu* de Platão, por um lado, mas por outro, o Espírito Santo<sup>32</sup> (*spiritus veritatis*), já presente na criação”. O que fica evidente é que “o significado de *Mercurius* como “espírito” e “alma” aponta incontestavelmente (...) para o fato de que os próprios alquimistas sentiam sua substância arcana como algo que hoje denominamos *fenômeno psíquico*” (JUNG, 1950/2011, p. 229).

Do ponto de vista junguiano, a fantasia arquetípica da *anima mundi* corresponde à percepção da própria substância psíquica que ‘preenche’ o mundo: “Nossa psique se estende além dos limites de nossa consciência, fato que um alquimista parece ter percebido ao afirmar que a alma, em sua maior parte, acha-se fora do homem” (JUNG, 1939/2011, p. 73). A afirmação de Jung diz respeito à realidade da psique<sup>33</sup>, e recebe, nos escritos do alquimista Dorneus, a vinculação de *ligamentum corporis et spiritus*, resgatando da tradição filosófica e teológica a concepção de uma alma que se liga ao corpo físico, intermediando a esfera do espiritual. A alma imagetivamente como um terceiro elemento.

Visto desse modo, *Mercurius* enquanto analogia para o Si-mesmo é, ao mesmo tempo, a *prima materia* da alma e, também, o resultado da transformação. Posto de outro modo, “quando o alquimista fala do

---

32 Dentre os alquimistas citados por Jung (1950/2011), Espírito Santo aparece muitas vezes como *ligamentum* (ligamento) do corpo e da alma.

33 “A “realidade da psique” é minha hipótese de trabalho, e minha atividade precípua consistente em coletar, descrever e interpretar o material que os fatos me oferecem. Não elaborei um sistema nem uma teoria geral. Formulei apenas conceitos auxiliares que me servem de instrumentos de trabalho, tal como se fez habitualmente nas ciências naturais” (JUNG, 1946/2011, p. 260).



Mercurius, está se referindo exteriormente ao mercúrio e interiormente ao espírito criador do mundo oculto ou cativo na matéria” (JUNG, 1944/2011, p. 312). Em termos junguianos, corresponde ao arquétipo da Criança Divina<sup>34</sup> que também é um dos símbolos para o Si-mesmo, e fortalece a ideia de que o Si-mesmo está dado tanto no início da individuação quanto é um produto dela, onde “todo o processo de transmutação constituía uma tentativa de libertar e redimir um valor supremo de sua prisão à matéria básica (...). A *prima materia* é nossa identidade Ego-Self, o resíduo da inflação original” (EDINGER, 1995, p. 149).

Poderíamos pensar sobre uma redenção do Si-mesmo, ou seja, uma acurada atenção<sup>35</sup> que precisa ser dedicada a ele para que seja liberto do cativo da identificação do eu. Trata-se, além disso, de uma atenta observação e reconhecimento da multiplicidade da personalidade que se encontra submersa na inconsciência do eu e o processo de individuação pode receber adequado polimento e se revelar como um Outro diferenciado (JUNG, 1928/2011).

### Considerações finais

O objetivo principal do alquimista era criar uma substância incorruptível, a medicina católica ou a Pedra Filosofal. Ele se via implicado num trabalho sagrado de redenção. Com seu conjunto de transformações empíricas no laboratório e a rica produção de imagens, segredos e fórmulas, o imaginário alquímico toma forma nos escritos de Jung e se

---

34 Ao interpretar o conjunto de sonhos de Wolfgang Pauli, utilizando a alquimia como ferramenta, Jung cita as considerações de Jacob Böhme a respeito do *filii philosophorum*: “A mística de Böhme é influenciada em seu mais alto grau pela alquimia. Assim, ele diz: “A fórmula do nascimento é como uma roda giratória que Mercúrio faz no enxofre”. O “nascimento” é a “Criação do ouro”, o “*filii philosophorum*” (filho dos filósofos = arquétipo da criança divina), cujo “mestre de obras” é Mercúrio” (JUNG, 1944/2011, p. 180).

35 “Se individuação quer dizer tomar consciência ou reconhecer a pluralidade da alma, *relegere* significa para individuação a atenção mais sincera e respeitosa para essa experiência. Neste sentido que a *cura d'alma* diz respeito a uma postura de extremo cuidado e atenção para o transcendente que se apresenta sob a face do inconsciente. É o desenvolvimento de uma atitude religiosa que tem como princípio, dar a devida consideração ao inconsciente” (PORTELA, 2013, p. 94).

torna um autêntico tratado imaginativo sobre o processo de individuação. A tentativa do alquimista é a de libertar o espírito de sua prisão da matéria, ou seja, Deus que estaria aprisionado ou oculto na substância metafísica do mundo, que precisa ser salvo e redimido.

Ao utilizarem o símbolo de Cristo, os alquimistas não o fazem no intuito de uma *Imitatio Christi*, como foi pretendida pela tradição atribuída a Thomás de Kempis, mas na identidade entre eles e o Cristo. A diferença básica recai sobre a atitude ou o posicionamento frente à Pedra (Cristo). Em Kempis (2014), Cristo é o modelo moral de comportamento a ser seguido e isso significa imitar sua postura de agir corretamente no bem com a esperança de que Deus redima o homem de seu pecado original. Mas o alquimista, por outro lado, não espera que Cristo o redima. É ele próprio (alquimista) que se coloca no lugar de Cristo na obra de salvação de Deus cativo na matéria do mundo. Ele não imita o comportamento externo e moral do Cristo, pois ele é o próprio Cristo sacrificado que redime Deus.

Em outros termos: o alquimista continua alquimista; a Pedra continua Pedra. Enquanto a Pedra se transforma, tornando-se lapidada, polida, Outro diferenciado, o alquimista recebe os benefícios dessa produção de forma secundária. Ele se desenvolve como artífice, ficando hábil no processo. É o experimentador que aprende com o próprio experimento, sendo transformado no processo. Assim, na alquimia, é o divino que é salvo e não o homem. A Pedra, ou *Christus Lapis*, é tanto o produto final produzido pela transformação quanto é uma substância já dada desde o início sob a forma da *prima materia* ou Adão primordial<sup>36</sup>. Um paradoxo impossível de ser compreendido em nível intelectual. A obra é um ofício, portanto, exige uma *praxis*, uma ação, uma experiência.

---

36 "As designações simbólicas da primeira materia indicam a *anima mundi*, o homem primordial de Platão, o *anthropos* e Adão místico, descrito como o esférico (totalidade), quadripartido (unificando em si o diverso), hermafrodítico (além da separação dos sexos, isto é, sobre-humano) e úmido (isto é, psíquico). Esta forma descreve o si-mesmo, a indescritível totalidade do homem" (JUNG, 1954/2011, p. 150).

Em termos psicológicos: o Si-mesmo surge como produto da individuação, como fruto do processo de assimilação dos contrários (consciente e inconsciente) proposto na *função transcendente* (JUNG, 1958/2011)<sup>37</sup>; mas é também dado desde o início como potencialidade, em estado indiferenciado, sendo ele mesmo a substância psíquica a que tudo preenche denominada de *Mercurius* (JUNG, 1948/2011). Como vimos, são incontáveis as representações que *Mercurius* assume na alquimia, indo desde um símbolo para a conjunção dos opostos ou unificação da alma, até figuras como unicórnio, *anima mundi*, *lapis philosophorum*, fogo, Fênix, *ouroboros*, dragão Mercurial, serpente Mercurial, *prima materia*, *anima mercurial*, lua, como o elemento mercúrio da química etc.

Na *Opus*, o *Mercurius* é uma substância arcana e paradoxal, que é ao mesmo tempo a *prima materia*, o caos originário ou o pai de todos os metais, e é a matéria em seu estado final, o resultado da transformação da Pedra, o ouro dos filósofos<sup>38</sup>. Em *Theatrum Chemicum*, ele é ““começo, meio e fim da obra” (...) designado como *mediator* (mediador), *servator* (conservador) e *salvator* (salvador). É *mediator* como Hermes. Como “medicina catholica” e “alexipharmakon”, ele é o *salvator mundi* (conservador do mundo)” (JUNG, 1948/2011, p. 248), *Mercurius* é a própria Pedra em estado bruto, que deve ser transformada pelo processo de conjunção dos opostos. É o próprio representante simbólico para o Si-mesmo ou personalidade transformada no processo de individuação.

---

37 Embora o texto da função transcendente tenha sido escrito por Jung em 1916, sua primeira aparição em termos de publicação só se deu em 1958 na *Geist und Werk*.

38 “O Mercúrio, pois, não é apenas o *médium coniungendi* (meio de união), mas simultaneamente é também aquilo que deve ser unido, porque ele forma a essência ou a “*matéria siminalis*” (matéria seminal) do masculino com o feminino. (...). Em sua *Physica Trismegisti* Dorneus dá a explicação “filosófica” para isso: no princípio Deus criou um só mundo. Depois Ele o dividiu em dois extremos. Esses não podem existir sem o terceiro, nem o terceiro sem os dois outros. Este terceiro é a unidade original do mundo (...). Mas a divisão em duas partes era necessária para levar o mundo “uno” do estado da potencialidade ao estado de realidade” (JUNG, 1950/2011, p. 267-268).

Assim, a produção da Obra implica em uma depuração, um polimento do Si-mesmo e não do eu. Individuação é individuação do Si-mesmo. O eu permanece como eu (alquimista), enquanto o Si-mesmo permanece Si-mesmo (Pedra). O eu sofre uma modificação ao realizar o processo, mas ele continua sendo o eu. O Alquimista e a Pedra são inseparáveis, mas não estão fundidos. Portanto, o que é polido, criado e transformado é o Si-mesmo (Imagem de Deus) enquanto Outro. Dentro e por meio de si, inseparável e ao mesmo tempo diferenciado. A Psicologia Analítica não é uma *Imitatio Christi*, mas a inauguração de um novo lugar, um método de ser no mundo, e que encontra na alquimia, uma perfeita analogia imagética do processo de amadurecimento do Si-mesmo.

## Referências

- EDINGER, Edward. *Ego e Arquétipo*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- EDINGER, Edward. *Anatomia da Psique*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- FRANZ, Marie-Louise von. *Alquimia: introdução ao simbolismo e a Psicologia*. São Paulo: Cultrix, 1996.
- FRANZ, Marie-Louise von. O processo de individuação. In: JUNG, C.G. (Org.). *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 210-307.
- HILLMAN, James. *Psicologia Alquímica*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- HOPCKE, Robert. *Guia para a Obra Completa de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, Carl Gustav. Individuação. In: *O Eu e o Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1928/2011. p. 60-170.
- JUNG, Carl Gustav. *Símbolo da Transformação na Missa*. Petrópolis: Vozes, 1939/2011.
- JUNG, Carl Gustav. Paracelso, um fenômeno espiritual. In: *Estudos Alquímicos*. Petrópolis: Vozes, 1942/2011. p. 118-204.
- JUNG, Carl Gustav. As ideias de salvação na alquimia. In: *Psicologia e Alquimia*. Petrópolis: Vozes, 1944/2011. p. 243-455.
- JUNG, Carl Gustav. Introdução à problemática da psicologia religiosa da alquimia. In: *Psicologia e Alquimia*. Petrópolis: Vozes, 1944/2011. p. 15-50.
- JUNG, Carl Gustav. O paralelo lapis-Cristo. In: *Psicologia e Alquimia*. Petrópolis: Vozes, 1944/2011. p. 364-455.
- JUNG, Carl Gustav. A Psicologia da Transferência. In: *Ab-reação, Análise dos Sonhos e Transferência*. Petrópolis: Vozes, 1946/2011. p. 46-216.
- JUNG, Carl Gustav. Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. In: *A Natureza da Psique*. Petrópolis: Vozes, 1946/2011. p. 104-185.

JUNG, Carl Gustav. Considerações gerais sobre o simbolismo alquímico-cristão. In: *Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Petrópolis: Vozes, 1948/2011. p. 207-218.

JUNG, Carl Gustav. Cristo, símbolo do si-mesmo. In: *Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Petrópolis: Vozes, 1948/2011. p. 51-90.

JUNG, Carl Gustav. O espírito Mercurius. In: *Estudos Alquímicos*. Petrópolis: Vozes, 1948/2011. p. 205-265.

JUNG, Carl Gustav. O Si-mesmo. In: *Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Petrópolis: Vozes, 1948/2011, p. 36-50.

JUNG, Carl Gustav. *Mysterium Coniunctionis*: Rex e Regina, Adão e Eva e A Conjunção. Petrópolis: Vozes, 1950/2011.

JUNG, Carl Gustav. A árvore filosófica. In: *Estudos Alquímicos*. Petrópolis: Vozes, 1954/2011. p. 266-374.

JUNG, Carl Gustav. As Visões de Zósimo. In: *Estudos Alquímicos*. Petrópolis: Vozes, 1954/2011. p. 63-117.

JUNG, Carl Gustav. Comentário a “O Segredo da Flor de Ouro”. In: *Estudos Alquímicos*. Petrópolis: Vozes, 1957/2011. p. 11-62.

JUNG, Carl Gustav. A Função Transcendente. In: *A Natureza da Psique*. Petrópolis: Vozes, 1958/2011. p. 13-38.

JUNG, Carl Gustav. *Cartas*: vol. I, II, III. Petrópolis: Vozes, 2003.

JUNG, Carl Gustav. *Memórias, Sonhos e Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

MEIER, Carl Alfred. *Atom and Archetype: the Pauli/Jung Letters 1932-1958*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

KEMPIS, Tomás. *Imitação de Cristo*. Petrópolis: Vozes, 2018.

PORTELA, Bruno de Oliveira Silva. *A Cura d'Alma na Psicologia de Carl Gustav Jung*. Dissertação de Mestrado. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2013.

SILVEIRA, Nise. *Jung, vida e obra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.



# RELIGIÃO E CRIAÇÃO



# Os Números e o Inconsciente: um diálogo numérico com o divino

*Pablo do Vale*

## *Gênese e fisiologia numérica*

O sistema cognitivo é o pilar da sobrevivência e do desenvolvimento da humanidade. Relevante parte desse sistema funciona como uma central de mapeamento do mundo que auxilia o humano a lidar com a natureza das coisas. Os animais também possuem sistemas cognitivos, todavia a simbolização faz do ser humano uma espécie *sui generis*. O pensamento simbólico possibilita a faculdade de abstração e, a partir disso, os seres humanos podem descrever e compreender com certo sucesso relações das quais nunca tiveram experiência (KOETSIER e BERGMANS, 2005). O despertar da simbolização e da racionalidade implica em formular perguntas e, portanto, em algum momento o homem começou a indagar-se sobre questões fundamentais como sua existência e o funcionamento do mundo. Nas diversas formas de respostas, tão antigas quanto a própria humanidade, para tais questões é possível observar, para além das diferenças culturais, uma sopa de conhecimentos arcaicos cuja matemática é o fator comum. É justamente nesse amálgama de saberes e respostas provisórias que o número e sua ciência latentes podem ser contemplados pelo olhar mais atento (ALMEIDA, 2013).

A história do conhecimento demonstra que onde quer que estivesse o homem enquanto conhecedor, descobridor e criador, lá estava também a matemática enquanto mediadora de um processo que aos poucos evoluiu através dos éons, indo desde entalhes em pedaços de ossos a dígitos luminosos em um monitor (STEWART, 2014). E, frente a inúmeros sucessos históricos, a matemática passou a ser vista

como a disciplina que melhor resume a objetividade, principalmente por seu grande rigor e a perenidade de seus resultados e métodos (GUICCIARDINI, 2018). Mais que uma ferramenta ou mediador, o conhecimento matemático se mostrou capaz de transcender seus descobridores, pois várias descobertas adquiriram autonomia e viabilizaram inspirações inimagináveis em outros matemáticos (STEWART, 2014).

Os eventos da longa história da matemática demonstram que ela parece possuir um tipo de espírito autônomo prévio à vontade e à cognição. Muitas vezes a matemática pode atuar, ser percebida e, até mesmo, se resolver antes que uma solução seja estabelecida na consciência. Esse espírito autônomo é constituído de diversos eventos de maior ou menor complexidade. Um deles, talvez o mais simples cognitivamente, é o *senso numérico*: uma percepção e diferenciação oriunda de assimilação e entendimento do número de elementos discrimináveis em um conjunto. Ou seja, trata-se de um tipo de comparação extensiva e não verbal que precede a linguagem. O *senso numérico* é, portanto, uma faculdade relacionada à *cardinalidade* (a quantidade de elementos) de um agregado e faz parte de uma faculdade maior denominada de *matemática animal*, outro fenômeno bastante peculiar que diz sobre a capacidade dos animais de perceberem e, até mesmo, operarem dados numéricos ou geométricos. Consiste em um tipo especial de matemática também não verbal e inata (ALMEIDA, 2013). Pesquisas no campo da etologia verificaram essa faculdade em primatas – inclusive os humanos (DEHAENE, 2005) –, insetos (NIEDER, 2018), peixes (MATSUURA, 2014) e salamandras (KRUSCHE, ULLER e DICKE, 2010).

É sabido hoje, por meio de pesquisas em Psicologia e Neurofisiologia, que sinais discretos, como os algarismos, não são a única rota para a representação de um conceito numérico. Humanos e outros animais se mostraram capazes de expressar um número de modo não representativo, de conhecer um conjunto por uma via não-verbal. E isso leva o espírito científico a ponderar a possibilidade de que ao menos o motor primário do conhecimento matemático seja pré-formado na estrutura neural. E essa possibilidade se torna mais concreta quando levado em conta a complexidade das operações e percepções matemáticas em relação ao tempo diminuto que os bebês e alguns animais levam

não apenas para expressá-las, mas também para apreendê-las e operar sobre elas (MITHEN, 2002).

Quanto aos fenômenos matemáticos de maior complexidade, podem-se mencionar os processos de *incubação* e *iluminação* descritos por Jacques Hardamard (1963/2009) em *Psicologia da Invenção na Matemática*. Esses fenômenos são emparelhados, no livro de Hardamard, com relatos de eventos históricos importantes para o percurso da matemática. A sequência *incubação* – *iluminação* se refere ao processo de abandonar um problema matemático aparentemente insolúvel e, após certo tempo, ele se resolver em um estalo. O material sobre o qual Hardamard trabalha não é de modo algum escasso. Dentre os inúmeros casos existentes, vale a pena ressaltar o relato de Henry Poincaré (1908): diz o matemático que, certa noite, durante uma crise de insônia, fora acometido por uma série de ideias que simplesmente tomavam-lhe a mente; essas ideias ativamente chocavam-se umas contra as outras, até que, finalmente, duas se ligaram para constituir uma formação estável e solucionar o problema em questão. Essa foi, para o matemático, a evidência de um trabalho inconsciente no campo dos processos numéricos e geométricos. Tratava-se, portanto, do produto final de um exercício ou raciocínio – se assim preferir – de outro mecanismo que não a consciência, de outro “eu”.

As ideias de Poincaré podem parecer peculiares a princípio, pois a consciência é amplamente vista como a casa da razão (NEUMANN, 1949/1995) e a matemática como a expressão máxima da lógica e da racionalidade (GUICCIARDINI, 2018). Contudo, nos campos da Psicologia e da Matemática, essa tendência não é de todo estranha, pois dados empíricos, além dos já aqui demonstrados, levam a acreditar que há um tipo de matemática inconsciente ou “para além da razão” (DO VALE, 2018).

Nesse sentido, Hans Berger, criador do eletroencefalograma, já ponderava, em 1929, que o sistema nervoso central (SNC) permanecia constantemente em atividade. Hoje, experimentos da neurociência demonstram que há um nível considerável de atividade cerebral – *background activity* – perene mesmo durante o repouso cognitivo (ALMEIDA, 2013). Métodos modernos como a Tomografia por Emissão

de Pósitrons e a captação de imagens por Ressonância Magnética Funcional permitiram melhor investigar essa atividade cerebral e demonstraram que cerca de 60 a 80% de toda a energia utilizada pelo cérebro ocorre em circuitos não relacionados à atividade externa, *id est*, esse grande montante de energia é gasto enquanto o cérebro não executa atividades específicas. Ao exercer alguma tarefa, o consumo desta energia é elevado à mera razão de 5% da atividade já existente. Acredita-se que essa atividade subjacente, denominada por Raichle (2006) de *energia escura do cérebro*, seja o principal motor da *rede de modo padrão*, nome dado ao funcionamento neural responsável por funções basais na arquitetura do psiquismo, como a edificação da memória, operações e organização de outros sistemas que carecem de preparação para eventos futuros (ALMEIDA, 2013).

### *Sobre o inconsciente*

A elegância das mensurações feitas por Raichle e de seus métodos enchem os olhos de qualquer pesquisador. Sua equipe parece ter demonstrado ao mundo onde reside e com que grau ocorre a atividade autônoma do psiquismo. Todavia, Freud (1900/2001), em um contexto mais clínico, há muito já havia falado sobre uma atividade inconsciente do sistema nervoso que produz fenômenos tais quais fobias, obsessões, delírios e sonhos.

O inconsciente é a instância onde estão os elementos psíquicos cuja consciência não alcança ou ainda alcançará, é ativo como um órgão e nele ocorrem operações e formulações. Além de fatos esquecidos, há também no inconsciente, percepções subliminares que vão desde simples dados sensoriais que tangenciam os limiares ou apercepções, que são noções assimiladas abstratamente de processos internos ou externos. Seu conteúdo não é estático, pois um dado que adentra o inconsciente pode ser “metabolizado” em sua vasta e complexa rede de operações psíquicas e daí, eventualmente, emergirá à consciência sob o semblante de “inspiração” ou de uma ideia súbita (JUNG, 1918/2013).

A constatação de que o inconsciente é autônomo e exerce grande papel na atividade criativa científica não se resume à mente dos

psicólogos. O matemático Henry Poincaré, por exemplo, possuía certeza de tal fato e defendia que o inconsciente atua não apenas no *insight* (inspiração, *Geistebnitz* em alemão), mas também na combinação das assertivas preparatórias que serão usadas para desenvolver determinado problema (ALMEIDA, 2013). De fato, a assertiva de Poincaré é bastante plausível do ponto de vista psicológico. Wolfgang Pauli (1996), colaborador próximo de Jung, tecia argumentações no mesmo sentido. Para o físico, o produto do conhecimento é a resultante da colisão entre os dados da empiria e o raciocínio lógico-matemático. Todavia, essa colisão ocorre no meio aquoso da simbolização e ali elementos advindos tanto da psique inconsciente individual quanto coletiva exercem influências sobre as formulações teóricas.

A ideia de um psiquismo coletivo foi bem fundamentada por Carl Jung (1936/2013) ao longo de uma obra vitalícia. Suas pesquisas e ampla experiência clínica demonstraram que o inconsciente não é resumido à subjetividade, que há, na verdade, uma camada muito mais profunda a qual denominou de inconsciente coletivo. Essa camada da psique é produto de uma estrutura hereditária do sistema nervoso, trata-se, portanto, de um inconsciente filogenético, por assim dizer – filogenético na mesma medida em que o coração ou os pulmões também o são.

Enquanto a dimensão pessoal do inconsciente é constituída basicamente de complexos, memórias, percepções e afetos da vida pessoal, a dimensão coletiva, em outra mão, é composta pelos arquétipos que são, em síntese, núcleos dinâmicos da psique, tendências estruturais para a formação de motivos e mitologemas. Desse modo, tudo o que jaz no psiquismo é preexistente e impulsionado por um funcionamento arquetípico, incluindo a fantasia criativa, as emoções, condutas, posicionamentos e perspectivas (JUNG, 1946/2013). Uma boa analogia para entendermos como os arquétipos atuam na formação de mitologemas e imagens advêm da estereoquímica, a disciplina que investiga a disposição espacial relativa dos átomos que formam as estruturas das moléculas e, como isso, influencia nas propriedades de um material. Tomemos um diamante como exemplo, um alótropo do carbono, o sistema axial e a disposição dos átomos de carbono determinam

sua forma estereométrica, o que, por consequência, determinará suas propriedades, tais como solidez, maleabilidade, plasticidade e condutibilidade. Todavia, a disposição axial não determinará a forma concreta do diamante em particular. Ele poderá ser grande ou pequeno e mudar de forma conforme inúmeras variáveis, e assim observamos no mundo uma abundância de formas de diamantes em seus estados naturais, mas todos compartilham da mesma disposição molecular. À mesma maneira, quando estudamos a fundo um motivo mitológico, percebemos que há inúmeras outras variantes de um mesmo motivo, entretanto com diferentes estéticas. No embate entre o bem e o mal, o motivo do guerreiro celeste que enfrenta o animal ctônico permanece, mas as imagens, como esperado, diferenciam-se. Assim, as imagens de Miguel contra Lúcifer, Thórr contra Jörmungandr, Apolo contra Píton e muitas outras são diferentes diamantes, cada um com sua própria beleza e forma, que compartilham do mesmo sistema axial.

Da psique coletiva ou arcaica advêm as mais variadas manifestações de ordem mitológica e elas seguem determinados processos, bem como possuem determinadas vias de manifestação. A imagem arquetípica – que é o fenômeno perceptível – é registrada antes de tudo pela sua forma e, posteriormente, é preenchida com conteúdos psíquicos pessoais. Logo, o arquétipo é um elemento neutro, uma possibilidade *a priori* de representação (JUNG, 1935/2013). Essa possibilidade se manifesta ainda nos âmbitos mental e comportamental, quer dizer, o fenômeno pode ser um conteúdo ideativo ou um comportamento que será chamado de instintual. Em ambos os casos, a representação cognoscível é uma imagem, pois é preciso uma narrativa ou uma imagem do comportamento para identificarmos os instintos à mesma maneira que é necessária uma narrativa, uma representação pictórica ou a visão de um rito para identificarmos um conteúdo ideativo. Vislumbramos, então, a dualidade dos arquétipos, em especial o *Si-mesmo*, o arquétipo central, que se manifestam em duas vias. Tal como uma partícula fóton, operam em um espectro luminoso no qual o aspecto ideativo tende ao ultravioleta e o instintual ao infravermelho sendo, portanto, diferentes frequências de uma mesma coisa (JUNG, 1946/2013).

## Matemática, geometria e o Si-mesmo

Para Carl Jung (1950/2013a), o número é também um arquétipo, mais especificamente, o arquétipo da ordem que adveio à consciência, e as expressões numéricas são algumas das muitas formas de manifestação do arquétipo central correspondente à totalidade do psiquismo, denominado de *Si-mesmo*. Esse arquétipo é o responsável por organizar toda a psique e pode ser chamado de “o Deus em nós”, pois é dele que brotam os primórdios da vida psíquica e também para ele estão direcionadas as maiores metas do psiquismo (JUNG, 1934/2013).

O *ego*, a noção de eu, é primeiramente contido no *Si-mesmo* – que nessa etapa inicial corresponde a todo o inconsciente e, por consequência, a todo o psiquismo –, assim, sujeito e natureza são um só. A partir daí, o *ego* luta para diferenciar-se e romper com essa completude, gerando, por consequência, o primeiro par de opostos: *consciente* – *inconsciente*. Os mitos de criação correspondem a esse nascimento do *Ego* e a figura circular do *Uroboros* – a serpente ou dragão que morde a própria calda – ao estado primordial em que *ego* e *Si-mesmo* estão integrados (NEUMANN, 1949/1995). Esse processo de diferenciação mantém ainda uma identidade residual entre o *ego* e o *Si-mesmo*, denominá-los de eixo *ego* – *Si-mesmo*, este eixo é parcialmente inconsciente e, quando apercebido pela consciência, permite uma relação dialética entre o *ego* e o *Self* (EDINGER, 1972/1992). Como é dedutível metapsicologicamente, o *Self* está para além dos limites pessoais, por isso, quando manifesto, mesmo em relação dialética com o *ego*, toma o sujeito com concepções, ideias e fantasias numinosas (JUNG, 1950/2013b).

Para melhor entender a relação de regência e organização entre o *Si-mesmo* e a psique de um modo geral, vale lançar mãos a uma analogia cosmológica: o vínculo entre *ego* – a noção de Eu – e o *Si-mesmo* é semelhante ao vínculo entre a Terra e o Sol; o *ego* não se submete ou contraria o *Si-mesmo*, tão somente se liga a ele, circundando-o à maneira como faz a Terra em torno do Sol. Assim como o Sol organiza todo o Sistema Solar enquanto viaja junto dos planetas pela vastidão da Via Láctea, também o faz o *Si-mesmo*, que organiza o psiquismo enquanto o impulsiona pela jornada da vida. Em sua totalidade, o *Si-mesmo* trespassa os limites da subjetividade, *id est* – retomando a analogia –, é

exterior à Terra, por isso, quando manifesto, toma o sujeito com ideias e sentimentos de aspectos metafísicos e divinos. As manifestações desse arquétipo, via de regra, surgem sob as faces de um mitologema religioso e seus símbolos oscilam entre o máximo e o mínimo de numinosidade (JUNG, 1950/2013). Esse tipo de evento ocorre em diversos relatos de descobertas matemáticas. Por exemplo, no relato de Carl Friederich Gauss, que diz ter descoberto um teorema por graça divina, afirmando que as relações matemáticas apenas se harmonizaram por vontade própria. Eis um evento no qual é perceptível uma numinosidade branda. Nessa situação, a “divindade” apenas configurou os números para que o problema se resolvesse (FRANZ, 1980). Na história de Georg Cantor, por outro lado, a numinosidade é bastante intensa. O matemático acreditava que suas descobertas eram assopradas em seus ouvidos por uma musa divina. Mais ainda, Cantor acreditava ser o fiel secretário de Deus na Terra, aquele que revelaria ao mundo uma nova verdade celestial: a Matemática Transfinita (DO VALE, 2018).

As produções simbólicas relacionadas ao arquétipo do *Si-mesmo* frequentemente ocorrem sob o semblante da geometria e dos números. Tomemos um dos mais elementares exemplos: o círculo, um símbolo da perfeição original, cujas outras manifestações similares são a esfera, o *ovum* (ovo), e o *rotundum* (NEUMANN, 1949/1995). No *Timeu*, de Platão (2000), é dito que o círculo ou a roda já existia antes da criação de todas as coisas. Conta o escrito que, no início dos tempos, o demiurgo construiu o mundo segundo a forma de uma esfera, dando-lhe o aspecto mais perfeito. A circunferência, esse grande mistério, pode ser também representada por via da equação geral:  $(x - a)^2 + (y - b)^2 = r^2$ , e, no campo dos saberes geométricos, carrega um dos maiores enigmas da matemática: a *quadratura circuli* (quadratura do círculo), que consiste na construção de um quadrado cuja área deve ser extraída de um círculo eleito e, para solucionar o problema, o geômetra deverá valer-se apenas de um compasso e uma régua não graduada. Além de ser o ponto de partida para diversas descobertas da geometria moderna, a temática da *quadratura circuli* carrega também a representação simbólico-alquímica da extração da *essentia quinta primae materiae* (quintessência da matéria primeva), ou seja, a extração da essência das coisas enquanto elementos do psiquismo (JUNG, 1954/2013), o que



significa o laborioso exercício de compreensão do inconsciente pela consciência – a confecção do quadrado a partir do círculo – e a busca pela totalidade (JUNG, 1943/2012). Cada um desses temas se relaciona direta ou indiretamente com o *Si-mesmo* e sua natureza ordenadora. Tais exemplos nos permite contemplar o movimento *urobórico* do *Si-mesmo* que gera um motivo numérico ou geométrico a respeito de um evento da natureza (a compreensão das propriedades de um círculo) e, ao mesmo tempo, esse motivo aponta também para uma compreensão do próprio *Si-mesmo* enquanto instância psíquica e se torna, portanto, um símbolo de uma coisa maior. Partindo desses movimentos, chegamos à fascinante conclusão de que mesmo na formulação da mais objetiva das ciências há algo de divino, uma projeção numinosa que é resquício da atuação do *Si-mesmo* através do eixo *Ego – Si-mesmo* (DO VALE e MELO, 2019).

### *Os diálogos numéricos*

Devido a suas origens em comum no psiquismo, matemática e religião se entrelaçam fortemente em manifestações que vão desde antigos rituais até elegantes demonstrações modernas. Na antropologia, as manifestações matemáticas nos ritos são categorizadas em dois tipos: implícitas e explícitas (KOETSIER e BERGMANS, 2005). Como manifestação implícita tem-se o exemplo dos *Sona* que são desenhos-ritos do povo Cockwe, em Angola. A prática de construção de um *Lusona* (singular para *Sona*) consiste em contar um dos muitos mitos da cosmologia Cockwe e, durante a narrativa, desenhar uma figura geométrica na areia com o dedo indicador. Quando se reuniam para uma conversa na aldeia ou nos acampamentos de caça, em volta das fogueiras na noite ou sob as sombras das suntuosas árvores durante o dia, os Cockwe passavam o tempo conversando e ilustrando essas conversas com desenhos na areia. Grande parte desses desenhos pertence a uma antiquíssima tradição, são, por assim dizer, canônicos e referentes a provérbios, ditados, jogos, fábulas, animais, adivinhações e, claro, mitos e religião. Assim, no vasto acervo Cockwe, cada história ou mito possui sua figura geométrica específica, sempre feita a partir de conjuntos de grades ortogonais e pontos equidistantes, e o desenho deve ser traçado de uma

única vez, sem retirar o dedo da areia. O desenhar do mito acompanha ritmicamente a narração, propiciando a quem ouve e vê três formas de organização, três manifestações matemáticas implícitas: o ritmo, a ordem e a geometria da narrativa (GERDES, 2010).

A confecção dos *Sona* é um fenômeno similar a manifestação mandálica. Um *mandala* (círculo em sânscrito) é, conforme investigado por Carl Jung, um desenho geralmente circular e muitas vezes estratificado, feito durante transe ou estados imaginativos, são manifestações artísticas e culturais resultantes da tentativa primordial de organização do psiquismo. *Mandalas* apresentam também motivos aritméticos e são classificados conforme seus estratos. Assim, tem-se *mandalas* monotemáticos, binários, trinitários e, principalmente, quaternários, que são os mais comuns. O trabalho empírico de Nise da Silveira (1981) pôde constatar que os *mandalas* aparecem espontaneamente no trabalho artístico e nas projeções dos pacientes quando o psiquismo, durante estados de dissociação psíquica e desorientação, tenta se reorganizar. A ordem geral presente no *mandala* e a subordem de seus estratos tenta compensar a desordem presente no psiquismo. Em suma, trata-se de uma manifestação geométrica do arquétipo da ordem, assim como os *Sona*.

No outro grupo, o ritual veda de *Agnicayana* (o empilhamento de *Agni*) é um exemplo de raciocínio matemático explícito na religião. O rito de mais de 2500 anos, dedicado às deidades *Agnie Soma* consiste na montagem de um altar sagrado com a forma de um pássaro seguindo coordenadas geométricas estritas. A construção do altar se dá por meio de tijolos que são separados em categorias, cada categoria alude a uma parte da ave e possui seus respectivos valores numéricos e nomes sagrados. Os tijolos com valores de 2 a 6, por exemplo, são chamados de *Skandhya* e representam o ombro da ave e os tijolos de 22 a 26 são os *Virstisani* também chamados de “trazendo chuvas”, nessa mesma camada os tijolos restantes são denominados de *Preenchedores de Espaços* (KOETSIER e BERGMANS, 2005).

Relações numéricas semelhantes ao rito de *Agnicayana* são também encontradas em diversas outras construções religiosas, seja nas construções em si ou em descrições de construções fantásticas relacionadas ao mundo das divindades. Por exemplo, no bíblico *Liber*

*Sapientiae*, o Templo terreno, deveria ser uma cópia do Templo Celeste e, portanto, seguir as coordenadas geométricas e mensurações dadas por Deus através de um profeta, um intermediário entre o céu e a terra (TERRIEN, 2005). Para a construção da Arca, o próprio Noé fora o intermediário e recebeu as seguintes medidas (GENESIS VI): “15 *Et sic facieseam: trecentorum cubitorum erit longitu arcae, quinquaginta cubitorum latitudo, et triginta cubitorum altitudo illus*”<sup>1</sup>. Segundo a sabedoria de Clemente de Alexandria (2016), essas medidas não eram, de forma alguma, um simples capricho numérico de Deus, mas fagulhas de uma natureza divina e suas proporções eram plenas de sentido. Com as medidas dadas: 300, 50 e 30 côvados, a arca teria a forma de uma pirâmide, o signo geométrico daqueles que foram purificados e testados no fogo.

Além de Noé, Moisés recebera as medidas para a construção do *Tabernáculo* e Davi as dimensões do *Templo de Salomão* e, ainda, em sonho, Deus contou ao profeta Ezequiel as mensurações do novo *Templo*. Essa série de eventos numéricos levou filósofos como Santo Agostinho a voltar suas sabedorias à sacralidade dos números e proporções. E, a partir de então, é possível perceber que os números e a matemática são uma via para o conhecimento das coisas divinas, um elo entre homem e Deus (TERRIEN, 2005). Ou, em termos psicológicos, um elo entre o *Si-mesmo* e a consciência. Assim, o processo de descobrimento ou invenção matemática pode ser visto como um movimento de atualização desse arquétipo central que cede progressivamente elementos à consciência.

Retomando o exemplo de Georg Cantor, há na obra do matemático a constante produção de motivos simbólico-mitológicos paralelos às suas descobertas matemáticas. Porém, um deles já é suficiente para nos oferecer um panorama final do fenômeno que tentamos descrever: Cantor estabeleceu uma série de reações biunívocas entre diversos conjuntos e comparou esses conjuntos entre si, ou seja, basicamente os contou da maneira mais engenhosa possível. Ele dominou a arte de comparar a

---

1 15 E assim a farás: trezentos côvados será o comprimento da arca, cinquenta côvados a largura, e trinta côvados a altura (*Tradução nossa*).

cardinalidade dos conjuntos e pôde perceber que, dentre os conjuntos infinitos, alguns são maiores que outros, que alguns são enumeráveis e outros não. Desse modo, Cantor trouxe ao meio científico o  $\aleph_0$  (lê-se Aleph zero), o primeiro número transfinito, correspondente ao infinito dos números naturais, ou seja, o infinito enumerável. E, ainda, fundou a matemática transfinita descobrindo, inclusive, relações aritméticas entre os números transfinitos. Essas fascinantes descobertas não vieram sozinhas à mente de Cantor. Junto, afloraram no psiquismo do matemático uma série de imagens e pensamentos de cunho divino. A começar pela escolha do Aleph, um símbolo nada elementar (DO VALE, 2018).

Cantor era acometido pela ideia de que estava em pleno contato com Deus e que sua matemática transfinita era uma nova possibilidade para o homem se aproximar das instâncias divinas. Como um novo Moisés, ele acreditava estar fadado a cumprir missões de significados maiores. Ele levaria ao mundo o Aleph, o princípio supremo de todas as coisas existentes, conforme a cosmologia hebraica (DO VALE, 2018). Sendo a primeira letra do alfabeto hebraico, o Aleph é, também, na gematria, o número 1 e, sendo esse número, está contido em tudo o que há. Uma vez que todos os números são formados a partir do 1, se as letras forem também números, todas serão formadas a partir da primeira. Assim, mesmo que indiretamente, o Aleph está presente no nome de todos os entes. É dito pela tradição que, no início de tudo, Deus disse ao Aleph: “embora eu vá criar o mundo com a letra *Bet*, és tu que ficarás a frente de todas as letras, e não haverá unidade em mim, mas somente através de ti; todas as contas e todos os atos deste mundo começarão sempre contigo” (LAITMAN, 2012 p. 201). Tem-se na passagem uma clara alegoria à atuação do eixo *Ego – Si-mesmo*. O Aleph, portanto, seria uma das vias para alcançar essa realidade arquetípica de ordem maior.

Sendo o número um produto arquetípico e a matemática uma de suas muitas manifestações, é evidente que Georg Cantor, ao mergulhar nas profundezas das relações numéricas, lá encontraria, além de suas elegantes demonstrações acerca das relações entre conjuntos, os aspectos numinosos e arcaicos presentes na disciplina dos números. O psicólogo Robert Romanyshyn (2013) costuma dizer que a objetividade, no que concerne às investigações sobre a alma humana, só pode ser alcançada através de um profundo e intenso mergulho na subjetividade.

E foi isso o que Cantor fez: mergulhou severamente em suas próprias fantasias e indagações, e de lá pôde vislumbrar uma nova matemática e uma série de imagens e narrativas da psique coletiva. Através das relações matemáticas, Cantor pôde contemplar, em seu mergulho na realidade psíquica, pequenos feixes da luminosidade do *Si-mesmo*. Assim, a história de Georg Cantor e os inúmeros outros exemplos aqui descritos, levam-nos a concluir que, de um ponto de vista psicológico, a prática da matemática não se resume a um exercício da cognição, ela é um profundo diálogo entre a psique contemporânea e a psique arcaica, entre a racionalidade e a fantasia, entre a consciência e o inconsciente. É, sobretudo, um diálogo numérico com o divino.

## Referências

- ALMEIDA, Manoel de Campos. *O Nascimento da Matemática: a neurofisiologia e a pré-história da matemática*. São Paulo, Brasil: Editora Livraria da Física, 2013.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromata (Miscellanies)*. In: *Complete Works of Clement of Alexandria*. Kindle Edition. Hastings, Reino Unido: Delphi Classics, 2016. p. 5980-15889
- DEHAENE, Stanislas. How a Primate Brain Comes to Know Some Mathematical Truths. In: Changeux, Jean-Pierre; Damasio, Antonio; Singer, Wolf; Christen, Y. *Neurobiology of Human Values: Research and Perspectives in Neurosciences*. Berlim, Alemanha, p. 143-155, 2005. doi: 10.1007/3-540-29803-7\_12
- DO VALE, Pablo. *Psicologia do Número Infinito: as imagens arquetípicas na matemática transfinita de Georg Cantor*. Dissertação de Mestrado. São João del Rei: Universidade Federal de São João del-Rei, 2018.
- DO VALE, Pablo; MELO, Walter *Psicologia do Número: uma análise junguiana do número e do processo de contagem*. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, v. 14, n. 4, p. 1-13, 2019.
- EDINGER, Edward. *Ego and Archetype*. New York: Shambhala Boulder, 1972/1992.
- FRANZ, Marie-Louise. *On Divination and Synchronicity: the psychology of meaningful chance*. Toronto: City Books, 1980.
- FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1900/2001.
- GERDES, Paulus. *Da Etnomatemática a Arte-Design e Matrizes Cíclicas*. São Paulo: Autêntica, 2010.
- GUICCIARDINI, Niccolò. Un Altro Presente: on the historical interpretation of mathematical texts. *BSHM Bulletin: Journal of British Society for the History of Mathematics*, p. 148-165, 2018. doi: 10.1080/17498430.2018.1518844

HADAMARD, Jacques. *Psicologia da Invenção na Matemática*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1963/2009.

JUNG, Carl Gustav. Sobre o Inconsciente. In.: *Civilização em Transição*. Petrópolis: Vozes, 1918/2013. p. 11-79.

JUNG, Carl Gustav. O Conceito de Inconsciente Coletivo. In.: *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Petrópolis: Vozes, 1936/2013. p. 51-62.

JUNG, Carl Gustav. Considerações Teóricas Sobre a Natureza do Psíquico. In.: *A Natureza da Psique*. Petrópolis: Vozes, 1946/2013. p. 104-185.

JUNG, Carl Gustav. *Sincronicidade*. Petrópolis, Brasil: Vozes, 1950/2013a.

JUNG, Carl Gustav. *Aion: estudo sobre o simbolismo do Si-mesmo*. Petrópolis: Vozes, 1950/2013b.

JUNG, Carl Gustav. As visões de Zózimo. In.: *Estudos Alquímicos*. Petrópolis: Vozes, 1954/2013. p. 63-117.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e Alquimia*. Petrópolis: Vozes, 1943/2012.

KOETSIER, Teun; BERGMANS, Luc. Introduction. In.: *Mathematics and the Divines*. Amsterdã: Elsevier, 2005. p. 3-44.

KRUSCHE, Paul; ULLER, Claudia; DICKE, Ursula. Quantity discrimination in salamanders. *The Journal of Experimental Biology*, n. 213, p. 1822-1828, 2010. doi:10.1242/jeb.039297

LAITMAN, Rav Michael. *Zohar*. Rio de Janeiro: Imago, 2012.

MATSUURA, Katsumi. A new pufferfish of the genus *Torquigener* that builds "mystery circles" on Sandy bottoms in the Ryukyu Islands, Japan (Actinopterygii: Tetradontiformes: Tetradontiae). *Ichthyological Research: the Ichthyological Society of Japan*. 2014. doi:10.1007/s10228-014-0428-5

MITHEN, Steven. *A Pré-história da Mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência*. São Paulo: EdUNESP, 2002.

NEUMANN, Erich. *The Origins and History of Consciousness*. New York: Princeton University Press, 1949/1995.

NIEDER, Andreas. Honey bees zero on the empty set. *Science*. v. 360, n. 6393, p. 1069-1070, 2018. doi:10.1126/science.aat8958

PAULI, Wolfgang. La Influencia de las Ideas Arquetipicas en las teorías científicas de Kepler. In: *Escritos de Física y Filosofía*. Madri: Debate, 1996. p. 277-353.

POINCARÉ, Henri. L'invention Mathématique. *Bulletin de l'Institut Général de Psychologique*. v. 8, n. 3, p. 3-15, 1908.

RAICHLE, Marcus. The brain's dark energy. *Science*. p. 1249-1250, 2006. doi:10.1126/science.1134405

ROMANYSHYN, Robert. *The Wounded Researcher: research with soul in mind*. Nova Orleans: Spring Journal Inc., 2013.

SILVEIRA, Nise. *Imagens do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Alhambra, 1981.

STEWART, Ian. *Em Busca do Infinito: uma história da matemática dos primeiros números à teoria do caos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008/2014.

TERRIEN, Marie-Pierre. Religious Architecture and Mathematics During the Late Antiquity. In: KOETSIER, Teun; BERGMANS, Luc. *Mathematics and the Divines*. Amsterdã: Elsevier, 2005. p. 147-160.



# O Despertar dos Mortos: a reivindicação do cumprimento de uma promessa

*Wagner de Menezes Vaz*

A linguagem permite que organizemos as palavras de tal forma que sejam elas representativas de uma experiência, isto é, de algo que possa ser comunicado a outras pessoas. A história humana em seu percurso imaginativo foi capaz de traduzir experiências imaginais em signos de maneira que, através deles, se tornasse possível a apreensão dessas experiências. A expressão “despertar dos mortos” soa ambígua porque os mortos não estão dormindo e, logo, não podem ser despertados. O verbo “despertar” está ligado ao dormir, ao sono, privilégio este dos vivos e não dos mortos. Os mortos contêm em seu significado a potência do não existir, de algo que cessou e que não pode ser objeto de qualquer outra consideração a não ser a lembrança e, também, o esquecimento.

O título do presente trabalho está em referência à experiência de Carl Gustav Jung (1875-1961), o psiquiatra suíço de Kesswil (Suíça), no ano de 1916, na qual uma atmosfera opressiva se fez presente em sua residência em Küsnacht e que deu lugar a uma manifestação bastante singular:

A casa parecia repleta de uma multidão, como se estivesse cheia de espíritos! Estavam por toda parte, até mesmo debaixo da porta, mal se podia respirar. Naturalmente uma pergunta ardia em mim: *Em nome do céu, o que quer isto dizer?* Houve então uma resposta uníssona e vibrante: “Nós voltamos de Jerusalém, onde não encontramos o que buscávamos” (JUNG, 1991, p. 176, grifo do autor).

O mais intrigante é que este evento foi uma experiência compartilhada, isto é, não só Jung, mas todos os presentes em sua residência vivenciaram o fenômeno, afastando assim a suspeita de que essa experiência fosse exclusiva de Jung e que, portanto, tivesse caráter alucinatório.

Vamos olhar detidamente as expressões que Jung utilizou para comunicar essa inusitada visita.

*“A casa parecia repleta de uma multidão, como se estivesse cheia de espíritos”*. Primeiramente, essa vivência não foi uma visão e sim algo intuitivamente percebido. Imagino o desconforto que isso deve ter causado; “saber” e “sentir” que a casa em que se reside estava tomada por uma multidão que parecia em sofrimento, que gostaria de comunicar algo importante e que Jung captou como um sentimento de angústia. Como não havia uma percepção visual dessa multidão, mas o sentimento de presenças era forte, Jung supôs que pudessem ser espíritos. Segundo Samuels, Shorter e Plaut (1986), “a aparição de espíritos compõe o simbolismo de uma tensão elevada entre mundos materiais e imateriais. São fenômenos fronteiros ou liminares, que parecem ganhar existência de alguma forma” (p. 74). Essa leitura parece interessante, pois desvincula a palavra “espírito” do seu cunho usualmente religioso ou afeito a uma crença em particular que passa, então, a comunicar o seu sentido psíquico. Isso nos relembra a experiência de Jung em Ravena sobre a qual dirá que “a partir desse momento, sei que um conteúdo interior pode ter a aparência de um fato exterior, e vice-versa” (JUNG, 1991, p. 262).

*“Estavam por toda parte, até mesmo debaixo da porta, mal se podia respirar”*. Intrigante essa passagem. Todos os cômodos da casa tinham presenças; tão lotada estava, que todos os espaços pareciam ocupados, inclusive debaixo da porta. Essa percepção fere o sentido de ocupação material do espaço na medida em que se supõe impossível que existam presenças que possam se acomodar em espaço tão exíguo. Mas, pelo visto, isso não era uma dificuldade para os espíritos. Podemos igualmente estender a expressão “debaixo da porta” em referência aos limites para além dela, ou seja, é possível supor que existissem espíritos não só no interior da residência como também do lado de fora, o que tornaria a experiência ainda mais opressiva. O sentimento de angústia

advindo dessas presenças roubava-lhe o ar, tornando difícil mesmo a capacidade de respirar.

*“Em nome do céu, o que quer isto dizer?”* Este questionamento reflete uma atitude. Segundo Samuels, Shorter e Plaut (1986), “Jung não coloca a questão de saber se o espírito existe em si ou por si mesmo – seria uma indagação metafísica. Seu interesse está em como as pessoas percebem e reagem ao aparecimento do espírito e isto é uma preocupação psicológica” (p. 73). Em outros termos, diante da experiência que se apresenta, o que fazer com ela? Jung não questionará a experiência em si, não irá usar expressões normativas ou desacreditadoras. Antes, buscará o seu sentido oculto, o que há por detrás daquilo que se apresenta, ainda que possa desafiar os fundamentos de uma mente racional. O conceito-chave para a compreensão da atitude de Jung reside no termo realidade psíquica. Segundo Samuels, Shorter e Plaut (1986), “como experiência, a realidade psíquica abarca tudo que afeta ou impressiona uma pessoa como real ou com a força de realidade” (p. 181). Em virtude disso, Jung (1991) dirá: “presto viva atenção aos estranhos mitos da alma; observo o que se passa comigo e o que me acontece, estejam ou não em concordância com meus pressupostos teóricos” (p. 260). Essa atitude ousada sugere uma ruptura com uma perspectiva que se fundamenta na crença de que nos é dado conhecer a psique exclusivamente a partir da consciência. Por conseguinte, outra perspectiva se abre: a consideração das imagens que o inconsciente oferece através dos sonhos e dos fenômenos sincronísticos e que sugerem outro ordenamento que não se encontra aprisionado às barreiras do tempo, do espaço e da causalidade.

*“Houve então uma resposta uníssona e vibrante: ‘Nós voltamos de Jerusalém, onde não encontramos o que buscávamos’”*. Aqui temos algo também bastante peculiar. A pergunta feita, aparentemente, de maneira silente e introspectiva, produziu uma resposta. De fato, é inegável que essas presenças estavam em busca de algum esclarecimento ou mesmo de alguma decifração, dada a força do que foi respondido. É comum encontrar nos escritos de Jung referências a uma pressão interna que se apoderava dele, a ponto de questionar a própria saúde psíquica. Algo desta natureza pressupõe relevância e, por conseguinte, a premência de uma elaboração. A menção à cidade de Jerusalém,

berço histórico do cristianismo, sugere que aquilo que os mortos estavam buscando dizia respeito não somente a Jung, mas também a todo um coletivo, provavelmente ao homem ocidental. Ir por este caminho insinua uma conexão das demandas internas de um indivíduo com os questionamentos não respondidos do coletivo. Ao que parece, a partir das pesquisas que Jung realizou, as tensões que surgem no âmago dos indivíduos nem sempre encontram acolhida na cultura das sociedades, ou seja, as respostas possíveis em um determinado *Zeitgeist* seriam insuficientes, o que provocaria uma regressão desses conteúdos para o inconsciente, ocasionando o que Jung e a cultura primitiva denominavam de “perda da alma”. À época em que foram produzidas essas imagens, a Europa se encontrava mergulhada na Primeira Guerra Mundial. Este cenário de horror e morte trouxe à discussão a questão do bárbaro que reside na alma do homem dito civilizado. Jung (1993) diz:

A terrível compulsão da consciência para o bem, a poderosa força moral do cristianismo falam não só a favor do cristianismo, mas demonstram também a força de seu adversário recalcado e reprimido – o elemento bárbaro, anticristão. (...). Trata-se de uma riqueza intocada, um sinal de juventude, um tesouro não violado, uma promessa de renascimento (p. 19).

Eis que surge no discurso junguiano a sinalização de uma promessa, aquilo que os mortos estariam reivindicando. O verbo “reivindicar” está associado a demandar algo com o objetivo de reaver o que está na posse de outrem. É como um direito a ser exercido visando recuperar alguma coisa de valor que foi perdida. Mas o que foi perdido? Ao que parece, a chave se encontra no cristianismo e pelo qual o homem teria renunciado a uma parte fundamental de sua constituição psíquica e, por isso mesmo, levando-o a entrar em contradição consigo mesmo. São muitos os aspectos e desdobramentos possíveis para este ponto apresentado. Mas, para os objetivos do presente artigo, desejo focar na dissociação da dimensão natural do homem.

O termo *dissociação* diz respeito a uma ruptura. Na exterioridade, o homem ocidental vem se desconectando do ambiente natural, estabelecendo com este um posicionamento de distinção e de conflito.

A destruição das florestas e a poluição dos recursos hídricos são os testemunhos dessa relação de animosidade. Esse modo de proceder traz a evidência de uma perspectiva utilitarista da natureza cujo propósito tem sido o de servir às necessidades de recursos aos empreendimentos humanos. Se, na Antiguidade, os mitos e os cultos traziam uma riqueza imagética representativa de uma pluralidade de deuses, na narrativa cristã a imagem do Deus único subtrai a potência desta multiplicidade, tornando-a destituída de seu caráter espiritual, ficando os fenômenos naturais como emanções desse único Deus. A cultura mítica fala da relação do homem com o mundo imaginativo, aquele que media o mundo das experiências do inconsciente e as expressões do mundo objetivo. A natureza era imaginada como sagrada por representar a forte experimentação emocional proporcionada pelos fenômenos psíquicos. Ao enfraquecermos esta relação, “despojamos todas as coisas do seu mistério e da sua numinosidade; e nada mais é sagrado” (JUNG, 2002, p. 94). Deparamo-nos com o chamado homem contemporâneo, personificação do processo civilizatório no qual “separamos a consciência, cada vez mais, das camadas instintivas mais profundas da psique humana, e mesmo das bases somáticas do fenômeno psíquico” (p. 52). A perspectiva cristã possivelmente contribuiu com este panorama ao sobrevalorizar o espírito em detrimento da natureza, tornada agora primitiva e dessacralizada. Em assim sendo, o homem civilizado “já não estando envolvido com a natureza, perdeu a sua ‘identificação emocional inconsciente’ com os fenômenos naturais. E os fenômenos naturais, por sua vez, perderam aos poucos as suas implicações simbólicas” (p. 95).

O que temos conversado até o presente momento diz respeito a uma atitude atávica do homem em se relacionar com o mundo natural de maneira descuidada, isto é, como algo destituído de valor e ausente em finalidade. Em outras palavras, o homem nega o mundo natural, sendo que o chamado processo civilizatório passa pela conquista da natureza através de sua destruição. A pergunta que se impõe é a seguinte: o que isto revela acerca da relação do homem com a psique? O que esta atitude evidencia? Segundo Jung (1991):

Entendemos atitude como uma disposição da psique de agir ou reagir em certa direção; (...) ter atitude significa: estar pronto

para algo determinado ainda que este algo seja inconsciente, pois ter atitude é o mesmo que direção apriorística para o determinado, quer seja ele representado ou não (p. 395).

Tendemos a negar alguma coisa quando nos sentimos ameaçados e, portanto, trata-se de um mecanismo inconsciente que visa proteger-nos da dor e dos conflitos. A negação é uma atitude defensiva diante do que desconhecemos. A natureza convoca em nós sentimentos e afetos cuja dinâmica não compreendemos e que nos liga ao homem arcaico, cujos pressupostos e fundamentos diferem dos nossos. Isto é de fato perturbador. A experiência de entrar em contato com o arcaico nos amedronta por conta de nossa incapacidade de lidar, mas é inevitável admitir que o arcaico esteja em nós. A destruição do mundo natural, portanto, é uma resposta ao temor que instintivamente temos de tudo aquilo que é estranho e incompreensível. É a expressão externa do temor de outra realidade que nos atravessa e que é atuante: o mundo irracional das fantasias e das imagens do inconsciente. Diz Jung (1987):

Mas há algo a dizer acerca do medo característico que o homem ocidental sente em relação ao outro lado. (...). Compreendemos sem dificuldade o medo que a criança e o primitivo sentem diante de um mundo amplo e desconhecido. Pois é o mesmo medo que experimentamos em nosso mundo interior infantil, que se afigura imenso e desconhecido. Sentimos somente o afeto, sem perceber que se trata de um medo do mundo, uma vez que esse mundo é invisível. (...). O medo a que nos referimos é, pois, legítimo, pois os dados do outro lado conseguem abalar nossa concepção racional do mundo, com suas certezas científicas e morais; a crença ardente que nelas depositamos faz supor quão frágeis são (p. 79).

O medo é uma reação natural que funciona como um alerta diante de um perigo iminente. O medo do inconsciente é análogo ao medo do escuro: expressa as nossas dúvidas, incertezas e inseguranças, pois tememos, de maneira semelhante ao pensamento mágico, que esses temores possam ser materializados e nos provoquem dano. A reação

do homem contemporâneo a essa tensão que se estabelece aparece em três possibilidades: ele a nega, a esconde ou a destrói. Essa atitude de exclusão dos acontecimentos psíquicos inconscientes represa uma quantidade de energia psíquica considerável com efeitos imprevisíveis sobre a saúde mental do sujeito, podendo se manifestar sob a forma de doenças psicossomáticas e cisões significativas. Ficam, portanto, removidos da esfera consciente, como se estivessem mortos.

Simbolicamente, os mortos representam conteúdos que estão desaparecidos de nossa consciência. Quando os entendemos assim, de fato eles morrem para este mundo, o mundo da percepção sensorial; se não os percebemos, logo não existem. Em termos objetivos, os mortos são constatados como tais a partir da perda dos sinais vitais, da cessação irreversível dos batimentos cardíacos e da atividade encefálica. A consequência desse fato é o processo de sua desintegração física. O corpo é, então, absorvido pela natureza, reduzido à sua forma mais simples e elementar. A partir dessa breve descrição sobre os mortos concretos, acredito que eles possam nos oferecer algumas pistas sobre os mortos na psique. A fenomenologia da morte e do morrer é rica em possibilidades imaginativas e, portanto, seguiremos nessa perspectiva, isto é, a de conhecer o que a imagem dos mortos nos diz sobre a vida psíquica.

Vimos até aqui que a atitude do chamado homem civilizado em relação aos conteúdos do inconsciente têm sido a de reprimir o que parece disfuncional ou estranho: “o receio, enfim, de tudo o que faz o homem fugir de si mesmo como de um flagelo” (JUNG, 1987, p. 78). Esse comportamento de esquiva acontece por conta do sentimento de inadequação que se constela diante do que parece não compatível com o ego e com o qual nos identificamos. Como um irmão rejeitado, tais conteúdos serão relegados à obscuridade já que invalidados. Jung irá trazer o conceito de sombra para se referir a esses elementos inaceitáveis da personalidade que, pelo mal-estar que causam, são vistos como ameaçadores e, portanto, devem ser extirpados, dada a sua incompatibilidade. É importante dizer, porém, que essa valoração negativa pelo ego não extingue o potencial criativo da sombra que, como arquétipo, tensiona o sujeito, convidando-o ao confronto.

Assim como o indivíduo remove as experiências que considera temerárias da esfera consciente, também o faz a sociedade como um todo a partir de códigos adaptativos e elementos da cultura que tornam possíveis a sua organização e funcionamento. A premência do indivíduo em responder as demandas que lhe vêm do íntimo, muitas vezes não encontram no coletivo a suficiência necessária que lhe dê a merecida paz de espírito. Segundo Jung (1991):

vi muitas vezes que os homens ficam neuróticos quando se contentam com respostas insuficientes ou falsas às questões da vida. Procuram situação, casamento, reputação, sucesso exterior e dinheiro; mas permanecem neuróticos e infelizes, mesmo quando atingem o que buscavam. Essas pessoas sofrem, frequentemente, de uma grande limitação do espírito. Sua vida não tem conteúdo suficiente, não tem sentido (p. 134).

O confronto com o inconsciente surge, portanto, como uma proposta de revisão de atitudes, isto é, tomar para si a responsabilidade sobre a apropriação daquilo que lhe pertence. É, dessa forma, que os mortos são imaginados por Jung. Eles retornam porque existem pendências que representam algo de valor, que estão a exigir elaboração simbólica e busca de sentido. Enquanto personificação dos complexos autônomos, os mortos vêm carregados de energia psíquica e, para que a meta se cumpra, é necessário que a consciência esteja num estado de diálogo, de receptividade, caso contrário, pelo mecanismo da compensação, o ego pode sucumbir ao complexo em intensidade equivalente à energia usada para reprimi-lo. É importante não debitar exclusivamente ao indivíduo a responsabilidade pelos seus males em consideração a um coletivo que se identifica com a atitude racional como tendo supremo valor. A compensação é um mecanismo de regulação psíquica. Os mortos falam com os vivos e os vivos falam com os mortos, sempre numa relação contínua. A psique é um fluxo e sua dinâmica pressupõe a enantiodromia. O que não alcança a consciência está morto, por que se encontra em um “lugar” para além da consciência. Aceitar os mortos é trazer o indesejável, é oferecer uma escuta psíquica para uma dimensão sombria que afeta o sistema como um todo.



A promessa feita aos mortos era a vida eterna. Simbolicamente, os mortos vieram nos dizer que não estão mortos, podem estar adormecidos ou sonolentos, mas não extintos. A vida eterna considera a morte, pois vida e morte são faces da mesma moeda: a psique está na vida e, também, na morte. Em *O Livro Vermelho*, Jung (2013) diz: “da perfeição da vida faz parte o equilíbrio com a morte. Quando aceito a morte, reverdece minhas árvores, pois a morte intensifica a vida. Se eu me concentro na morte global, meus botões se abrem. Quanto nossa vida precisa da morte!” (p. 237).

## Referências

- JUNG, Carl Gustav. *Civilização em Transição*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- JUNG, Carl Gustav. *Memórias, Sonhos e Reflexões*. Rio de Janeiro: Círculo do Livro, 1991.
- JUNG, Carl Gustav. *O Eu e o Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- JUNG, Carl Gustav. *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- JUNG, Carl Gustav. *O Livro Vermelho*. (edição sem ilustrações). Petrópolis: Vozes, 2013.
- SAMUELS, Andrew; SHORTER, Bani; PLAUT, Alfred. *Dicionário Crítico de Análise Junguiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.



# FENÔMENOS ANÔMALOS

# Uma Análise do Conceito de Arquétipo à Luz da Psicologia Analítica na Série Psicológica Joanna de Ângelis

*Murilo de Almeida Campista Sousa  
Paulo Ferreira Bonfatti*

## *Introdução*

Este trabalho propõe uma análise conceitual acerca da noção junguiana de arquétipo presente na Série Psicológica Joanna de Ângelis<sup>1</sup> sob o referencial crítico da Psicologia Analítica, de Carl Gustav Jung. A referida Série<sup>2</sup> congrega idealizações psicológicas de caráter espírita e foi psicografada – segundo a concepção espírita – pelo médium Divaldo Pereira Franco em comunhão mediúcnica com o espírito Joanna de Ângelis.

---

1 Edição comemorativa de 25 anos impressa em capa dura, Editora LEAL, 2014: *Jesus e atualidade*, de 1989 (2014i); *O homem integral*, de 1990 (2014h); *Plenitude*, de 1991 (2014l); *Momentos de saúde e de consciência*, de 1991 e 1992 (2014k); *O ser consciente*, de 1993 (2014n); *Autodescobrimento: uma busca interior*, de 1995 (2014b); *Despertee seja feliz*, de 1996 (2014e); *Vida: desafios e soluções*, de 1997 (2014p); *Amor, imbatível amor*, de 1998 (2014a); *O despertar do espírito*, de 2000 (2014d); *Jesus e o evangelho à luz da psicologia profunda*, de 2000 (2014j); *Triunfo pessoal*, de 2002 (2014o); *Conflitos existenciais*, de 2005 (2014c); *Encontro com a paz e a saúde*, de 2007 (2014g); *Em busca da verdade*, de 2009 (2014f); *Psicologia da gratidão*, de 2011 (2014m).

2 Daqui em diante, para evitar repetições desnecessárias, a Série Psicológica Joanna de Ângelis será referida apenas como Série.

No decorrer da pesquisa concernindo a essa Série encontrou-se referência ao termo arquétipo<sup>3</sup> 237 vezes. Todavia, considerando que a busca por esse conceito foi realizada em arquivos PDF não oficiais encontrados na Internet, esse valor é aproximativo. Do total encontrado, foram selecionados os trechos em que o termo aparece de maneira conceitual, isto é, quando Divaldo Pereira Franco define arquétipo a partir de seu próprio entendimento acerca deste conceito junguiano.

Na parte inicial deste artigo serão sondadas as definições de médium, espírito e psicografia. Para tal, foram utilizadas como fundamentação teórica, obras primordiais da codificação espírita kardecista, bem como outros trabalhos acadêmicos que tratam da mesma temática. Posteriormente à apresentação dessas definições, serão trazidas algumas percepções essenciais a respeito de Divaldo Pereira Franco e Joanna de Ângelis, extraídas do livro *A Veneranda Joanna de Ângelis* (CARNEIRO; FRANCO, 2014).

Esse livro – cumpre observar – foi escrito por Divaldo Franco em trabalho conjunto com Celeste Carneiro e, portanto, trata-se de um testemunho pessoal do primeiro autor. Além disso, é o próprio Divaldo Franco quem traz a maior parte das declarações a respeito de Joanna de Ângelis – entidade espiritual junto à qual, na concepção espírita, elaborou a referida Série. Ainda assim, entende-se que não haveria, hipoteticamente, fonte biográfica mais adequada para essa pesquisa do que a elaborada por Franco, mesmo que a fidedignidade de suas informações pudesse ser compreensivelmente relativizada.

A perspectiva deste estudo é exclusivamente acadêmica. Não se busca um referenciamento ou uma crítica psicológica à Doutrina Espírita, mas, sim, uma análise do conceito junguiano de arquétipo utilizado em textos que, circunstancialmente, fazem parte dessa Doutrina. Esses textos – ressalta-se – são atribuídos a um espírito e – ditos – psicografados por um médium.

No mesmo sentido, destaca-se que este trabalho não defende uma postura específica frente à questão da existência ou não existência

---

3 Como metodologia extratora nos arquivos digitais da Série Psicológica Joanna de Ângelis, utilizou-se a expressão “arqu” buscando ampliar a pesquisa da palavra arquétipo, como, exemplarmente, arquétipo(a).

de espíritos. Apesar de trazer noções espíritas acerca do fenômeno mediúnico, o faz de forma compreensiva, por se tratar de uma afirmativa do autor espírita aqui pesquisado de que não é ele, exclusivamente, quem escreve suas obras abordadas neste estudo, mas um espírito que se configura como sua orientadora espiritual.

Posteriormente, dando sequência à breve apresentação feita a respeito do médium e do espírito com o qual – conforme afirma – escreve suas obras, será abordada a concepção junguiana de arquétipo, que é basilar nos construtos teóricos da Psicologia Analítica. Para tal, fez-se uso de diferentes produções de Carl Gustav Jung e de outros autores junguianos, na tentativa de compreender conceitualmente esse termo.

A última parte do trabalho, a seu turno, discorre sobre a concepção de arquétipo presente na Série, tecendo observações e cotejamentos ao longo do texto baseadas no referencial teórico da Psicologia de Jung. O objetivo seria responder à seguinte indagação: seriam as proposições sobre arquétipo de Divaldo Franco (Joanna de Ângelis) fidedignas à Psicologia Analítica?

Despretensiosamente, espera-se, com esta pesquisa, contribuir para o discernimento do conceito junguiano de arquétipo e oferecer um espaço para diálogo entre o campo do saber psicológico acadêmico e o campo do saber – dito – psicológico espírita, sem, no entanto, guardar qualquer intenção de fornecer subsídios pragmáticos para um acolhimento em nível acadêmico da obra mediúnica referente à Psicologia.

### *Breves considerações sobre o objeto de estudo*

A pesquisa concernente à Série leva a crer que é de grande importância demarcar três conceitos que transitam, inevitavelmente, na elaboração de tal obra: *espírito*, *médium* e *psicografia*. Isso porque, dentro de uma perspectiva espírita, a Série referida foi escrita por um médium e ditada a ele por um espírito, através do mecanismo mediúnico da psicografia. Por essa razão, optou-se por adotar *O Livro dos Espíritos* (KARDEC, 2012) e *O Livro dos Médiuns* (KARDEC, 2018) para mapear os conceitos que estão diretamente ligados à Doutrina Espírita.

Nesse sentido, julga-se de equivalente relevância trazer, de maneira sucinta, noções sobre quem viriam a ser, sob uma ótica espírita,

o médium – Divaldo Pereira Franco – e o espírito – Joanna de Ângelis – que, por intermédio da psicografia, elaboraram a construção do objeto de estudo desta pesquisa.

### *Sobre espírito, médium e psicografia no espiritismo*

Para Kardec (1868 *apud* ALMEIDA, 2004), “o Espiritismo seria essencialmente uma filosofia com bases científicas e implicações morais, não se constituindo numa religião segundo a concepção usual da palavra” (p. 15). Sua obra inaugural surgiu com Allan Kardec sob o nome de *O Livro dos Espíritos* (KARDEC, 2012), na cidade de Paris, em 18 de abril de 1857. Esse livro, conforme aponta Kardec (2012)<sup>4</sup>, é o repositório dos ensinamentos provenientes dos próprios Espíritos direcionados à Humanidade. A escrita dessa obra “nada contém que não seja a expressão do pensamento (...) [dos Espíritos] e que não tenha sido por eles examinado” (p. 61).

Aproximadamente quatro anos após a publicação da obra inaugural do Espiritismo, também em Paris, à data de 15 de janeiro de 1861, surgiu *O Livro dos Médiuns* (KARDEC, 2018). Esse, por sua vez, consiste no “ensino especial dos Espíritos sobre a teoria de todos os gêneros de manifestações, os meios de comunicação com o mundo invisível, o desenvolvimento da mediunidade, as dificuldades e os tropeços que se podem encontrar na prática do Espiritismo, constituindo o seguimento de *O Livro dos Espíritos*” (p. 3).

Ao se estudar as obras básicas da Doutrina Espírita, conforme aponta Almeida (2004), percebe-se que “todo o Espiritismo se baseia em informações fornecidas por médiuns e compiladas em livros” (p. 16). Essas informações são provenientes, conforme visto anteriormente, de Espíritos (KARDEC, 2012).

---

4 Apesar da declaração do próprio autor de que não foi ele quem escreveu, por si, a obra apresentada, adotou-se o seu nome e o seu sobrenome como referência em conformidade com a ficha catalográfica de *O Livro dos Espíritos* (KARDEC, 2012) – assim como, adiante, se fará com *O Livro dos Médiuns* (KARDEC, 2018).



Segundo Kardec (2012), o espírito é “o princípio inteligente do Universo” (p. 74). Difere-se da matéria e sua união com a mesma é necessária para intelectualizá-la (KARDEC, 2012). No capítulo XXXII de *O Livro dos Médiuns*, intitulado “Vocabulário espírita”, Kardec (2018) afirma:

[Espíritos são,] no sentido especial da Doutrina Espírita, (...) os seres inteligentes da Criação, que povoam o Universo, fora do mundo material, e constituem o Mundo Invisível. Não são seres oriundos de uma criação especial, porém, as almas dos que viveram na Terra, ou nas outras esferas, e que deixaram o invólucro corporal (p. 409, grifo do autor).

E, a respeito das interações entre os mundos físico e espiritual, Kardec (2018) aponta:

todo aquele que sente, num grau qualquer, a influência dos Espíritos é, por esse fato, médium. Essa faculdade é inerente ao homem; não constitui, portanto, um privilégio exclusivo. Por isso mesmo, raras são as pessoas que dela não possuam alguns rudimentos. Pode, pois, dizer-se que todos são, mais ou menos, médiuns. Todavia, usualmente, assim só se qualificam aqueles em quem a faculdade mediúnica se mostra bem caracterizada e se traduz por efeitos patentes, de certa intensidade, o que então depende de uma organização mais ou menos sensitiva. É de notar-se, além disso, que essa faculdade não se revela, da mesma maneira, em todos. Geralmente, os médiuns têm uma aptidão especial para os fenômenos desta ou daquela ordem, donde resulta que formam tantas variedades quantas são as espécies de manifestações (p. 171).

Entre as mais diferentes espécies de faculdades mediúnicas, faz-se necessário destacar, dentro do contexto desta pesquisa, a psicografia. Segundo Prata (2016), “o movimento espírita considera a mediunidade psicográfica como um dos principais canais de comunicação dos ‘encarnados’ com o mundo espiritual” (p. 33). Assim, compreende-se, por

intermédio de Kardec (2018), que existem diferentes tipos de médiuns escreventes ou psicógrafos, podendo ser eles: mecânicos, intuitivos, semimecânicos, inspirados ou involuntários e de pressentimentos<sup>5</sup>.

No caso específico de Divaldo Franco, médium cuja obra psicografada é objeto de estudo da presente pesquisa, não foi encontrada nenhuma menção a que tipo de psicografia ele exerce para escrever as mensagens que Joanna de Ângelis, em tese, lhe transmite (CARNEIRO e FRANCO, 2014). Além disso, numa concepção espírita, compreende-se que o médium Divaldo Franco, assim como Joanna de Ângelis, realizou cuidadosa pesquisa bibliográfica a respeito dos temas sobre os quais discorre e que sua escrita é portadora de lógica dentro daquilo a que se propõe trabalhar (PEREIRA, 2014). Todavia, pensa-se que seria pertinente a seguinte pergunta: até onde o conhecimento pessoal do médium poderia afetar/afetou a escrita do texto – dito – psicografado?

### *Considerações sobre o médium Divaldo Pereira Franco*

Segundo Carneiro e Franco (2014), “Divaldo Pereira Franco nasceu em 5 de maio de 1927, em Feira de Santana, Bahia (...) [e] desde a infância que se comunica com os Espíritos”. O autor<sup>6</sup> “cursou a Escola Normal Rural de Feira de Santana, onde recebeu o diploma de Professor Primário, em 1943” (p. 95).

Teve seu primeiro contato com o Espiritismo através de uma amiga, D. Ana Ribeiro Borges, que, comovida com a situação do jovem que havia acabado de perder os dois irmãos mais velhos, convidou-o a conhecer a Doutrina Espírita, a fim de lhe trazer conforto (CARNEIRO e FRANCO, 2014). Divaldo Franco “dedicou-se, então, ao estudo do Espiritismo, ao mesmo tempo em que foi aprimorando suas faculdades mediúnicas, pelo correto exercício e continuado estudo do Espiritismo” (p. 95).

---

5 Apesar de sua importância, não abordaremos as diferenças entre as referidas modalidades de psicografia. Para maior aprofundamento, recomenda-se a leitura de *O Livro dos Médiuns* (KARDEC, 2018).

6 Divaldo Franco será tratado como o autor da Série Psicológica Joanna de Ângelis, em conformidade com a ficha catalográfica da mesma.

No dia 5 de dezembro de 1945, começou a trabalhar no Instituto de Previdência e Assistência dos Servidores do Estado, em Salvador (CARNEIRO e FRANCO, 2014). Dois anos depois, “fundou o Centro Espírita Caminho da Redenção, juntamente com um grupo de amigos, em 7 de setembro de 1947, o qual mantém a Obra Social denominada Mansão do Caminho, fundada em 15 de agosto de 1952” (p. 95-96). Quando Divaldo Pereira Franco

começou a psicografar (...) [recebeu inúmeras] mensagens assinadas por diversos Espíritos, entre eles, Joanna de Ângelis, que durante muito tempo apresentava-se como *Um Espírito amigo*, ocultando-se no anonimato, à espera do instante oportuno para se fazer conhecida (p. 107, grifo dos autores).

De acordo com Carneiro e Franco (2014, p. 108), “até agora, são mais de 200 obras psicografadas por Divaldo, já publicadas e divulgadas pelo mundo inteiro com mais de oito milhões e meio de exemplares vendidos” (p. 107). Além disso, existem vários livros escritos a respeito do autor.

### *Considerações sobre o espírito Joanna de Ângelis*

No livro *A Veneranda Joanna de Ângelis*, Carneiro e Franco (2014) informam que Joanna de Ângelis é “um Espírito que irradia ternura e sabedoria, despertando-nos para a vivência do amor na sua mais elevada expressão” (p. 11). Esse Espírito revelou ser a orientadora<sup>7</sup> espiritual de Divaldo Franco, com quem se comunica por intermédio da mediunidade.

---

<sup>7</sup> A discordância nominal entre o substantivo masculino *Espírito* e o artigo feminino *a*, que o segue, foi mantida porque, segundo a perspectiva espírita, “os Espíritos (...) não têm sexo. Visto que lhes cumpre progredir em tudo, cada sexo, como cada posição social, lhes proporciona proações e deveres especiais” (KARDEC, 2012, p. 158).

Carneiro e Franco (2014) reuniram alguns dados sobre Joanna de Ângelis, “através de informações do próprio médium<sup>8</sup>, e pesquisas em livros” (p. 12), que possibilitaram a estes autores a elaboração de algo como uma retrospectiva das reencarnações<sup>9</sup> passadas – uma espécie de percurso reencarnatório – desse espírito. Assim, na obra acima referida – e aqui posto em brevíssimo resumo –, lê-se que Joanna de Ângelis vivera, em outros períodos existenciais: como Joana de Cusa, mártir do Cristianismo primitivo; como Clara, discípula de Francisco de Assis; como Sórora Juana Inés de la Cruz, importante poetisa da língua hispânica; e como Joana Angélica de Jesus, irmã franciscana que participou das lutas libertárias do Brasil, na Bahia.

Atuando sobre o plano material, o Espírito Joanna de Ângelis, juntamente com amigos e colaboradores das esferas carnal e espiritual, procurou construir “uma experiência educativa que demonstrasse a viabilidade de se viver numa comunidade, realmente cristã, nos dias atuais” (CARNEIRO e FRANCO, 2014, p. 50). Assim, auxiliada pelo espírito de São Francisco de Assis e colocando suas ideias em prática no plano físico através de Divaldo Pereira Franco – segundo uma concepção espírita –, Joanna de Ângelis inaugurou a Mansão do Caminho, “sempre comprometida a assistir os sofredores da Terra, os tombados nas provações e os que se encontram a um passo da loucura e do suicídio” (p. 51).

Até o momento, segundo uma visão espírita, Joanna de Ângelis publicou, por intermédio da psicografia de Divaldo Franco, mais de setenta obras literárias que foram traduzidas para diversos idiomas e algumas, inclusive, em Braille. No ano de 1989, ela “deu início a uma série de livros com abordagem psicoterapêutica<sup>10</sup>, em busca de solução

---

8 Deve-se considerar a subjetividade do médium presente nessas informações.

9 Na concepção espírita, entende-se por reencarnação a “volta do Espírito à vida corpórea” (KARDEC, 2018, p. 411), que teria como objetivo proporcionar o conjunto de experiências necessárias de serem vividas para sua conseqüente evolução espiritual.

10 Na embalagem (caixa de papelão) que traz os volumes impressos da Série Psicológica Joanna de Ângelis está escrito que a Psicologia Transpessoal [denominação dada por Divaldo Franco que, aparentemente, difere da linha homônima reconhecida no meio da Psicologia] busca “enriquecer os conceitos junguianos e conduzir o leitor a compreender os mais variados e intrigantes temas da existência humana à luz da Doutrina Espírita”.

para o sofrimento humano, aprofundando o estudo da Psicologia com enfoque na junguiana e transpessoal<sup>11</sup>” (CARNEIRO e FRANCO, 2014, p. 74).

A Série – composta por tais livros – ocupa, nesta pesquisa, importância central como foco investigativo e de análise, pois muitas das elaborações psicológicas presentes em seu corpo textual fazem menção a conceitos junguianos que compõem os pressupostos teóricos da Psicologia Analítica, de Carl Gustav Jung – base teórica fundamental deste estudo.

Compreendendo que o conceito de arquétipo ocupa primordial importância na teoria junguiana, o mesmo foi escolhido – dentre os vários abordados por Divaldo Franco – para ser desenvolvido e explorado com maior ênfase neste trabalho. Assim sendo, ver-se-á, em seguida, a noção de arquétipo abordada de forma mais apurada, visando a explicitar o que Jung – aquele quem trouxe tal termo para a Psicologia incorporando-o ao seu corpo teórico – entende como sendo o mesmo.

### *O arquétipo sob a ótica da Psicologia Analítica*

Segundo Jung (1998), “a mente não nasceu *tabula rasa*. À semelhança do corpo, tem suas predisposições individuais, sobretudo o padrão comportamental” (p. 116, grifo do autor). Para ele:

Na medida em que a criança vem ao mundo com o cérebro diferenciado, predeterminado pela hereditariedade e, portanto, individualizado, ela responde aos estímulos sensoriais externos, não com *quaisquer* predisposições, mas sim com predisposições *específicas*, que condicionam uma seletividade e organização da apercepção que lhe são próprias (individuais). Tais predisposições são comprovadamente instintos herdados e pré-formações. Estas últimas são as condições apriorísticas e formais da apercepção, baseadas nos instintos. Sua presença imprime no mundo

---

11 Vertente da Psicologia oficializada nos Estados Unidos por Maslow, Sutich, Frankl e outros. Propõe uma nova maneira de se compreender o ser humano, valorizando os aspectos integrais de sua consciência (SIMÃO e SALDANHA, 2012).

da criança e do sonhador o timbre antropomórfico. Trata-se dos arquétipos que determinam os rumos da atividade da fantasia (JUNG, 2000, p. 78, grifo do autor).

Nesse sentido, o autor designou “o termo *arquétipo* para o aspecto formal do instinto” (JUNG, 1998, p. 108, grifo do autor). Segundo sua concepção, os arquétipos “representam o *modelo básico do comportamento instintivo*” (JUNG, 2000, p. 54, grifo do autor). Todavia, somente por fazerem parte da categoria instintiva, os arquétipos são “padrões hereditários de comportamento psíquico” (JUNG, 1998, p. 117), mas não equivalem à noção específica de instinto.

Assim, de acordo com Bonfatti (2007), compreende-se que, “etimologicamente, a palavra *arquétipo* é formada pela raiz *arché*, cujo significado é arcaico, antigo; e *typos*, que significa impressão, marca” (p. 22, grifo do autor). Jung (2003), por sua vez, aponta que “o arquétipo mostra que há formações de pensamentos de natureza paralela ou idêntica em todo o mundo (...) e que, além disso, elas podem ser encontradas em indivíduos que nunca ouviram falar de tais paralelos” (p. 255). Tal característica, à semelhança dos instintos, seria uma demonstração da universalidade dos arquétipos (JUNG, 2000).

Além disso, o arquétipo possui uma energia fascinante em sua constituição, correlata ao conceito de numinoso<sup>12</sup> (JUNG, 2000). Nessa perspectiva, Jung (1997) aponta que “pode-se perceber a energia específica dos arquétipos quando se é tomado por um legítimo sentimento de *numinosidade* que a acompanha como uma fascinação ou encanto que deles emanam” (p. 239, grifo do autor).

---

12 Jung adotou em sua teoria o conceito de numinoso postulado por Rudolf Otto – no livro *O Sagrado*, de 1917 – para descrever algo que se apresenta à consciência de maneira fascinante e lhe causa grande impressão; atribuiu a esse conceito uma conotação psíquica, compreendendo que a descrição feita por Otto estava intimamente relacionada à experiência psicológica do ego diante do arquétipo (JUNG, 2000). Segundo Samuels, Shorter e Plaut (1988), o numinoso “desafia explicações, porém parece conter uma mensagem individual que, embora misteriosa e enigmática, também é profundamente impressionante” (p. 136).

Em outra passagem, Jung (1980) declara que “o arquétipo em si (...) não é um fator explícito, mas uma disposição interior que começa a agir a partir de um determinado momento da evolução do pensamento humano” (p. 148). De acordo ainda com esse autor:

os arquétipos são fatores e temas que agruparam os elementos psíquicos em determinadas imagens (que denominamos arquetípicas), mas de um modo que só pode ser conhecido pelos seus efeitos. Os arquétipos são anteriores à consciência e, provavelmente, são eles que formam as dominantes estruturais da psique em geral (...) [o arquétipo] aparece ao mesmo tempo que a vida (p. 148-149).

As imagens arquetípicas, anteriormente referidas, comportam-se como representações dos arquétipos (JUNG, 1980). Essas representações, por sua vez, podem ser encontradas

praticamente em toda parte e sempre se caracterizam pelo mesmo motivo ou por motivos semelhantes. Não podemos atribuí-las a nenhuma época específica, ou a alguma região do planeta, ou a alguma raça<sup>13</sup>. Onipresentes no espaço e no tempo, de origem desconhecida, podem reproduzir-se mesmo onde está excluída a tradição por meio da migração dos povos (JUNG, 1997, p. 233).

Compreende-se, com Jung (2000), que “os arquétipos são determinados apenas quanto à forma e não quanto ao conteúdo, e no primeiro caso, de um modo muito limitado” (p. 91). Nessa perspectiva, a forma corresponderia ao caráter de universalidade do arquétipo, àquilo que é comum à espécie humana; o conteúdo, por sua vez, seria correspondente à manifestação do arquétipo, configurando, assim, o que se entende por imagem arquetípica.

---

13 Contextualizando historicamente o termo *raça*, entendemos que, atualmente, Jung utilizaria *etnia*.

Além disso, segundo Jung (1984), “o arquétipo representa a *probabilidade psíquica*, porque retrata os acontecimentos ordinários e instintivos em uma espécie de *tipos*” (p. 520, grifo do autor). Dessa forma, compreende-se que um arquétipo pode, ou não, manifestar-se, de acordo com as circunstâncias que determinam a realidade psíquica de um indivíduo. A depender da forma pela qual se manifesta, pode ser invasivo à consciência ou pode ser compreendido e assimilado pela mesma por intermédio dos símbolos (JUNG, 2000).

Nesse ponto, faz-se relevante explicar o que viria a significar o termo *símbolo* em um contexto junguiano. Segundo Samuels, Shorter e Plaut (1988):

Os símbolos são expressões (...) cativantes (...). São retratos indistintos, metafóricos e enigmáticos da realidade psíquica. O *conteúdo*, isto é, o significado dos símbolos, está longe de ser óbvio; em vez disso, é expresso em termos únicos e individuais, e ao mesmo tempo participam de imagens universais. Quando trabalhados (isto é, recebendo reflexão e articulação), podem ser reconhecidos como aspectos daquelas IMAGENS que controlam, ordenam e dão SIGNIFICADO a nossas vidas. Portanto, sua fonte pode ser buscada nos próprios arquétipos que, por meio dos símbolos, encontram uma expressão mais plena (p. 201, grifo dos autores).

Para Jung (2000), “saber se a estrutura anímica e seus elementos, isto é, os arquétipos, tiveram uma origem de algum modo, é uma questão metafísica e não comporta por isso uma resposta” (p. 108-109). Além disso, em resposta a um crítico<sup>14</sup> de sua teoria, o autor observa que a única prova da existência dos arquétipos é sua própria aplicabilidade e, em termos de ciência, questiona se haveria prova mais eficaz que essa (JUNG, 2003). Para o autor, “provar a essência dos arquétipos em si é uma possibilidade tão remota quanto a de provar a dos instintos, enquanto os mesmos não são postos em ação *in concreto*” (JUNG, 2000, p. 91, grifo do autor).

---

14 Dr. Bennet, presente no volume 3 das *Cartas de C.G. Jung* (JUNG, 2003).



Referindo-se ao conceito de arquétipo, Bonfatti (2007) observa que, “por sua natureza ser transcendente, sua origem desconhecida e seus sentidos múltiplos nos remetem a uma questão metafísica que o próprio Jung recusa, dizendo-se empirista” (p. 45). Além disso,

mesmo sabendo que arquétipo se trata de um modelo – e também do amplo leque de possibilidades da aplicabilidade deste modelo na clínica psicológica, na compreensão de fatos sociais, de sua possível fenomenologia e da limitação da razão diante de aspectos psíquicos –, fica difícil estabelecer epistemologicamente, numa busca conceitual mais apurada, uma clara linha divisória do que seria arquétipo (p. 46).

Ainda que consideradas essas dificuldades de delimitação do conceito de arquétipo em uma perspectiva junguiana, na próxima seção será abordada a maneira pela qual Divaldo Pereira Franco, em sua *Série Psicológica Joanna de Ângelis*, apreende esse conceito: seria a sua concepção fidedigna à proposta original inaugurada por Jung? Quais seriam, segundo o autor espírita, as origens do arquétipo? Como suas manifestações poderiam influenciar na vida do indivíduo?

### *O arquétipo na série psicológica Joanna de Ângelis*

Aparentemente buscando esclarecer a motivação de seus escritos, no décimo volume da *Série*, denominado *O Despertar do Espírito*, Franco (2014e) afirma:

A tarefa da Psicologia Espírita<sup>15</sup> é tornar-se ponte entre os notáveis contributos dos estudos ancestrais dos eminentes psicólogos, oferecendo-lhes uma ponte com o Pensamento espiritista, que ilumina os desvãos e os abismos do *inconsciente individual coletivo*, os *arquétipos*, os impulsos e tendências, os conflitos e

---

15 Segundo Franco (2014e), sua obra em conjunto com Joanna de Ângelis possui como finalidade apresentar estudos psicológicos à luz do Espiritismo. Constitui, em essência, uma leitura espírita de diferentes vertentes teóricas do campo do saber psicológico.

tormentos, as aspirações da beleza, do ideal, da busca da plenitude, como decorrência dos logros íntimos de cada ser, na sua larga escalada reencarnacionista (p. 13, grifo do autor).

Com base nessa declaração do autor, evidencia-se, de início, que toda a fundamentação teórica presente na obra que o mesmo concebe é de natureza espírita. Ademais, Divaldo Franco adota, substancialmente, o princípio da reencarnação como de fundamental destaque para a compreensão de suas elaborações.

Isso posto, distingue-se como esse autor percebe a noção de arquétipo postulada por Jung:

Em realidade, o *arquétipo* procede da proposta platônica<sup>16</sup> em torno do *mundo das ideias*, primordial e terminal, de onde tudo se origina e para onde tudo retorna. Jung utilizou-se do pensamento platônico para referir-se a imagens universais<sup>17</sup>, que são preexistentes no ser – ou que procedem do primeiro ser – desde os tempos imemoriais (FRANCO, 2014p, p. 103, grifo do autor).

Sequencialmente, pondera que:

Permanecem esses símbolos [as referidas imagens universais] no inconsciente humano, independentemente de quaisquer outras construções psicológicas, dando-lhe semelhança e *até uniformidade de experiência*, tornando-se uma representação que perdura imaginativamente. Tais imagens são comuns a todos os povos e características da espécie humana desde os seus primórdios, que surgem espontaneamente e têm várias configurações nos mitos e símbolos de todas as culturas (FRANCO, 2014p, p. 103, grifo do autor).

---

16 Na visão espírita, Platão é considerado como um dos Espíritos que contribuíram para a concepção do Espiritismo (KARDEC, 2012).

17 Apesar de não ter sido encontrada nenhuma menção ao termo *imagens universais* no livro *Índices Gerais: onomástico e analítico* (JUNG, 2011), há uma única menção a esse termo presente em *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo* (JUNG, 2000), em que a expressão é empregada, junto a outras duas – *tipos arcaicos* e *tipos primordiais* –, em uma tentativa inicial de apreensão daquilo que viria a postular, posteriormente, como arquétipo.

Segundo Jung, diferencia-se que o arquétipo não procede, exclusivamente, da proposta filosófica platônica. Há, também, outras procedências desse conceito, referentes a outras áreas do saber científico – Adolf Bastian, Hubert, Mauss, Hermann Usener. Esses pesquisadores, além de Platão, estudaram noções análogas a de arquétipo em suas respectivas áreas de pesquisa, como Etnologia, Sociologia, Filologia, Estudos Comparados das Religiões e Mitologia Comparada (JUNG, 2000).

Além disso, cumpre observar que as imagens universais aludidas pelo autor espírita (FRANCO, 2014p) não são, em si, preexistentes no ser. Numa perspectiva junguiana, o que preexiste como uma propriedade geral da psique humana são as possibilidades de representação dessas imagens. Tais representações – ressalta-se – podem ou não vir a manifestar-se e foram denominadas por Jung imagens arquetípicas, conforme visto anteriormente (JUNG, 2000).

Em sequência, Franco (2014p) declara:

Concordando, em parte, com o eminente mestre [Jung], agregaríamos que muitos símbolos, que se apresentam como *arquétipos*, provêm de um outro tipo de herança primordial: a da experiência de cada Espírito pelo imenso oceano das reencarnações. Graças às mesmas, são transmitidas as vivências de uma para outra etapa, prevalecendo como determinantes do comportamento aquelas que foram mais vigorosas, assim estabelecendo, no inconsciente individual e profundo, símbolos que emergem no sonho ou durante a lucidez como conflitos variados, necessitados de liberação<sup>18</sup> (p. 105-106, grifo do autor).

E, para reforçar seu ponto de vista, argumenta que:

O processo da reencarnação explica [na perspectiva desse autor] a presença dos *arquétipos* no ser humano, porque ele é herdeiro

---

18 Entende-se, no contexto da Série, que o termo *liberação*, empregado por Divaldo Franco, remete-se a uma proposta de assimilação desses conflitos, visando sua posterior reelaboração. Na visão espírita, tal liberação estaria ligada à ideia de evolução espiritual (FRANCO, 2014p).

das suas próprias realizações através dos tempos, adquirindo, em cada etapa, valores e conhecimentos que permanecem armazenados nos refolhos do ser eterno que é (p. 106, grifo do autor).

No mesmo sentido e em seu ponto de vista, Franco (2014f, p. 48) sugere: “A reencarnação, com a força de diluir os velhos arquétipos perturbadores e criar outros benéficos, reúne indivíduos de caráter antagonico ou em situação de vingança para resgates, ou afetuosos e bons para fortalecer a evolução e preservar o instituto doméstico” (p. 48). Nesse contexto, percebe-se que a fala do autor está estritamente ligada à ideia apresentada por Kardec (2012), quando este último anuncia que o objetivo da reencarnação é o “melhoramento progressivo da Humanidade” (p. 143). Todavia, em contrapartida à concepção junguiana, cabe sinalizar, na exposição de Divaldo Franco, uma tendência à moralização do arquétipo quando esse autor estipula a existência de arquétipos perturbadores e outros benéficos. Tal postura frente ao arquétipo constitui o mesmo que atribuir um julgamento moral à psique que, em sua essência, é amoral (JUNG, 2000).

Na perspectiva junguiana, há, sim, uma polaridade característica no arquétipo, conforme observa Jung (2000), quando postula que todo arquétipo “tem um aspecto positivo e outro negativo” (p. 46); e, também, Guggenbühl-Craig (2004): “[a] situação básica [do arquétipo] contém uma polaridade” (p. 84). Todavia, o mesmo é desprovido de atributos morais. No mesmo sentido, Jung (2000) pondera que não é possível integrar o arquétipo “simplesmente por meios racionais” (p. 49).

No segundo volume de sua Série, intitulado *O Homem Integral*, Franco (2014h, p. 142) afirma que os arquétipos “dizem respeito às realidades do Espírito, em si mesmo responsável pelos resíduos psíquicos, que se transformam nos conteúdos preponderantes para a formação da consciência” (p. 142). Segundo esse autor, “cada indivíduo é o resumo complexo de energias<sup>19</sup>, possibilidades e arquétipos” (FRANCO, 2014m, p. 213).

---

19 O conceito de energia, utilizado pelo autor nessa passagem e em outras, não é bem delineado e possui significado vago.

Na perspectiva junguiana, o arquétipo não é residual, como aponta Divaldo Franco, mas constante e eterno na psique (JUNG, 2000). Percebe-se, no discurso do autor espírita, a presença de um caráter cármico em suas alegações: como, por exemplo, no sentido em que emprega o termo *resíduos psíquicos*. Tais resíduos, em sua concepção, estariam associados a experiências vivenciadas pelo indivíduo em reencarnações passadas (FRANCO, 2014h) e ligam-se à moral cristã. Além disso, nem todos os arquétipos tornam-se manifestos – seja de forma invasiva ou de forma assimilativa – à consciência, conforme visto anteriormente.

Com isso, nota-se que Divaldo Franco confere ao arquétipo uma individualidade que não é compatível com a proposta junguiana. Pelo contrário, para Jung (2000) os arquétipos são incontáveis e dizem respeito a toda a humanidade – daí o seu aspecto coletivo –, e não às experiências de um único indivíduo em seu percurso espiritual reencarnatório, como afirma o autor espírita. Em seu livro *Vida: desafios e soluções*, oitavo volume da Série, o médium assinala:

A saga da evolução é longa e, por vezes, dolorosa, deixando (...) [no indivíduo] sulcos profundos, que noutras fases, sob estímulos inesperados dos sofrimentos, ressurgem como angústia ou violência, desespero ou amargura que não consegue explicar. Constituir-lhe-ão *arquétipos* a exercerem grande influência no seu comportamento psicológico durante várias existências corporais, assinalando-lhe a marcha ascensional (FRANCO, 2014p, p. 28, grifo do autor).

A expressão *marcha ascensional*, empregada por Divaldo Franco, possui conotação espírita e não deve ser interpretada como correlata à noção junguiana de processo de individuação. Segundo Silveira (1981), “o processo de individuação não consiste num desenvolvimento linear. É movimento de circunvolução que conduz a um novo centro psíquico [o *Self*, que, além de ser o centro do psiquismo, abarca a sua totalidade]” (p. 87, grifo nosso). Além disso, a autora pondera que:

aquele que busca individuar-se não tem a mínima pretensão a tornar-se perfeito. Ele visa *completar-se*, o que é muito diferente.

E para completar-se terá de aceitar o fardo de conviver conscientemente com tendências opostas, irreconciliáveis, inerentes à sua natureza, tragam estas as conotações de bem ou de mal, sejam escuras ou claras (p. 88, grifo da autora).

Na perspectiva junguiana – é válido destacar –, a visão ou qualquer espécie de contato com os ditos espíritos constitui uma forma de manifestação do inconsciente, seja na esfera pessoal, seja na esfera arquetípica. Portanto, não se trata de uma manifestação exterior, isto é, de algum espírito desencarnado, mas de uma manifestação intrapsíquica, na qual a psique faz uso dos meios de que dispõe para expressar-se à consciência (JUNG, 1994, 2000; JAFFÉ, 1996).

Além disso, diferentemente de outras vertentes teóricas, a Psicologia Analítica não compreende, exclusivamente, o fenômeno religioso como uma manifestação psicopatológica no desenvolvimento do indivíduo (JUNG, 1980). Nesse sentido, a perspectiva junguiana amplia essa visão por considerar que as experiências religiosas podem corresponder a uma das formas de expressão da psique humana que podem viabilizar a assimilação de conteúdos intrapsíquicos e, por isso, correspondem a um dos caminhos para o processo de crescimento psicológico – denominado, por Jung, processo de individuação (FRANZ, 1986).

### *Considerações finais*

No decurso deste trabalho, visou-se expor as principais considerações a respeito do conceito de arquétipo feitas por Carl Gustav Jung – criador do referido conceito numa perspectiva psicológica – e por Divaldo Pereira Franco – autor que propõe um ponto de vista espírita sobre o arquétipo. Para tal, realizou-se uma revisão bibliográfica a respeito das principais obras referentes ao tema pesquisado, publicadas pelos dois autores, juntamente a outros livros, dicionários e trabalhos acadêmicos que auxiliaram na construção do texto e no processamento das informações encontradas.

É válido destacar que se tem consciência de que a discussão aqui levantada não esgota as suas possibilidades de abordagem. Além disso, reconhece-se que as problemáticas apontadas podem ser tratadas em

direções distintas à proposta neste artigo. Dessa forma, declara-se que esta pesquisa constitui uma forma particular de exploração do tema dentre diversas outras possíveis.

Inicia-se a discussão retomando e enfatizando a dificuldade encontrada na delimitação e esclarecimento conceitual de arquétipo dentro da teoria de Jung. Afinal, observa-se o fato desse autor ter realizado, em suas diferentes elaborações a respeito desse termo, diversas modificações ao longo de sua vasta e extremamente complexa trajetória teórica-profissional (BONFATTI, 2007).

Pode-se cogitar que essa plasticidade conceitual de arquétipo dentro da Psicologia Analítica daria margem para que Franco explorasse tal conceito a partir da própria teoria junguiana. Afinal, uma das características do arquétipo, dentre as várias expostas por Jung ao longo de sua obra, é que ele não pode ser descrito ou apreendido por meios racionais. Sua definição restringe-se sempre a algo aproximativo e dificilmente se conseguirá abarcar todas as suas particularidades (JUNG, 2000).

Por outro lado, muitas ideias apresentadas por Jung a respeito do arquétipo são claras: ele preexiste à consciência humana e encontra-se na instância psíquica denominada inconsciente coletivo; dessa forma, possui essência coletiva, isto é, toda a humanidade o possui como herança psíquica; pode ou não vir a manifestar-se à consciência, sendo possível que tal manifestação tenha impacto tanto invasivo quanto assimilativo; trata-se de um conceito abstrato, ou seja, impalpável, cuja prova de sua existência seria a sua própria aplicabilidade numa perspectiva fenomenológica (BONFATTI, 2007).

O arquétipo, ademais, não comporta moralidade, racionalidade e tampouco temporalidade em sua estrutura constituinte, por razão de ser proveniente do substrato psíquico denominado inconsciente coletivo que, também e primordialmente, não abarca tais características. A origem do arquétipo é desconhecida e Jung rejeita sua investigação por tratar-se de uma questão metafísica, ou seja, incompatível com os moldes científicos (JUNG, 2000).

Em contrapartida, Divaldo Franco propõe uma hipótese espiritual acerca da origem do arquétipo, afirmando que o mesmo seria produto das reencarnações passadas do espírito em sua trajetória evolutiva ao

longo dos séculos (FRANCO, 2014e; 2014f; 2014h; 2014m; 2014p). Nota-se que sua proposição principal toca, especificamente, na problemática metafísica recusada por Jung. No entanto, o fato de abordá-la sob seu próprio ponto de vista indica que seus escritos dizem respeito a leituras espíritas concernindo a vertente da Psicologia conhecida como Psicologia Analítica – sobre a qual o autor espírita engajou-se, em mão única, a buscar afinidades teóricas com o Espiritismo (FRANCO, 2014e).

Além disso, observou-se ao longo das exposições do autor espírita que ele, a todo instante, integra à compreensão de arquétipo uma moralidade cristã característica do ideal espírita (FRANCO, 2014f). Todavia, do ponto de vista psicológico junguiano, o arquétipo não deve ser compreendido por esse viés – isto seria um equívoco – já que provém do inconsciente coletivo e, neste substrato psíquico, a moralidade – bem como a racionalidade – não é um dos fatores que integram os conteúdos psíquicos ali presentes (JUNG, 2000).

Na mesma perspectiva, apesar de o arquétipo ser detentor de uma polaridade característica (JUNG, 2000; GUGGENBÜHL-CRAIG, 2004), não existem arquétipos *bons* (benéficos) ou *maus* (prejudiciais) conforme aponta o autor espírita (FRANCO, 2014f). Chamá-lo de bom ou mau seria aplicar sobre ele um juízo de valor que não lhe cabe, simplesmente por pertencer a uma instância psíquica – inconsciente coletivo – que não se encaixa nos padrões regrados da consciência, nem da cultura (JUNG, 2000).

A isso se acrescenta que a Psicologia Espírita – conforme o próprio médium a denomina – não apresenta fundamentos epistemológicos que poderiam conferir a ela uma interface acadêmica. Sugere não se tratar, portanto, de uma nova abordagem teórica do campo do saber psicológico, mas, sim, de uma leitura de caráter espírita sobre linhas teóricas da Psicologia.

Diante de tudo isso, pode-se considerar que as proposições de Divaldo Franco – em sua Série Psicológica Joanna de Ângelis – concernindo ao arquétipo não são fidedignas às postulações originárias de Jung acerca desse conceito. Entretanto, apesar de se valer e remeter a Jung em seus textos – ditos – psicografados questiona-se até que ponto o autor espírita se propõe a algum compromisso nessa direção. Ao que parece, sua escrita é realizada de maneira livre no sentido de que



busca se referendar e oferecer aos adeptos do Espiritismo um ponto de vista psicológico acerca da vida espiritual – tanto que, em passagem específica inserida neste trabalho, o autor afirma que a tarefa de suas elaborações psicológicas de cunho espírita é criar vínculo com as reconhecidas vertentes teóricas da Psicologia e iluminar seus recantos à luz do Espiritismo. Do ponto de vista acadêmico, observa-se uma tentativa equivocada de apropriação conceitual que parte de perspectivas bem distintas.

Sem embargo, o trabalho realizado por Divaldo Franco detém justo respeito no meio espírita pelo qual se propagou. Ademais, considerando-se que o Espiritismo pode ser visto como uma religião-filosofia com alvires racionais (ALMEIDA, 2004), tal trabalho do autor fornece volumoso material reflexivo voltado à Psicologia para todos aqueles seguidores de tal doutrina filosófico-religiosa que intentam se aprofundar em estudos – chamados – psicológicos sob o olhar específico de algo que lhes guarda significado próprio: a Doutrina Espírita.

## Referências

ALMEIDA, Alexander Moreira. *Fenomenologia das Experiências Mediúnicas, Perfil e Psicopatologia de Médiuns Espíritas*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

BONFATTI, Paulo Ferreira. *Uma Psicologia sine tempore*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 2007.

CARNEIRO, Celeste; FRANCO, Divaldo Pereira. *A Veneranda Joanna de Ângelis*. Salvador: Leal, 2014.

FRANCO, Divaldo Pereira. *Amor, Imbatível Amor*. Pelo Espírito Joanna de Ângelis [psicografado por] Divaldo Pereira Franco. Salvador: Leal, 2014a.

FRANCO, Divaldo Pereira. *Autodescobrimento: uma busca interior*. Pelo Espírito Joanna de Ângelis [psicografado por] Divaldo Pereira Franco. Salvador: Leal, 2014b.

FRANCO, Divaldo Pereira. *Conflitos Existenciais*. Pelo Espírito Joanna de Ângelis [psicografado por] Divaldo Pereira Franco. Salvador: Leal, 2014c.

FRANCO, Divaldo Pereira. *O Despertar do Espírito*. Pelo Espírito Joanna de Ângelis [psicografado por] Divaldo Pereira Franco. Salvador: Leal, 2014d.

FRANCO, Divaldo Pereira. *Desperte e Seja Feliz*. Pelo Espírito Joanna de Ângelis [psicografado por] Divaldo Pereira Franco. Salvador: Leal, 2014e.

FRANCO, Divaldo Pereira. *Em Busca da Verdade*. Pelo Espírito Joanna de Ângelis [psicografado por] Divaldo Pereira Franco. Salvador: Leal, 2014f.

FRANCO, Divaldo Pereira. *Encontro com a Paz e a Saúde*. Pelo Espírito Joanna de Ângelis [psicografado por] Divaldo Pereira Franco. Salvador: Leal, 2014g.

FRANCO, Divaldo Pereira. *O Homem Integral*. Pelo Espírito Joanna de Ângelis [psicografado por] Divaldo Pereira Franco. Salvador: Leal, 2014h.

FRANCO, Divaldo Pereira. *Jesus e Atualidade*. Pelo Espírito Joanna de Ângelis [psicografado por] Divaldo Pereira Franco. Salvador: Leal, 2014i.

FRANCO, Divaldo Pereira. *Jesus e o Evangelho à Luz da Psicologia Profunda*. Pelo Espírito Joanna de Ângelis [psicografado por] Divaldo Pereira Franco. Salvador: Leal, 2014j.

FRANCO, Divaldo Pereira. *Momentos de Saúde e de Consciência*. Pelo Espírito Joanna de Ângelis [psicografado por] Divaldo Pereira Franco. Salvador: Leal, 2014k.

FRANCO, Divaldo Pereira. *Plenitude*. Pelo Espírito Joanna de Ângelis [psicografado por] Divaldo Pereira Franco. Salvador: Leal, 2014l.

FRANCO, Divaldo Pereira. *Psicologia da Gratidão*. Pelo Espírito Joanna de Ângelis [psicografado por] Divaldo Pereira Franco. Salvador: Leal, 2014m.

FRANCO, Divaldo Pereira. *O Ser Consciente*. Pelo Espírito Joanna de Ângelis [psicografado por] Divaldo Pereira Franco. Salvador: Leal, 2014n.

FRANCO, Divaldo Pereira. *Triunfo Pessoal*. Pelo Espírito Joanna de Ângelis [psicografado por] Divaldo Pereira Franco. Salvador: Leal, 2014o.

FRANCO, Divaldo Pereira. *Vida: desafios e soluções*. Pelo Espírito Joanna de Ângelis [psicografado por] Divaldo Pereira Franco. Salvador: Leal, 2014p.

FRANZ, Marie-Louise von. O processo de individuação. In: JUNG, Carl Gustav (Org.). *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. p. 158-229.

GUGGENBÜHL-CRAIG, Adolf. *O Abuso do Poder na Psicoterapia: e na medicina, serviço social, sacerdócio e magistério*. São Paulo: Paulus, 2004.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental*. Petrópolis: Vozes, 1980.

JUNG, Carl Gustav. *A Dinâmica do Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1984.

JUNG, Carl Gustav. *Sobre a Psicologia e Patologia dos Fenômenos Chamados Ocultos*. Petrópolis: Vozes, 1994.

JUNG, Carl Gustav. *Memórias, Sonhos, Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

JUNG, Carl Gustav. *A Vida Simbólica: escritos diversos*. (Obra completa de C.G. Jung; v. 18/1). Petrópolis: Vozes, 1997.

JUNG, Carl Gustav. *A Vida Simbólica: escritos diversos*. (Obra completa de C.G. Jung; v. 18/2). Petrópolis: Vozes, 1998.

JUNG, Carl Gustav. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

JUNG, Carl Gustav. *Cartas de C.G. Jung: volume III*. Petrópolis: Vozes, 2003.

JUNG, Carl Gustav. *Índices Gerais: onomástico e analítico*. Petrópolis: Vozes, 2011.

KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2012.

KARDEC, Allan. *O Livro dos Médiuns*. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 2018.

PRATA, Denise Adélia Vieira. *De Allan Kardec a Chico Xavier: uma visão histórica das poesias e dos romances mediúnicos*. Tese de Doutorado. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2016.

SAMUELS, Andrew; SHORTER, Bani; PLAUT, Alfred. *Dicionário Crítico de Análise Junguiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

SILVEIRA, Nise. *Jung: vida e obra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

SIMÃO, Manoel José Pereira; SALDANHA, Vera. Resiliência e psicologia transpessoal: fortalecimento de valores, ações e espiritualidade. *O Mundo da Saúde*, v. 36, n. 2, p. 291-302, 2012.

# Diálogos entre a Ciência e a Religião: C.G. Jung e as pesquisas psíquicas

*Pedro Henrique Costa de Resende*

## *Introdução*

De acordo com a concepção popular e teleológica, o progresso científico seguiu uma marcha linear, contínua e ascendente, na qual a ciência pouco a pouco se libertou das garras da religião, essa última uma referência a tudo que pode ser definido como imaterial, sobrenatural ou paranormal. No entanto, trabalhos de historiografia atuais têm demonstrado um interesse crescente em resgatar o papel do mesmerismo, do espiritualismo e da pesquisa psíquica no contexto da ciência emergente dos séculos XIX e XX (JOSEPHSON-STORM, 2017; NOAKES, 2008; NUMBERS, 2009; SOMMER, 2013; 2014). Contrariando o que a grande maioria acredita, de um eterno conflito entre os dois campos, os historiadores têm se empenhado em demonstrar que essa relação foi mais complexa e mais próxima do que se acredita comumente.

Um dos marcos de contato entre a ciência e a fenomenologia do oculto ou anômalo foi a fundação da *Society for Psychical Research* de Londres em 1882 e sua versão americana, *American Society for Psychical Research*, fundada em 1885. Figuras icônicas dos mais diversos campos da ciência dos séculos XIX e XX participaram da referida sociedade (SOMMER, 2013). Da mesma forma, a ciência psicológica se desenvolveu a partir do *background* cultural dos fenômenos ditos ocultos (CRABTREE, 1993; ELLENBERGER, 1970).

Como contemporâneo desse processo, Jung estudou a temática psíquica, pesquisou médiuns e vivenciou experiências anômalas que contribuíram para sua construção teórica, fatores que se expressam, especialmente, na obra *Sincronicidade* (1952/1975b).

## *Ciência e religião na história*

Na atualidade, diversos historiadores da ciência (JOSEPHSON-STORM, 2017; NOAKES, 2008; NUMBERS, 2009; SOMMER, 2013, 2014) têm divulgado que, por muito tempo, acreditamos em equívocos históricos que não correspondem à realidade dos fatos, um desses equívocos é a ideia do eterno conflito entre a ciência e a religião, sendo este tema, inclusive, apresentado em livros didáticos (MIRANDA, 2018). Segundo Numbers (2009), dois livros publicados no século XIX foram responsáveis pela disseminação da ideia de ciência *versus* religião, motivados não por conhecimentos legítimos, mas por questões pessoais, políticas e econômicas. O primeiro deles foi a obra de Andrew Dickson White, *The Battlefields of Science* (1869) e o outro foi *History of the Conflict between Religion and Science* (1874) de John William Draper. White, por exemplo, presidente da Universidade de Cornell, se tornou defensor da proposta ciência *versus* religião após conflitos pessoais sobre a destinação de recursos de sua universidade, tendo sofrido severas críticas por parte de grupos religiosos. Para se adequar a suas intenções, a obra de White está recheada de inconsistências e erros crassos. Somente para citar dois deles: no primeiro, ele afirma que Giordano Bruno foi condenado pela inquisição e queimado na fogueira por sua defesa da ciência, quando na verdade Giordano Bruno foi condenado pela Igreja por desacordos entre o seu pensamento religioso e o pensamento católico romano, ou seja, sua defesa do panteísmo, e não por ideias científicas; a segunda inconsistência é que Galileo teria sido torturado e preso por contestar a religião, sendo que Galileo jamais foi torturado, mas passou por prisão domiciliar enquanto era julgado pela Igreja, e, mesmo esse fato, nunca fez com que ele se opusesse a ideias religiosas.

As histórias mais bem documentadas da atualidade (FINOCCHIARO, 2009) afirmam que Galileo sempre foi um cristão devoto, sendo que uma de suas filhas era, inclusive, freira. Ele fazia parte de um grupo de pensadores que seria mais bem definido como filósofos naturais. Assim como Galileo, Kepler, Descartes, Boyle, Newton, entre outros, acreditavam que o conhecimento sobre o divino poderia ser descortinado por duas vias: a avaliação do mundo natural e os textos e livros sagrados (SOMMER, 2014). É claro que nesse processo, em

muitos casos, eles entraram em atrito com o poder institucionalizado, mas não com a religiosidade que abertamente defendiam.

Já a obra do médico e químico John Draper de 1874 tem por foco um inimigo bem definido, o cristianismo e, mais especificamente, o catolicismo organizado. O livro de Draper, da mesma forma que o livro de White, para sustentar sua argumentação distorceu muitos fatos históricos. No entanto, ele aponta para um movimento de transformações ocorrido a partir de 1820, quando estudantes naturalistas começaram a referir seus trabalhos como ciência e não mais como filosofia natural (NUMBERS, 2009). Porém, mesmo nessa época, poucos pensadores combatiam a religião como algo maléfico, até porque a Igreja como grande detentora de recursos financeiros, por séculos patrocinou muitos trabalhos científicos. A suposta proibição da dissecação de cadáveres, a proibição do uso de anestesia nos partos e o combate sistemático da ciência não foram eventos da história real. É interessante notar, como aponta Numbers (2009), que a escola médica papal, atualmente parte da Universidade de Roma, foi uma das maiores incentivadoras do desenvolvimento da medicina no mundo. Porém, todos esses fatos começaram a ser intencionalmente esquecidos e contestados, não somente pelas referidas obras, mas em sequência, por todo um movimento de propaganda de alguns grupos de novos cientistas e por livros didáticos de ensino que moldaram a mente das populações.

O desenvolvimento do materialismo histórico nos meios operários também teve seu papel de importância na negação da religião, essa última por seus ideais introspectivos e de valorização da individualidade, não correspondiam às metas sociais do primeiro (JOSEPHSON-STORM, 2017). Numbers (2009) afirma que ideias reconhecidamente simbólicas e passíveis de interpretação da Bíblia, no século XIX foram transformadas em desafios perturbadores da ciência impostos sobre a religião cristã, como a suposta necessidade de expandir a história da vida na Terra de 6.000 anos para milhões de anos e reduzir o exílio de Noé de um evento global para uma ocorrência regional no Oriente próximo. No entanto, essas ideias jamais representaram conflitos para os filósofos naturais. Não é por acaso que a hermenêutica, enquanto a arte da interpretação, se desenvolveu principalmente em ambientes religiosos (JOSEPHSON-STORM, 2017). Nos séculos XVI ao XIX não era

incomum que homens, chamados hoje de cientistas, se engajassem na exegese bíblica.

A *Origem das Espécies* de Darwin (1859) também passou a ser associada à mudança de ênfase do pensamento contemporâneo acerca da religião (MOORE, 2009). Cada vez mais os cientistas, como estavam sendo chamados, começaram a expressar a necessidade de separação da religião e não somente isso, mas que essa deveria se recolher a um lugar secundário na vida dos homens. Muitos esquecem que mesmo no período de Charles Darwin, Alfred Russel Wallace apresentou ideias muito semelhantes acerca da origem das espécies e da seleção natural. Conta-se que Darwin ao ter conhecimento da proposta de Wallace, desenvolvida de forma independente, acreditou que sua originalidade seria esmagada. A solução encontrada foi a divulgação simultânea das ideias dos dois pensadores, o que ocorreu em 1858 no *Linnean Society of London*. Diferente de Darwin, Wallace defendia uma continuidade entre a evolução natural e o que poderíamos definir como um plano espiritual (JOSEPHSON-STORM, 2017). No entanto, mesmo Darwin, um cético assumido, não abandonou a religião devido ao seu estudo acerca da origem e desenvolvimento das espécies, mas sim, por conflitos pessoais com os dogmas da religião cristã como céu e inferno, e a morte de parentes próximos que o abalaram profundamente (MOORE, 2009).

Em relação à Psicologia, desde 1970 a ideia do conflito de ciência *versus* religião tem sido questionada em trabalhos como o icônico *The Discover of Unconscious* de Henri Ellenberger. Ellenberger (1970), que demonstrou, através de um estudo exaustivo, com acesso a diversas fontes primárias, que o nascimento das correntes psicodinâmicas na psiquiatria e psicologia estavam profundamente associadas ao mesmerismo, ao hipnotismo, ao espiritualismo moderno do século XIX e aos estudos acerca de estados alterados de consciência, como o transe e a mediunidade. Além de pesquisas sobre supostas habilidades incomuns da mente humana, como telepatia (aquisição de informações mente a mente), clarividência (aquisição de informações por vias não inferenciais), precognição (aquisição de informações relacionadas ao futuro), psicocinese (atuação direta da mente sobre a matéria) entre outros (CARDEÑA, LYNN e KRIPPNER, 2013).



Historiadores como Andreas Sommer (2013), Seymour Mauskopf e Michael McVaugh (1980), Sonu Shamdasani (1993, 2003) e Richard Noakes (1999, 2005, 2008) têm se dedicado a apresentar as complexas relações entre a ciência e a religião e, mais especificamente, entre a Psicologia e a religião. Os trabalhos de Noakes (1999, 2005, 2008) são especialmente interessantes ao demonstrarem que os pais da ciência moderna, como o físico e químico William Crookes, descobridor do tálio da tabela periódica e cujas investigações acerca da condutividade e eletricidade serviram de base para os primeiros dispositivos CRT (Cathode Ray Tube), foi profundamente envolvido em estudos acerca da mediunidade de efeitos físicos de paranormais da Inglaterra e Escócia. Charles Richet, Nobel de medicina de 1913, foi um dos fundadores da metapsíquica francesa, cujo foco era a investigação de capacidades ocultas da mente, o que conhecemos hoje como percepção extrassensorial (PES). Neste ponto, um dos marcos de contato entre a ciência e a fenomenologia do oculto ou anômala foi a fundação da *Society for Psychological Research* de Londres em 1882 e sua congênere americana *American Society for Psychological Research*, fundada em 1885. As duas sociedades são atuantes até os dias de hoje.

### *Society for Psychological Research (SPR)*

A Inglaterra é comumente identificada como o berço do indutivismo de Bacon e do experimentalismo de Boyle, porém ela também foi a pátria de nascimento da pesquisa sistemática dos chamados fenômenos ocultos, modernamente, também nomeados de parapsicológicos ou anômalos. O grupo inicial de pesquisadores que fundou a *SPR* teve suas raízes em Cambridge, personalidades como o filósofo Henry Sidgwick e sua esposa, especialista em matemática, Eleanor Sidgwick, o poeta e classicista Frederic William Henry Myers, o teórico musical e filósofo Edmund Gurney e o físico irlandês William Fletcher Barrett (SOMMER, 2013, 2014).

Barrett foi um dos principais impulsionadores do grupo em questão. Depois de apresentar resultados de experimentos sobre transferência de pensamento na reunião da *British Association* em Glasgow em 1876, e publicar um artigo sobre o assunto em uma das principais

revistas de divulgação científica, *Nature*, Barrett convenceu os demais pesquisadores de Cambridge a reunir outros intelectuais, espiritualistas, críticos e agnósticos, que estivessem interessados em pesquisas de fenômenos incomuns com o rigor dos métodos científicos (SOMMER, 2013). Na primeira publicação de *Proceedings of the Society for Psychical Research* são definidos os objetivos da instituição:

Investigar fenômenos como: influência de uma mente sobre outra, à parte de qualquer percepção convencional; o hipnotismo; o transe mesmérico; clarividência; percepções que se manifestam para além das capacidades conhecidas dos órgãos sensíveis; testemunho de aparições de pessoas falecidas e todos os eventos chamados comumente de espiritualistas (SOCIETY FOR PSYCHICAL RESEARCH, 1882, p. 4).

A investigação desses fatos deveria acontecer “sem preconceito ou pressuposição de qualquer espécie e no mesmo espírito de investigação exata e desapaixonada que permitiu a ciência resolver tantos problemas, não menos obscuros ou debatidos” (SOCIETY FOR PSYCHICAL RESEARCH, 1882, p. 4).

A partir de então, ocorreu um crescente interesse de intelectuais pela verificação de estados alterados de consciência e outros eventos anômalos, pesquisadores como o biólogo Wallace e o casal Pierre e Marie Curie, essa última laureada duas vezes com o prêmio Nobel, o primeiro em física (1903), junto com seu marido e com o físico Antoine Henri Becquerel, e o segundo em química (1911). O casal Curie, no contexto da *SPR*, se dedicou aos estudos das habilidades psíquicas da médium italiana Eusápia Paladino. Outros nomes importantes da época como J.J. Thompson, responsável pela identificação da primeira partícula subatômica, o elétron, também possuía forte interesse nos eventos anômalos. No caso de Thompson, seu envolvimento o levou a ser vice-presidente da *SPR* em sua fundação (SOMMER, 2014).

O físico alemão Heinrich Hertz, reconhecido por seus estudos sobre as ondas de rádio, se aproximou da *SPR* em 1894, seu interesse por questões paranormais foi motivado por experiências pessoais no campo. O astrônomo Camille Flammarion, responsável pela disseminação

dessa ciência na Europa do século XIX, também foi atuante na *SPR*, além de ser assíduo divulgador do espiritismo francês (SOMMER, 2013).

Na América, a *ASPR* teve como figuras icônicas um dos pais da Psicologia experimental moderna, William James, que por décadas se dedicou a pesquisa acerca das habilidades incomuns da médium da cidade de Boston, Leonora Piper. James Jackson Putnam, chefe do departamento de doenças mentais do *Massachusetts General Hospital*, também atuou como investigador psíquico da *ASPR* em estudos sobre estados alterados de consciência (TAYLOR, 1999).

Apesar de formada por figuras de grande respaldo pessoal e profissional, a pesquisa psíquica foi alvo de muitas controvérsias e críticas que perduram até os dias de hoje. Uma das críticas mais frequentes a esses estudos é o suposto viés metafísico, como sendo seu princípio organizador. O filósofo Mario Bunge (1967), por exemplo, afirma sobre a parapsicologia que ela é “o nome moderno do espiritismo, mediunismo, cartomancia e outras práticas arcaicas” (p. 43). Em outro artigo, Bunge (1991) afirma que os pesquisadores parapsicológicos “estão mais atraídos para o sobrenatural do que pelo natural (...) não é de admirar que eles sejam espiritualistas e não materialistas” (p. 135).

No entanto, o acesso às fontes primárias relevantes de pesquisa psíquica demonstra que os pesquisadores psíquicos de elite eram movidos por uma variedade de interesses e mantinham pressuposições epistemológicas distintas (JOSEPHSON-STORM, 2017). Enquanto Myers buscava entendimento acerca da sobrevivência da consciência após a morte do corpo (MYERS, 2016), Chales Richet rejeitou categoricamente a hipótese espírita de seu tempo acerca dos fenômenos mediúnicos, ou seja, ele era contra a explicação de que o estado alterado de consciência dos médiuns era provocado por espíritos desencarnados. Para Richet, as explicações desses fenômenos seriam alcançadas na compreensão das habilidades desconhecidas da mente dos próprios indivíduos (SOMMER, 2013). Albert von Schrenck-Notzing, médico alemão que atuou ao lado de Eugen Bleuler e C.G. Jung em pesquisas com médiuns na década de 20 do século XX, não tinha nenhum interesse em divulgar ideias religiosas (SCHRENCK-NOTZING, 2015), assim como o filósofo e psicólogo Julian Ochorowicz e o psiquiatra italiano Enrico Morselli, que em suas pesquisas psíquicas se afastavam da tese da sobrevivência da

consciência após a morte (SOMMER, 2014). Segundo Sommer (2013), nunca houve em tempo algum um consenso metafísico entre os pesquisadores psíquicos.

Outra objeção comumente direcionada à pesquisa psíquica é sua suposta irreplicabilidade. O filósofo Antony Flew (1978), por exemplo, afirma: “Se as pessoas de mentalidade científica enxergam a pesquisa psíquica como suspeita é porque ela não é repetível (...) todo objetivo da ciência é descobrir leis verdadeiras e teorias que expliquem a verdade dessas leis” (p. 268). No entanto, o comportamento caprichoso e irreplicável de alguns instrumentos de ciência oficial raramente é mencionado, por exemplo, os contemporâneos de Robert Boyle tinham extrema dificuldade em replicar suas experiências com a bomba de ar para a demonstração da natureza física do mesmo (SOMMER, 2014). E, no campo parapsicológico, os críticos intencionalmente esquecem, ou simplesmente desconhecem, que Rhine (1934, 1940, 1953) e seus colaboradores da University of Duke, na pesquisa sobre a percepção extrassensorial (PES), principalmente, clarividência, telepatia e precognição, acumularam resultados de mais de 90.000 ensaios com resultados estatisticamente válidos para a PES, ou seja, demonstraram a replicabilidade dos fenômenos exaustivamente, apresentando os resultados dos casos mais exemplares de PES.

A pesquisa psíquica, portanto, necessita ser mais bem conhecida em suas raízes históricas, com o reconhecimento de suas fontes primárias essenciais. O descaso de alguns filósofos da ciência e críticos pelo tema levou a argumentos sem nenhum embasamento em fatos. A partir do exposto, é plausível a ideia de Sommer (2014) de que o combate à pesquisa psíquica é movido pelo ataque pessoal aos seus divulgadores e a mecanismos de deboche e não a utilização de fatos e contra-argumentos consistentes.

### *A presença de experiências parapsicológicas na vida e obra de C.G. Jung*

Desde o seu período como estudante de medicina da universidade da Basileia, Carl Gustav Jung esteve envolvido com o tema das pesquisas psíquicas. Jung foi leitor particularmente interessado das obras

de William Crookes sobre os médiuns D.D. Home e Florence Cook. Assim como se interessou pelos estudos acerca da mediunidade de efeitos físicos do médium americano Henri Slade, efetuados pelo alemão Johann Karl Friedrich Zöllner, contemporâneo de Wundt. Zöllner manteve um contato ora amigável ora combativo com Wundt. O tema das discussões era exatamente o estudo do espiritualismo. Sobre o período em que estudava esses autores, Jung (p. 114) afirma: “nomes tais como de Zöllner e de Crookes me impressionaram e li praticamente todos os livros sobre o espiritualismo dessa época (...). Desenterrei Eschenmayer, Passavant, Justinus Kerner e Görres, além disso, li sete volumes de Swedenborg” (p. 114). Zöllner e Crookes eram leituras constantes, sendo que o autor suíço leu praticamente todos os livros disponíveis desses pesquisadores, insistia que eles eram “mártires da ciência, e incorporou as descobertas desses autores a seus argumentos” (BAIR, 2003a, p. 70).

Em duas palestras na sociedade de estudantes Zofingia, Jung trata abertamente sobre o tema espiritualista. Na apresentação *The Border Zones of Exact Science* de novembro de 1896 e *Some Thoughts on Psychology* de maio de 1897. Na segunda apresentação, Jung (1983) defende a realidade objetiva dos fenômenos psíquicos, utilizando dois argumentos principais presentes na seguinte frase: “A alma é inteligente e independente do espaço e tempo” (p. 31). Ele vai desenvolver esse duplo argumento, primeiramente de um ponto de vista teórico, trazendo para o discurso algumas explicações de Kant, em seu livro *Sonhos de um Visionário*, em que o filósofo destaca: “Confesso que estou fortemente inclinado a afirmar a existência de naturezas imateriais no mundo e a classificar minha própria alma entre esses seres” (KANT *apud* JUNG, 1983) e continua:

Toda essa natureza imaterial, digo, independentemente de exercerem ou não sua influência no mundo corporal (...), existe em uma comunhão adequada à sua natureza, não determinada pelas condições que limitam as relações das entidades corpóreas e nas quais as distâncias separam lugares e tempos (p. 26).

Da mesma forma, Schopenhauer, com sua obra *Parerga e Paralipomena*, é incluído na discussão, com destaque para algumas de

suas declarações: “Hoje em dia qualquer um que duvide do fato do magnetismo animal e da clarividência, não deve ser chamado de cético, mas ignorante” (SCHOPENHAUER *apud* JUNG, 1983, p. 25).

De uma perspectiva empírica, Jung analisará os fenômenos físicos presenciados por pesquisadores como Crookes, Wallace, Fechner, Weber e Zöllner. A apresentação se encerra com uma conclusão que não deixa dúvidas sobre o seu posicionamento nesse período:

A nova psicologia empírica nos fornece dados idealmente projetados para a expansão do nosso conhecimento da vida orgânica e aprofundamento de nossa visão de mundo. Eles nos permitem vislumbrar para além do abismo da natureza em direção a um mundo inteligível, onde os olhos buscam em vão qualquer margem ou qualquer limite (...). Vemos nossas vidas entrando em contato com uma ordem mais elevada de ser. As leis que governam nosso universo mental tornam-se pálidas diante dessa luz, que emana de uma ordem metafísica (JUNG, 1983, p. 47).

Jung também foi participante da *SPR*. Em sua Obra Completa encontramos sua palestra de 1919 na sede da instituição, intitulada *O fundamento psicológico da crença em espíritos*. Ele inicia sua palestra destacando um ressurgimento da crença nos espíritos em um nível superior: “Os nomes de Crookes, Myers, Wallace, Zoellner e muitos outros autores ilustres simbolizam este renascimento e esta renovação da crença nos espíritos” (JUNG, 1919/2011a, p. 254-255). Destacando que, mesmo que se questione a natureza das observações desses pesquisadores, eles gozam do mérito moral de terem se empenhado com sua autoridade e renome científico para descortinar vias de avaliação dos fenômenos psíquicos contrárias ao materialismo: “Por isso, estes homens caracterizam uma reação do espírito humano contra a visão materialista do mundo” (p. 255).

No final do século XIX, ele ainda acompanhou o caso de sua prima médium, Helene Preiswerk, e nas décadas de 20 e 30 do século XX Jung participou de pesquisas com Eugen Bleuler de dois casos de médiuns europeus. Em suas cartas, encontramos a seguinte afirmação de Jung sobre essas últimas experiências:

Eu vi a movimentação de objetos que não foram tocados diretamente e isto em condições científicas absolutamente satisfatórias. A esses movimentos poderíamos chamar de levitação, ao admitirmos que os objetos se movimentavam por si mesmos. Mas, esse não parece ser o caso, porque todos esses corpos, aparentemente automovidos, moviam-se de tal modo como se fossem erguidos, sacudidos ou atirados por uma mão. Nessa série de experiências, vi, também, ao lado de outros observadores, uma mão e senti a sua pressão. Ao que parece, tratava-se da mão que causava todos os outros fenômenos desse tipo. Os fenômenos independem de uma vontade, porque só ocorriam quando o médium estava em transe, momento em que justamente não dispunha da sua vontade. Esses fenômenos parecem pertencer à categoria de manifestações *poltergeist* (JUNG, 2011, p. 627-628).

No entanto, é a partir de uma de suas vivências pessoais que Jung desenvolverá ideias mais sólidas acerca da fenomenologia anomalística, ultrapassando as fronteiras da Psicologia. Nosso interesse é, principalmente, destacar sua experiência de quase morte (EQM) de 1944, que o levou a reflexões acerca de uma possível continuidade da consciência após a morte corporal.

Em 1944, Jung estava com 69 anos de idade e continuava bastante atuante em suas atividades clínicas e teóricas, com a publicação de livros, seminários e palestras (BAIR, 2003b). Nesse período, ele sofreu uma queda, fraturou uma perna, teve uma embolia e, em seguida, sofreu um infarto do miocárdio. Durante o infarto, ele teve experiências que em suas *Memórias* são nomeadas de “visões” (JUNG, 2016). Nessa época, o estudo sobre a EQM ainda não estava avançado, nem mesmo o termo havia sido cunhado, mas pelas características da vivência, podemos classificá-la dessa forma. Segundo Jung (2016), ao perder os sentidos durante o infarto, ele se sentiu fora do corpo e narrou o seguinte evento:

Parecia-me estar muito alto no espaço cósmico. Muito ao longe, abaixo de mim, eu via o globo terrestre banhado por uma

maravilhosa luz azul. Via também o mar de um azul intenso e os continentes. Justamente sob os meus pés estava o Ceilão e na minha frente estendia-se o subcontinente indiano. Meu campo visual não abarcava toda a terra, mas sua forma esférica era nitidamente perceptível e seus contornos brilhavam como prata através do maravilhoso azul. Em certas regiões, a esfera terrestre parecia colorida ou marchetada de um verde escuro como prata oxidada (p. 289).

Ele também afirma ter visto um templo que se localizava em uma espécie de meteoro no espaço. Ao passar pela entrada desse templo, encontra com um hindu, de pele escura, sentado em posição de lótus. Em seguida, ao adentrar mais no interior do local, Jung (2016) afirma: “enquanto me aproximava, estava certo de chegar a um lugar iluminado e de aí encontrar o grupo de seres humanos aos quais na realidade pertencço” (p. 290). A experiência termina com uma visão de seu médico e a sensação da necessidade de retornar à vida.

Para Shamdasani (2008), a experiência de 1944 tem repercussão significativa sobre Jung. A partir desse momento ele passaria a trabalhar sob o signo da morte, não como ataúde, mas como a barca de Caronte, no intuito de levar seus leitores a descortinar outras margens da existência. Suas obras posteriores desse período são reflexos dessa vivência. Temas dos quais, por muito tempo, Jung evitou se expressar abertamente surgiram em obras como *Resposta a Jó*, de questionamentos acerca da religião e da imagem de Deus no homem; seu maior trabalho sobre alquimia, *Mysterium Coniunctionis*; *Aion*, sobre o arquétipo do *Si-mesmo*; e sua obra de 1952, *Sincronicidade*, que transformou as experiências anômalas em conceito.

Na obra de 1952, Jung também trata do tema da EQM, sem utilizar esse nome, destacando o caso de uma de suas pacientes como exemplo da conexão entre a mente e o corpo. O relato é bastante semelhante ao seu próprio e, possivelmente, isso chamou a atenção de Jung. A mulher teve uma complicação durante o parto de seu filho. Depois de trinta horas na mesa de cirurgia, o médico decidiu pela utilização do fórceps. Após terminar todo o procedimento, a paciente havia perdido muito sangue, mas permanecia acordada. No momento



em que tudo estava sendo arrumado e a enfermeira se encaminhava para sair, ela perdeu os sentidos. A paciente conta que sentiu a enfermeira tomando seu pulso, sem conseguir manifestar qualquer reação. No relato de Jung (1952/2011b):

A próxima coisa de que [a paciente] tomou consciência foi que, sem sentir seu corpo e a posição em que jazia, ela olhava para baixo, de algum ponto situado junto ao teto do quarto, e podia ver tudo o que se passava no recinto, abaixo dela: via a si mesma deitada na cama, mortalmente pálida, de olhos fechados. A enfermeira estava de pé ao seu lado. O médico andava agitado para lá e para cá, no quarto, e parecia haver perdido a cabeça, sem saber realmente o que fazer (p. 98).

Ela se lembra de que a primeira coisa que viu ao despertar foi a enfermeira debruçada sobre seu leito. A enfermeira informou à paciente que ela ficou desacordada por quase meia hora. Sobre o relato, Jung (1952/2011b) afirma: “era de esperar que uma anemia cerebral tão definida afetasse notavelmente ou mesmo impedisse a ocorrência de processos psíquicos tão altamente complexos”. E completa:

A sensação de levitação que ocorre nestas ocasiões bem como a alteração do ângulo de visão e a extinção da audição e das percepções cinestésicas indicam uma mudança da localização da consciência, uma espécie de separação do corpo ou do córtex cerebral ou cérebro, onde se supõe esteja a sede dos fenômenos conscientes (p. 100).

Sobre o conjunto de relatos de experiência que embasam *Sincronicidade*, Jung (1952/2011b) afirma: “Se venci a minha hesitação e, afinal, enfrentei o problema, foi sobretudo porque minhas experiências com fenômenos de sincronicidade se acumularam década após década” (p. 11). Ele solicita aos leitores uma postura de abertura e boa vontade, já que o livro buscava esclarecer o que ele considerava domínios da experiência humana obscuros e crivados de preconceito. Como psiquiatra e empírico, seu interesse não era somente científico, mas,

principalmente, o de descortinar aspectos importantes da experiência humana.

A sincronicidade como a conexão entre um evento subjetivo e um objetivo pela via do sentido, abria espaço de diálogo entre a Psicologia e a parapsicologia, assim como, Jung também buscou referências na microfísica de Wolfgang Pauli para explicar tais fatos. Após o contato com Pauli, a sincronicidade é incluída como quarta dimensão, uma conexão inconstante através de contingência, equivalência ou significação, que se oporia a conexão constante por causalidade. Os demais itens da realidade seriam o contínuo espaço-tempo e a energia indestrutível. Essa nova proposição, segundo Jung (1975b), satisfaria tanto o campo da Psicologia quanto o da Física. É interessante notar que Jung não exclui a causalidade, mas sugere um ultrapassar da mesma em determinadas situações e eventos.

## Conclusão

A história das relações entre ciência e religião está sendo regatada por historiadores da atualidade. O contato entre esses dois campos é mais complexo e próximo do que se pensa popularmente. Um dos marcos de contato entre a ciência e a fenomenologia do oculto ou anômala foi a fundação da *Society for Psychical Research* de Londres em 1882, cujos integrantes fomentaram a pesquisa de eventos incomuns com rigor científico.

Jung estudou, pesquisou e vivenciou eventos anômalos. Apesar de ser bastante cauteloso ao descrever temas parapsicológicos em suas obras oficiais, em cartas, a convicção acerca desses fatos surge de forma mais clara. *Sincronicidade* representa um dos pontos altos de sua carreira e a expressão da ligação entre a Psicologia Analítica e a parapsicologia.

## Referências

- BAIR, Deirdre. *Jung: uma biografia*. v. 1. São Paulo: Globo, 2003a.
- BAIR, Deirdre. *Jung: uma biografia*. v. 2. São Paulo: Globo, 2003b.
- BUNGE, Mario. *Philosophy of Science: from problem to theory*. Berlin: Springer, 1967.
- BUNGE, Mario. A skeptic's beliefs and disbeliefs. *New Ideas in Psychology*, v. 9, p. 131-149, 1991.
- CARDEÑA, Etzel; LYNN, Steven Jay; KRIPNER, Stanley. *Variedades da Experiência Anômala: análise de evidências científicas*. São Paulo: Atheneu, 2013.
- CRABTREE, Adam. *From Mesmer to Freud: magnetic sleep and the roots of psychological healing*. New Haven and London: Yale University Press, 1993.
- DARWIN, Charles. *A Origem das Espécies*, 1859. Disponível em: <http://ecologia.ib.usp.br/ffa/arquivos/abril/darwin1.pdf> (Acesso em: 30 de julho de 2020).
- ELLENBERGER, Henri F. *The Discovery of the Unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*. New York: Basic Books, 1970.
- FINOCCHIARO, Maurice. Myth 8. That Galileo was imprisoned and tortured for advocating copernicanism. In: NUMBERS, Ronald. (Ed.). *Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, 2009.
- FLEW, Antony. Parapsychology revised: laws, miracles and repeatability. In: LUDWIG, J. (Ed.). *Philosophy and Parapsychology*. Buffalo: Prometheus Books, 1978.
- JOSEPHSON-STORM, Jason Ananda. *The Myth of Disenchantment: magic, modernity and the birth of the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- JUNG, Carl Gustav. Os fundamentos psicológicos da crença nos espíritos. In: *A Natureza da Psique*. Petrópolis: Vozes, 2011a. p. 254-273.

JUNG, Carl Gustav. Sincronicidade: um princípio de conexões acausais. In: *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes, 2011b. p. 11-111.

JUNG, Carl Gustav. Some thoughts on psychology. In: *The Zofingia Lectures*. London, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1983.

JUNG, Carl Gustav. *C.G. Jung Letters 1951-1961*. v. 2. London and New York: Routledge, 2011.

JUNG, Carl Gustav. *Memórias, Sonhos e Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

MAUSKOPF, Seymour. H.; McVAUGH, Michael R. *The Elusive Science. Origins of Experimental Psychical Research*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.

MIRANDA, Lucas Mascarenhas. *A Relação Histórica entre Ciência e Religião: uma análise do letramento científico promovido por livros didáticos de ensino médio*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Universidade de Campinas, 2018.

MOORE, James. Myth 16. That Evolution Destroyed Darwin's Faith in Christianity: until he reconverted on his deathbed In: NUMBERS, Ronald. (Ed.). *Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, 2009.

NOAKES, Richard. Telegraphy is an occult art: Cromwell Fleetwood Varley and the diffusion of electricity to the other world. *British Journal for the History of Science*, v. 32, p. 421-459, 1998.

NOAKES, Richard. Religion and politics in late-victorian physics: beyond the Wynne thesis. *History of Science*, v. 43, p. 415-455, 2005.

NOAKES, Richard. The 'world of the infinitely little': connecting physical and psychical realities circa 1900. *Studies in History and Philosophy of Science*, v.39, p. 323-334, 2008.

NUMBERS, Richard. (Ed.). *Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, 2009.

MYERS, Frederic W.H. *Human Personality and its Survival of Bodily Death*. London: Forgotten Books, 2016.

RHINE, Joseph Banks. *Extra Sensory Perception*. Boston: G.W. Poole, 1934.

RHINE, Joseph Banks. Extra-Sensory Perception: a review. *The Scientific Monthly*, v. 51, n. 5, p. 450-459, 1940.

RHINE, Joseph Banks. *New World of the Mind*. New York: William Sloane, 1953.

SCHRENCK-NOTZING, Albert. *Die Phanome des Mediums Rudi Schneider*. Berlin und Leipzig: Verlag Walter de Gruyter & CO, 2015.

SHAMDASANI, Sonu. Automatic writing and the discovery of the unconscious. *Spring*, v. 54, p. 100-131, 1993.

SHAMDASANI, Sonu. *Jung and the Making of Modern Psychology*. The dream of a science. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SHAMDASANI, Sonu. The boundless expanse: Jung's reflections on death and life. *Quadrant: Journal of the C.G. Jung Foundation for Analytical Psychology*, v. 38, p. 9-32, 2008.

SOCIETY FOR PSYCHICAL RESEARCH. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, v.1. London: National Press Agency, 1882.

SOMMER, A. *Crossing the Boundaries of Mind and Body: psychical research and the origins of modern psychology*. PhD, Science and Technology Studies. University College London, 2013.

SOMMER, Andreas. Psychical research in the history and philosophy of science: an introduction and review. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, v. 48, p. 38-45, 2014.

TAYLOR, Eugene. *Shadow Culture: psychology and spirituality in America*. Washington: Counterpoint, 1999.



# Uma Interpretação Teleológica da Neurofenomenologia dos Estados Psicodélicos

*Douglas Kawaguchi*

## *Introdução*

Qual limite separa nossas reações automáticas de nossas ações intencionais? Em que medida estamos sob o controle de uma consciência una e soberana que dispara comandos ao corpo e em que medida seria essa consciência apenas mais uma de muitas instâncias em que se originam as ações de nosso sistema corpo-mente? Uma forma de explicar fenômenos é procurar suas causas no passado, outra é olhar para o futuro, procurando a função de determinada ação, ou seja, sua teleologia (*telos*, do grego “finalidade”). Estamos habituados a atribuir teleologia à consciência humana e causalismo mecanicista a todas nossas demais instâncias de ação: dimensões inconscientes, sistemas viscerais e moleculares etc. Porém, pesquisas recentes sobre a neurofenomenologia dos estados alterados de consciência (EAC), como aqueles provocados por psicodélicos<sup>1</sup> ou meditação, vêm demonstrando as bases fisiológicas dos bem conhecidos fenômenos experimentados nesses estados, tais como sentimento de dissolução do ego e da fronteira entre sujeito e objeto, sentimento de profunda conexão com a natureza e contato dialógico com instâncias da personalidade até então não reconhecidas

---

1 De maneira ampla, “psicodélica” é qualquer prática ou substância que promova uma forma de expansão da consciência, no sentido da ampliação da percepção para estados incomuns, ao mesmo tempo em que se preserva uma consciência do ego passiva, que assiste à manifestação desses estados.

pela consciência – efeitos que começam a demonstrar importante função terapêutica, se adequadamente acompanhados. Esses estudos têm identificado uma rede neural correspondente à consciência do ego, cuja atividade é rebaixada durante EAC, e demonstraram um impressionante aumento da quantidade e diversidade de conexões entre distintas regiões cerebrais. Esses dois achados parecem estar em acordo com a proposição de Jung de que nosso sistema psique-corpo abrigaria não uma, mas múltiplas instâncias de intencionalidade, relativamente autônomas e nem sempre em concordância, de modo que o contato dialógico com elas seria condição fundamental para o desenvolvimento psicológico saudável. Porém, essas noções desafiam tanto os pressupostos cartesianos e dualistas, quanto os fisicalistas e eliminativistas da mente, bem como os mecanicistas e causalistas, largamente presentes, embora nem sempre de forma advertida, nas ciências que se ocupam dos fundamentos neurofisiológicos da consciência. Diante desse cenário, este trabalho sugere uma leitura *junguiana* do assim chamado *renascimento psicodélico na neurociência*, de modo a rascunhar, de forma bastante preliminar, as bases de uma nova noção de *intencionalidade* que transcenda o dualismo cartesiano que nos assombra desde o advento da Modernidade. Entendemos aqui “intencionalidade” como a orientação finalista da ação de qualquer organismo vivo, ou seja, não apenas causada por eventos externos ou estranhos a si, tampouco meramente explicada como a cadeia causal da qual depende para acontecer, mas como orientada para um fim externo.

### *Complexos: unidades autônomas de intencionalidade*

No início do século passado, o jovem psiquiatra Carl G. Jung (1979/1997), se tornou conhecido pela criação do conceito de *complexos*, a partir de seus experimentos com o Teste de Associação de Palavras, que consiste no registro psicométrico de sujeitos enquanto esses respondem, por associação livre, a palavras-estímulo fornecidas pelo experimentador. Para cada sujeito, certas palavras suscitam respostas fisiológicas indicativas de perturbação emocional: essas palavras se organizam em torno de núcleos semânticos que Jung chamou de *complexos*.



O que chamava a atenção de Jung era que os complexos, embora *inconscientes*, quando suscitados pareciam agir com surpreendente autonomia em relação ao ego, chegando, em alguns casos, a dominar o sujeito por completo, como se fossem subpersonalidades. Como cada pessoa possui diversos complexos, quando um deles toma o controle da situação, é de se supor que aja com uma agenda própria, por vezes indesejável e até irreconhecível pela consciência: eis a dinâmica do transtorno de muitos de seus pacientes. Por isso, Jung (1971/1991) propunha que, a partir do *rebaixamento da consciência*, os complexos pudessem se expressar e ser reconhecidos dialogicamente pela consciência. Porém, constatar que a má relação entre os complexos seja patogênica é diferente de afirmar que o inconsciente, em si, seja problemático: eis uma importante distinção do pensamento de Jung quanto a outros autores psicodinâmicos. Para ele, o inconsciente é em si uma fonte de criatividade, multiplicidade e cura, uma instância psíquica nem menos nem mais legítima que o ego<sup>2</sup>: assim, importa menos saber a *causa* de um conteúdo inconsciente do que sua *finalidade*, ou seja, o que ele busca. Isso aponta para dois fundamentos epistemológicos de Jung que o diferenciam na Psicologia: a ideia de que a psique é plural, não cabendo à consciência do ego qualquer primazia sobre as instâncias inconscientes; e a de que o inconsciente tem *teleologia* própria e criativa. Mas, Jung não dispunha de evidências neurocientíficas de sua teoria. As recentes pesquisas da neurociência, porém, podem ajudar a escrever um novo capítulo dessa história.

### *O renascimento psicodélico na neurociência*

Charles Tart (1972) define *estados alterados de consciência* (EAC) como uma “alteração qualitativa no padrão geral de funcionamento mental, de modo que a pessoa sente que sua consciência está radicalmente diferente de seu funcionamento ordinário” (p. 1203). EAC podem ser provocados por sonho, drogas psicodélicas, meditação, transe,

---

2 Sendo o ego, inclusive, apenas o mais consciente dos complexos (JUNG, 1979/1997).

êxtase, hipnose, associação livre e transtornos mentais, por exemplo. Para Tart, um EAC não é definido em termos negativos quanto a um conteúdo mental ou comportamento “normais”, mas em torno do comum e incomum. Neste sentido, a etimologia do termo “psicodelia”, originário do grego, é reveladora: *psique* (“alma”) e *delein* (“revelação”, “manifestação”), ou seja, “psicodélico” é o estado revelador de conteúdos já existentes em potencial na alma ou na mente.

Embora hoje considerados tabu nas culturas eurocêntricas, os EAC provocados por psicodélicos e música repetitiva, típicos do xamanismo, por exemplo, são tidos como fonte natural de conhecimento pelas mais diversas culturas, há milênios (WINKELMAN, 2017). Na história recente, porém, a partir da proibição dos psicodélicos e outras drogas pelo presidente Nixon, no final da década de 1960, a pesquisa sobre psicodélicos praticamente desapareceu. Até que, em 2005, um neurocientista com mestrado em psicanálise chamado Robin Carhart-Harris queria testar sua hipótese de que os psicodélicos são a “via expressa” do acesso ao inconsciente (POLLAN, 2018) e, para isso, realizou o primeiro exame de neuroimagem de pessoas sob o efeito do psicodélico psilocibina<sup>3</sup>: o que se viu foi a diminuição da atividade na *rede neural de modo padrão* (*default mode network*, ou DMN, em inglês) (CARHART-HARRIS *et al.*, 2012), identificada anos antes por uma equipe de neurocientistas comandada por Raichle *et al.* (2001). Ela conecta o córtex (área relacionada à consciência) ao hipocampo (relacionada à memória e emoção)<sup>4</sup> e é ativada em mecanismos de autorreflexão, resolução de questões morais, teoria da mente e, mais importante, na construção da narrativa sobre si mesmo: atividades que têm em comum a atuação do *ego* (KHACHOUF, POLETTI e PAGNONI, 2013). A DMN parece ser uma espécie de “comandante” do cérebro, pois tem prioridade hierárquica sobre os demais sistemas (limitando conexões e priorizando aquelas já conhecidas) e é possível que se consolide apenas na idade adulta

---

3 Substância ativa presente nos cogumelos alucinógenos, popularmente conhecidos como “cogumelos mágicos”.

4 Especificamente, os córtices lateral temporal, dorsal medial pré-frontal e medial pré-frontal, além do hipocampo e, de forma geral, o lóbulo inferior parietal (RAICHLE *et al.*, 2001).

(RAICHLE *et al.*, 2015). A redução na atividade da DMN era correlata dos sentimentos de dissolução do ego, desaparecimento das distinções entre sujeito e objeto, e aumento da empatia com os seres e ambiente distintos do ego (CARHART-HARRIS *et al.*, 2012).

A partir daí, a hipótese que passou a ser verificada por Carhart-Harris é a de que, sem o controle “egóico” da DMN, os diferentes sistemas neurais estabelecem novas e improváveis *conexões*, muitas sem utilidade, mas algumas tão inovadoras que são capazes de gerar perspectivas ao sujeito que ele próprio desconhecia, fomentando a resolução de conflitos intrapsíquicos: Carhart-Harris *et al.* (2014) chamaram este funcionamento do cérebro, criativo e sem ordenação prévia, de *entropia*; o cérebro entrópico se torna mais integrado e menos controlado pelo ego (CARHART-HARRIS, 2018). Na primeira vez em que os efeitos do LSD<sup>5</sup> foram observados em exames de neuroimagem (CARHART-HARRIS *et al.*, 2016), o que se viu foi igualmente redução da atividade na DMN e aumento da *conectividade* neural entre regiões normalmente não associadas, no momento em que os sujeitos relatavam sentimentos de dissolução do ego. Outra pesquisa (PETRI *et al.*, 2014) demonstrou graficamente o impressionante aumento na quantidade e diversidade de conexões realizadas pelo cérebro em entropia. Resultados neurofisiológicos semelhantes foram encontrados em práticas de meditação e hipnose, o que aponta para uma possível generalização destes efeitos para diferentes EAC (BARRET e GRIFFITHS, 2017; BREWER *et al.*, 2011; MCGEOWN, MAZZONI, VENNARI e KIRSCH, 2009; PANDA *et al.*, 2016; SCHEIBNER, BOGLER, GLEICH, HAYNES e BERMPOHL, 2017).

Esses efeitos de redução na atividade da DMN e aumento da conectividade neural em EAC parecem subjacentes ao rebaixamento da consciência e integração de complexos já vislumbrados por Jung há mais de um século – processos nos quais o ego se depara com instâncias de intencionalidade psíquicas estranhas a si. Diante dessa aproximação, temos os fundamentos para o início de um aprofundamento em torno das bases biológicas e junguianas que podem, talvez, nos permitir

---

5 Sigla alemã para dietilamida do ácido lisérgico, o psicodélico descoberto pelo suíço Albert Hofmann em 1943.

aventarmos instâncias de intencionalidade prévias à consciência e, em última instância, prévias à própria humanidade.

### *Bases biológicas de intencionalidade pré-consciente e pré-humana*

Não há consenso científico quanto à definição de *consciência*. Para Hamilton (1877), ela sequer pode ser definida, uma vez que está na raiz de todo conhecimento. No extremo oposto, Dehaene (2014) propõe uma definição tão restrita, relacionada à vigília e ao acesso à consciência, que pouco se presta a questionamentos ontológicos mais amplos. Há uma diversidade enorme de definições intermediárias na filosofia da mente, que escapariam ao escopo deste trabalho. De qualquer forma, qualidades comumente atribuídas à consciência são: continuidade no tempo e espaço, subjetividade, integridade de memória e sentimento de eu. Essas características parecem convergir para dois eixos: *unicidade* e *intencionalidade*. Guiando-nos por eles, podemos reformular nossas perguntas da seguinte maneira: seria a *intencionalidade* um atributo exclusivo da consciência humana?; haveria *uma só unidade* ou *múltiplas instâncias*, independentes, de intencionalidade na mente?

Podemos discutir a hipótese de uma intencionalidade pré-consciente a partir do próprio *mainstream* da neurociência. Anil Seth (2018) define consciência a partir de sua *função*: a de prover a integridade fisiológica do organismo, a partir de um processo de inferência que combina sinais sensoriais do ambiente (informação de fora) com nossas expectativas prévias (informação de dentro) sobre o provável significado desses sinais. Isso contraria o senso comum de que nossa percepção seria mera recepção passiva de sinais: ao contrário, nosso percepto é o resultado das previsões que já tínhamos sobre o que está acontecendo (*top-down influences*), combinadas apenas àquela parcela dos sinais sensoriais que corresponda aos “erros de previsão” (*bottom-up input*). Esse funcionamento confere vantagens evolutivas, pois proporciona rapidez de reação diante de ameaças e oportunidades, além de economia e eficiência à nossa “máquina de previsão” encefálica, altamente dispendiosa energeticamente (HERCULANO-HOUZEL, 2017). Contrariando

ainda mais o senso comum, neurocientistas têm demonstrado que nossa consciência se vale mais das expectativas do que dos “erros de previsão” (PASCUAL-LEONE e WALSH, 2001; PINTO, GAAL, LANGE, LAMME e SETH, 2015). Pessoas que perderam partes do corpo podem continuar a sentir estímulos sensoriais “vindos” destes membros, como se um dedo amputado pudesse lhes espetar os olhos ao coçar o nariz, por exemplo (SACKS, 1997). No experimento da “ilusão da mão de borracha” (BOTVINICK e COHEN, 1998), os participantes prestavam atenção em uma mão falsa, colocada sobre a mesa na mesma posição em que poderia estar a própria mão deles, enquanto a mão verdadeira ficava fora de vista: se os pesquisadores tocassem as mãos, falsa e verdadeira, simultaneamente com um pincel, as pessoas tinham a bizarra sensação de que a mão de borracha fazia parte de seus corpos.

Esses resultados, além de conciliarem *consciência* e *corpo* como instâncias de um só sistema, entendido a partir da noção biológica de *organismo* e orientado *funcionalmente* para a busca de homeostase e adaptação ambiental, também apontam para a relatividade de noções como realidade e alucinação para a compreensão do funcionamento da consciência. Psicólogos e psiquiatras (TEUFEL *et al.*, 2015) observaram que as alucinações e delírios típicos dos estágios iniciais da psicose estão relacionados a um pequeno desequilíbrio entre *bottom-up input* e *top-down influences*, o que sugere que a psicose faz parte de um mesmo contínuo com a “normalidade”. Isso corrobora a tese de que não há estados “normais” de consciência, apenas diferentes estados (TART, 1972). De fato, neuroimagens de sujeitos em EAC mostram uma correlação entre redução da atividade na DMN (ego, controle consciente) e na atividade *top-down* (ALONSO, ROMERO, MAÑANAS e RIBA, 2015): assim, as alucinações psicodélicas não são mera “imaginação”, mas, ao contrário, percepções mais cruas (*bottom-up*) do que em estados ordinários de consciência. Isso sugere que o conteúdo do que percebemos é produto de uma *mente ativa* que projeta sua imaginação no mundo, compara-a com os sinais sensoriais obtidos e despreza diferenças pouco relevantes, privilegiando suas expectativas prévias: uma *mente que busca*, guiada por uma espécie de *script* pré-consciente – portanto, intencional.

Mas, parece haver um nível de intencionalidade ainda mais primário, no qual nossas expectativas prévias precedem não apenas a consciência do ego (ontogenia), mas a própria consciência humana (filogenia). Pesquisas clássicas já demonstraram que vários *padrões de representação* diante de certas formas semióticas básicas (*gestalts*) possuem bases filogenéticas: apenas dois minutos depois de nascer, bebês já estabelecem contato visual (MURRAY e ANDREWS, 2000); recém-nascidos preferem, interagem e sorriem mais para desenhos esquemáticos que repliquem a *gestalt* do rosto humano do que para o mesmo desenho de ponta-cabeça (MURRAY e ANDREWS, 2000); embora a altura tonal da voz em diferentes culturas varie muito, a altura adotada pelas mães, e preferida por bebês, é extremamente semelhante nas mais diferentes culturas (EIBL-EIBESFELDT, 1989); macacos criados em completo isolamento adquirem rapidamente reações de medo diante de imagens de cobras, crocodilos e rostos de macacos irritados, mas é muito difícil que adquiram a mesma reação diante de imagens de flores ou coelhos, ainda que condicionados a tal (SACKETT, 1966; COOK e MINEKA, 1989).

Não é difícil compreender a importância adaptativa de que o esquema semiótico elementar de um rosto, de expressões faciais básicas, de um predador ou de uma “voz materna” seja herdada filogeneticamente e esteja disponível imediatamente para valorações básicas (desejável ou refutável, estimulador de medo, alegria ou calma etc.), desde o nascimento ou antes. Isso não significa descartar o papel crucial da cultura e ontogênese na definição da forma concreta e final pela qual toda experiência de uma pessoa se dá. Ao contrário, o que estou sugerindo é apenas que toda a enorme multiplicidade de sentidos possível de ser construída no meio sociocultural-ontogenético, ao acessar a consciência, encontrará uma valoração primária e mais arcaica, pela qual se guiará na produção do sentido. Combinadas com o sistema de *top-down influences* e *bottom-up input*, essas *gestalts* fundamentais proporcionam alto grau de eficiência no processamento de informações humano – uma vantagem evolutiva sem a qual não estaríamos aqui. Isso nos leva a pensar em *três instâncias distintas de intencionalidade* coexistindo em nossa mente: o ego consciente; uma instância ontogenética

pré-consciente, que determina as expectativas prévias do sistema *top-down*; e uma instância filogenética inconsciente, organizada em torno das *gestalts* inatas, presentes muito antes de constituirmos um ego e uma DMN. Essas ideias se aproximam de algumas proposições fundamentais de Jung.

### *Arquétipos, inconsciente coletivo e teleologia*

Décadas antes das ideias acima serem sugeridas, Jung (1971/1991) formulou sua célebre proposição de que possuímos, todos, predisposições inatas à representação, os *arquétipos*: “a necessária contrapartida do *instinto*, que é um agir teleológico, mas que pressupõe também uma apreensão sensorial e teleológica da situação momentânea. Esta apreensão da situação dada é garantida pela imagem existente *a priori*. Representa a fórmula (...) sem a qual impossível seria a apreensão de uma nova situação” (p. 422), sendo “uma disposição fisiológica e anatomicamente determinada” (p. 419)<sup>6</sup>. Assim como os etólogos demonstraram haver uma *gestalt* apriorística de um cuidador ou predador, Jung supôs que herdamos formas básicas de representação do mundo, relacionadas a temas fundamentais a nossa sobrevivência, como cuidado, parentesco, morte, vida e reprodução. Como, filogeneticamente, os arquétipos precedem o surgimento da consciência humana, é impossível para ela apreendê-los em sua totalidade: por isso, Jung (1971/2000a), chamou a instância na qual residem os arquétipos de *inconsciente coletivo*.

Se os arquétipos não são apreensíveis em si pela consciência, então como se apresentam? Jung estudou a mitologia e a religião de povos diversos e se surpreendeu com a repetição de temas entre eles, e entre os temas mitológicos e os materiais do inconsciente de inúmeros pacientes que desconheciam tais mitologias – por exemplo, a existência de “sonhos de negros puros do sul dos Estados Unidos. Nesses sonhos encontrei temas da mitologia grega que dissiparam as dúvidas que eu tinha quanto a saber se eram ou não uma herança racial”

---

6 Atualmente, temos evidências para afirmar que a determinação anatômica dos arquétipos foi um equívoco de Jung, ou, ao menos, uma pressuposição limitada aos conhecimentos da biologia de que dispunha à época.

(Jung, 1971/2000b, p. 47). Assim, concluiu que os *símbolos* da cultura operam como mediadores entre consciência e arquétipos do inconsciente coletivo. Essa distinção é de extrema importância, uma vez que rechaça a suposição, feita por críticos que provavelmente não leram Jung, de que ele defendia a existência de “ideias inatas”, como se a imagem de Jesus Cristo, por exemplo, nascesse na cabeça das pessoas. Ao contrário, os arquétipos:

são indescritíveis, dada a riqueza de referências, apesar de serem reconhecíveis. O intelecto discriminador sempre procura estabelecer seu significado unívoco e perde o essencial, pois a única coisa que é possível constatar e que corresponde a sua natureza é a multiplicidade de sentido, riqueza de referências quase ilimitada que impossibilita toda e qualquer formulação unívoca (JUNG, 1971/2000a, p. 47).

Assim, os símbolos concretos apenas apontam para o arquétipo, sem jamais delineá-lo por completo. Esse paradoxo se torna mais claro nesta passagem:

Aproximando-se dos sistemas funcionais autônomos, eles (símbolos) se tornam cada vez mais inconscientes, até que se tornam universais e extintos na materialidade do corpo, isto é, nas substâncias químicas. O carbono do corpo é simplesmente carbono. Então, *no fundo* a psique é simplesmente *mundo* (...) no símbolo, o mundo fala. Quanto mais arcaico e profundo o símbolo for, isto é, quanto mais fisiológico, mais ele é coletivo, universal e *material* (JUNG, 1963/2016, p. 405).

Isso explica por que o Sol ou a Lua, por exemplo, jamais são referenciados de forma direta nas mitologias, mas alegorizados: o arquétipo não é mero depósito de impressões sensoriais, mas construído aqui e agora, junto com uma psique ativa, uma vez que “é a expressão da força criadora, única e incondicionada do espírito” (JUNG, 1971/1991, p. 420). Observe como essa noção se aproxima do que discutimos



sobre a percepção como resultado de *top-down influences* (psique ativa) e *bottom-up inputs* (impressões sensórias).

Por mais concretizado na cultura e ontogênese que seja, qualquer estado afetivo se ancora em disposições arquetípicas. Essa noção rompe com a distinção estrita entre físico e psíquico: há uma disposição à ação em nossas diferentes instâncias, da mais inconsciente (“física”, “autônoma”) a mais consciente (“psíquica”). Nesse sentido, a fronteira entre molar e molecular se borram: possuímos inúmeras instâncias de intencionalidade, com suas agendas próprias. É por isso que Jung via o inconsciente como prospectivo e criativo, de modo que o processo de individuação envolve deixar os complexos se manifestarem – e não podemos saber de antemão onde vão chegar.

Ter intenção é buscar um fim: eis a *teleologia*, abordagem filosófica que busca, em vez de causas anteriores, *finalidades* como explicação para acontecimentos. Não se trata de uma ordenação harmônica entre todos os seres (transcendentalismo platônico), mas de uma diferenciação entre *causalidade eficiente*, voltada ao passado, e *causalidade final*, orientada ao futuro (teleologia aristotélica). Assim definida, o epistemólogo Renos Papadopoulos (2006) afirma que a noção de teleologia aparece do início ao fim da obra de Jung. Ao mencionar que o símbolo *atrai* a energia psíquica, Jung (1971/2012) esclarece que causalismo e finalismo são duas formas diferentes e igualmente válidas de se abordar um fenômeno. Estabelecendo paralelos com a energética da física, ele lembra que muitos fenômenos não podem ser explicados pela via mecanicista causalista: o mecanicismo trata de substância em movimento; a teleologia, de relações entre as substâncias. Para evitar a confusão com a acepção religiosa de teleologia como “meta antecipada” ou “destino”, Jung por vezes prefere os termos “construtivo”, “sintético” (1971/1991), “finalista” ou “energético” (1971/2012), para se referir à teleologia: intenção, mas não a mesma para todos, nem para todas as instâncias da psique. Essa sutileza da multiplicidade é algo pouco compreendido no pensamento de Jung.

Um exemplo simples da teleologia inconsciente é o sonho. Nele, assistimos no mínimo três instâncias teleológicas distintas: o *ego onírico*, que atua e assiste ao sonho; os demais personagens, que compõem a

*ambientação*; e o *Self*, que atua como uma espécie de “roteirista” do enredo. A sofisticação de ideias, planos e criatividade desses dois últimos, com frequência, superam as capacidades do ego consciente, desperto. Artistas com frequência relatam sonhar composições e criações, “sopradadas” pelos personagens do sonho, de qualidade superior às suas capacidades conscientes naquele momento. Esse diálogo criativo entre nossas instâncias de intencionalidade alheias ao ego consciente – portanto, pré-conscientes e, numa visão arquetípica e evolucionista, pré-humanas – pode ser entendido, na ótica da Psicologia Analítica, como a via régia para a individuação.

### *Considerações finais*

Procuramos, neste trabalho, estabelecer as bases preliminares de um diálogo entre as proposições originais de Jung quanto a teleologia, complexos e multiplicidade de instâncias da personalidade, com as descobertas recentes da neurociência fenomenológica a respeito dos EAC, em especial aqueles provocados por psicodélicos, cujos fenômenos e correlatos neurofisiológicos parecem convergir com as proposições junguianas. Esperamos ter demonstrado que este pode ser o primeiro passo de uma rota de pesquisa capaz de pôr à prova alguns dos mais importantes pressupostos do pensamento de Jung, de modo que possamos reafirmá-los, atualizá-los ou até mesmo refutá-los. As implicações desta discussão transcendem o próprio campo da Psicologia, uma vez que a noção de intencionalidade pré-consciente e pré-humana questiona paradigmas fundamentais das ciências biológicas a respeito da consciência. Ao mesmo tempo, é possível que o recente campo da neurociência psicodélica se beneficie da abrangência de compreensão de seus fenômenos, propiciada pela perspectiva junguiana.

Não há dúvidas de que o cérebro é condição necessária aos eventos mentais, mas não há nada que prove que seja suficiente. A possibilidade aqui sugerida é a de que a mente possa ser abordada por uma perspectiva teleológica e funcionalista organicista, na qual seu funcionamento não difira daquele das demais instâncias do organismo: uma perspectiva monista. Podemos ficar com o seguinte questionamento: e se, em vez da

mente como emergindo do ápice de uma hipotética “complexidade”<sup>7</sup>, pensássemos nela como apenas mais uma manifestação de um princípio inerente aos seres vivos – uma condição teleológica que direciona os movimentos dos organismos, incluindo a mente e nossos demais sistemas, dos níveis macro ao micro? Isso não equivale a dizer que todas as instâncias possuam a mesma intencionalidade e talvez resida aí a complexidade da psicologia humana.

Janus, deus romano das mudanças e começos, era representado com duas cabeças, uma voltada para trás e outra para frente. O paradigma causalista-mecanicista, que olha apenas para trás, não tem sido suficiente para a compreensão do funcionamento da consciência. Diante desse impasse, por que não tentarmos recomeçar por outra perspectiva, olhando para frente? A teleologia pode trazer respostas complementares ao causalismo positivista, promovendo avanços na compreensão da fenomenologia dos estados psicodélicos e suas implicações epistemológicas. As dificuldades para o entendimento de tais questões parecem relacionadas a uma perspectiva cartesiana de dualismo entre consciência e corpo, mente e matéria, cultura e natureza, enraizadas numa mitologia eurocêntrica que posiciona, arbitrariamente, o humano como centro e totalidade do universo e da existência consciente (KAWAGUCHI, 2017; KAWAGUCHI e GUIMARÃES, 2019). A suspensão desse pressuposto arbitrário pode nos colocar na direção de uma noção mais plural e integrada dos fundamentos da personalidade humana.

---

7 Ideia principal do *emergentismo*, perspectiva mais popularmente adotada pelos neurocientistas.

## Referências

ALONSO, Joan Francesc; ROMERO, Sergio; MAÑANAS, Miquel Àngel; RIBA, Jordi. Serotonergic psychedelics temporarily modify information transfer in humans. *International Journal Neuropsychopharm*, v. 19, n. 3, 2015. doi: 10.1093/ijnp/pyv039.

BOTVINICK, Matthew; COHEN, Jonathan. Rubber hands 'feel' touch that eyes see. *Nature*, v. 391, n. 756, 1998. doi: 10.1038/35784.

BREWER, Judson; WORHUNSKY, Patrick; GRAY, Jeremy; TANG, Yi-Yuan; WEBER, Jochen; KOBER, Hedy. (2011). Meditation experience is associated with differences in default mode network activity and connectivity. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, v. 108, n. 50, 2011. doi: 10.1073/pnas.1112029108.

CARHART-HARRIS, Robin; ERRITZOE, David; WILLIAMS, Tim; STONE, James; REED, Laurence; COLASANTI, Alessandro; TYACKEA, Robin; LEECH, Robert; MALIZIAB, Andrea; MURPHY, Kevin; HOBDENE, Peter; EVANSE, John; FEILDING, Amanda; WISEE, Richard; NUTT, David. Neural correlates of the psychedelic state as determined by fMRI studies with psilocybin. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, v. 109, n. 6, 2012. doi: 10.1073/pnas.1119598109.

CARHART-HARRIS, Robin; LEECH, Robert; HELLYER, Peter; SHANAHAN, Murray; FEILDING, Amanda; TAGLIAZUCCHI, Enzo; CHIALVO, Dante; NUTT, David. The entropic brain: a theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs. *Frontiers in Human Neuroscience*, v. 8, n. 20, 2014. doi: 10.3389/fnhum.2014.00020.

CARHART-HARRIS, Robin; MUTHUKUMARASWAMY, Suresh; ROSEMAN, Leor; KAELEN, Mendel; DROOG, Wouter; MURPHY, Kevin; TAGLIAZUCCHI, Enzo; SCHENBERG, Eduardo; NEST, Timothy; CSABA, Orban; LEECH, Robert; WILLIAMS, Luke; WILLIAMS, Tim; BOLSTRIDGE, Mark; SESSA, Ben; MCGONIGLE, John; SERENO, Martin; NICHOLS, David; HELLYER, Peter; HOBDENE, Peter; EVANS, John; SINGH, Krish; WISE, Richard; CURRAN, Valerie; FEILDING, Amanda; NUTT, David. Neural correlates of the LSD experience revealed by multimodal neuroimaging. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the*

*United States of America*, v. 113, n. 17, p. 4853-4858, 2016. doi: [www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1518377113](http://www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1518377113).

CARHART-HARRIS, Robin. The entropic brain – revisited. *Neuropharmacology*, n. 142, p. 167-178, 2018. doi: [10.1016/j.neuropharm.2018.03.010](https://doi.org/10.1016/j.neuropharm.2018.03.010).

COOK, Michael; MINEKA, Susan. Observational conditioning of fear to fear-relevant versus fear-irrelevant stimuli in rhesus monkeys. *Journal of Abnormal Psychology*, v. 98, n. 4, p. 448-459, 1989.

DEHAENE, Stanislas. *Consciousness and the Brain: deciphering how the brain codes our thoughts*. New York: Penguin, 2014.

EIBL-EIBESFELDT, Irenaus. *Human Ethology*. New York: Aldine de Gruyter, 1989.

HAMILTON, William. *Lectures on Metaphysics and Logic*. Edinburgh/Londres: Blackwood, 1877.

HERCULANO-HOUZEL, Suzana. *A Vantagem Humana: como nosso cérebro se tornou superpoderoso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

JUNG, Carl Gustav. *Tipos Psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 1991. (Original publicado em 1971)

JUNG, Carl Gustav. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000a. (Original publicado em 1971)

JUNG, Carl Gustav. *A Natureza da Psique*. Petrópolis: Vozes, 2000b. (Original publicado em 1971).

JUNG, Carl Gustav. *A Energia Psíquica*. Petrópolis: Vozes, 2012. (Original publicado em 1971)

KAWAGUCHI, Douglas. *Todo Mundo é Humano? A relação entre humanidade e animalidade nas narrativas míticas de duas culturas*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2017.

KAWAGUCHI, Douglas; GUIMARÃES, Danilo. Is every body human? The relationship between humanity and animality in Western and Amerindian myth narratives. *Culture & Psychology*, v. 25, n. 3, p. 375-396, 2019. doi: <https://doi.org/10.1177/1354067X18779058>.

KHACHOUF, O.; POLETTI, S.; PAGNONI, G. The embodied transcendental: a Kantian perspective on neurophenomenology. *Front. Hum. Neurosci.* 2013, 7, 611. doi: 10.3389/fnhum.2013.00611

McGEOWN, William; MAZZONI, Giuliana; VENNARI, Annalena; KIRSCH, Irving. Hypnotic induction decreases anterior default mode activity. *Consciousness and Cognition*, v. 18, n. 4, p. 848-855, 2009. doi: 10.1016/j.concog.2009.09.001

MURRAY, Lynne; ANDREWS, Liz. *The Social Baby*. Richmond: CP Publishing, 2000.

PANDA, Rajanikant; BHARATH, Rose; UPADHYAY, Neeraj; MANGALORE, Sandhya; CHENNU, Srivas; RAO, Shobini. Temporal dynamics of the default mode network characterize meditation-induced alterations in consciousness. *Frontiers in Human Neuroscience*, v. 10, n. 372, 2016. doi: 10.3389/fnhum.2016.00372

PAPADOPOULOS, Renos. Jung's epistemology and methodology. In: PAPADOPOULOS, Renos. (Org.). *The Handbook of Jungian Psychology: theory, practice and applications*. New York: Routledge, 2006. p. 7-53.

PASCUAL-LEONE, Alvaro; WALSH, Vincent. Fast backprojections from the motion to the primary visual area necessary for visual awareness. *Science*, v. 292, n. 5516, p. 510-512, 2001. doi: 10.1126/science.1057099.

PETRI, G.; EXPERT, P.; TURKHEIMER, F.; CARHART-HARRIS, R.; NUTT, D.; HELLYER, P. J.; VACCARINO, F. Homological scaffolds of brain functional networks. *Journal of the Royal Society Interface*, n. 11, 2014. doi: 10.1098/rsif.2014.0873

PINTO, Yair; VAN GAAL, Simon; DE LANGE, Floris; LAMME, Victor; SETH, Anil. Expectations accelerate entry of visual stimuli into awareness. *Journal of Vision*, v. 15, n. 8, p. 1-15, 2015. doi: 10.1167/15.8.13.

POLLAN, Michael. *Como Mudar sua Mente: o que a nova ciência das substâncias psicodélicas pode nos ensinar sobre consciência, morte, vícios, depressão e transcendência*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.

RAICHLE, Marcus; MacLEOD, Ann Mary; SNYDER, Abraham; POWERS, William; GUSNARD, Dedra; SHULMAN, Gordon. A default mode of

brain function. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, v. 98, n. 2, p. 676-682, 2001. doi: 10.1073/pnas.98.2.676

RAICHLE, Marcus. The brain's default mode network. *Annual Review of Neuroscience*, n. 38, p. 433-447, 2015. doi: 10.1146/annurev-neuro-071013-014030

SACKETT, Gene. Monkeys reared in isolation with pictures as visual input: evidence for an innate releasing mechanism. *Science*, v. 154, n. 3755, p. 1468-1473, 1966. doi: 10.1126/science.154.3755.1468

SACKS, Oliver. *O Homem que Confundiu sua Mulher com um Chapéu e Outras Histórias Clínicas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SETH, Anil. Consciousness: the last 50 years (and the next). *Brain and Neuroscience Advances*, n. 2, p. 1-6, 2018. doi: 10.1177/2398212818816019

SCHEIBNER, Hannah; BOGLER, Carsten; GLEICH, Tobias; HAYNES, John-Dylan; BERMPHOHL, Felix. Internal and external attention and the default mode network. *Neuroimage*, v. 148, p. 381-389, 2017. doi: 10.1016/j.neuroimage.2017.01.044

TART, Charles. States of consciousness and state-specific sciences. *Science*, v. 176, n. 4040, p. 1203-1210, 1972.

TEUFEL, Christoph; SUBRAMANIAM, Naresh; DOBLER, Veronika; PEREZ, Jesus; FINNEMANN, Johanna; MEHTA, Puja; GOODYER, Ian; FLETCHER, Paul. Shift toward prior knowledge confers a perceptual advantage in early psychosis and psychosis-prone healthy individuals. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, v. 112, n. 43, p. 13401-13406, 2015. doi: 10.1073/pnas.1503916112

WINKELMAN, Michael. The mechanisms of psychedelic visionary experiences: hypotheses from evolutionary psychology. *Frontiers in Neuroscience*, v. 11, n. 539, 2017. doi: 10.3389/fnins.2017.00539

# As Influências de Théodore Flournoy para a Construção da Psicologia de Carl Gustav Jung

*Mateus Donia Martinez  
Tiago Pilotto Rodrigues Alves  
Everton de Oliveira Maraldi  
Wellington Zangari*

## *Introdução*

Em um movimento de aproximação do olhar para as origens da rica, multifacetada e complexa Psicologia Analítica é nítida a grande variedade de nuances e de episódios merecedores de cuidado, consideração e atenção (JUNG, 1975, 2019; SHAMDASANI, 2005; BAIR, 2006). Muitos deles podem ser encarados como simples curiosidades, no entanto, revisitá-los é um empreendimento legítimo perante a percepção de suas possíveis marcas nas origens e desenvolvimentos junguianos diante de encontros e eventos significativos na vida de Jung. Alguns destes fatos são mais discutidos e conhecidos, por exemplo, as relações de Jung com Sigmund Freud e Eugen Bleuler, o período em que Jung cuidou de pacientes psicóticos e conduziu pesquisas sobre os complexos ideo-afetivos por meio do teste de associação de palavras. Bem conhecidos são também os interesses de Jung pelo estudo das religiões e da alquimia, pela análise dos sonhos, seus anos de elaboração d'*O Livro Vermelho*, o uso de recursos expressivos e a construção dos conceitos de inconsciente coletivo, sincronicidade e individuação. Em oposição, as influências de Pierre Janet (1859-1947), Théodore Flournoy (1854-1920), William James (1842-1910) e Frederic Myers (1843-1901) (ELLENBERGER, 1970) são relevantes epistemologicamente, e,



apesar de relacionados aos pontos mais conhecidos que acabamos de mencionar, recebem pouca atenção de analistas, psicólogos de orientação junguiana e estudiosos de Jung, sobretudo, no Brasil. Dessa maneira, carecem de debates mais aprofundados, havendo muito a se (re)explorar e (re)examinar.

Negligenciado na história da Psicologia, de modo geral, e no Brasil (MARALDI *et al.*, 2016), Flournoy e sua obra, embora periféricos, e pouco estudados na Psicologia Analítica, parecem ter sido pivotais para Jung e para a formação do campo junguiano (CIFALI, 2014; JUNG, 2019). Também, de um ponto de vista histórico, os diversos escritos de Sonu Shamdasani, renomado historiador de Jung, revelam a relevância de Flournoy e sua frutífera relação com Jung. Portanto, objetivamos, neste capítulo, apresentar e discutir as influências de Théodore Flournoy para a construção do pensamento e da obra de C.G. Jung. Dessa maneira, buscamos explorar pontos importantes da biografia e das ideias de Flournoy; o momento histórico da relação entre os dois; algumas questões emergentes naquela época e que ecoam hoje na Psicologia; as demandas de Jung pelo contato com Flournoy; e os desenvolvimentos conceituais junguianos inspirados nesta fértil relação.

## *Quem foi e o que fez Théodore Flournoy?*

Théodore Flournoy foi um psicólogo suíço, que nasceu em 1854, em Genebra, e morreu em 1920, também em Genebra, aos 67 anos de idade. Seu pai, Alexander Flournoy (1818-1890), era corretor da bolsa de valores e sua mãe, Caroline Claparède (1831-1875), descendia de uma família de ministros, juízes e professores. Nesse contexto, ele era abastado o suficiente para não precisar de um trabalho remunerado e poder seguir com seus estudos, tendo se formado em 1872 em Literatura, em 1874 em Matemática e em 1875 em Ciências Físicas e Naturais. Ele também cursou Teologia, mas não concluiu a formação, terminando Medicina em 1878, o que o permitiu conhecer, de forma introdutória, aquilo que se tornou, acima de tudo, seu objeto de estudo: o Homem (CLAPARÈDE, 1921). Ele não se dedicou à Medicina, prosseguindo com seu interesse pela Psicologia ao ir trabalhar (1878-1879) em Leipzig, na Alemanha, como assistente de Wilhelm Wundt (1832-1920) em seu

Laboratório de Psicologia Experimental, com quem também teve aulas de Filosofia (BRANDT, 2013; MARALDI *et al.*, 2016). Era “na psicologia que Flournoy permaneceria trabalhando e contribuindo a partir dali”, muito mais interessado nas questões empíricas da Psicologia nascente que nos aspectos filosóficos, embora “reconhecesse a profunda interconexão da filosofia com a psicologia em áreas como o estudo da relação entre a mente e o corpo” (MARALDI, 2020, p. 22).

De Leipzig, o pesquisador foi para Paris (1879-1880) e retornou à Suíça, onde se casou com Marie Burnier naquele mesmo ano. Suas áreas de interesse, naquela época, incluíam filosofia, principalmente os escritos de Immanuel Kant. Em 1891, ele se tornou o primeiro professor de Psicologia da Universidade de Genebra, ao ser nomeado a ocupar a recém-criada cátedra de Psicologia Experimental da Universidade, o que conferiu grande relevância à nascente Psicologia científica, por ser alocada na Faculdade de Ciências, e não na de Filosofia (CLAPARÈDE, 1921; MARALDI, 2020). Em 1982, Flournoy estabeleceu seu laboratório de Psicologia na Universidade, muito mais interessado no estudo da personalidade como um todo, no esteio da chamada psiquiatria dinâmica (ELLENBERGER, 1970), que em funções isoladas da personalidade, de acordo com o modelo experimental ou fisiológico, considerado limitado e menos apto para avaliar as funções mentais superiores (MARALDI, 2020). Para Flournoy, os estudos de caso eram muito mais interessantes, pois, em suas próprias palavras, “uma hora passada na enfermaria de um hospital ou nas chamadas sessões espíritas coloca muito mais problemas psicológicos, e mais vitais, os quais não se resolveriam em vários anos dedicados especificamente ao trabalho em laboratório” (FLOURNOY *apud* MARALDI, 2020, p. 23).

No período em que Flournoy começou sua carreira, a Psicologia era muito mais interessada no estudo “dos diferentes níveis da mente a partir de técnicas como a hipnose e observação de casos de sonambulismo, personalidades múltiplas e experiências religiosas” (MARALDI, 2020, p. 24). Os fenômenos mediúnicos eram marcantes do *zei-tgeist* europeu no final do século XIX e início do XX (ELLENBERGER, 1970; ALVARADO *et al.*, 2007), e Flournoy, dessa maneira, é considerado como um “pai fundador” e pioneiro de dois campos inter-relacionados, a *psychical research* (campo este que seria denominado,

posteriormente, de parapsicologia) e a Psicologia da Religião (BRANDT, 2013; ALVARADO *et al.*, 2014; MARALDI, 2020). Ele divulgou livros de William James na Europa, também um pioneiro na Psicologia da Religião e de grande influência no pensamento junguiano, e obteve expressividade a partir do trabalho com a hipótese da existência de processos subliminares à consciência, como a dissociação da personalidade, também sustentada por Pierre Janet e Frederic Myers para explicar os fenômenos mediúnicos como subjacente a eles.

Foi em seu trabalho *Des Indes à le Planète Mars: étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*, ou *Das Índias ao Planeta Marte: estudo de um caso de sonambulismo com glossolalia*, publicado em 1900, notadamente um ano depois da publicação de *A Interpretação dos Sonhos* de Sigmund Freud, que Flournoy se popularizou (SHAMDASANI, 2005)<sup>1</sup>. Nele, o autor apresenta e analisa o caso de uma jovem médium chamada pelo pseudônimo de Hélène Smith, quem ele acompanhou em sessões espíritas durante cinco anos. Seu nome verdadeiro era Catherine-Elise Müller<sup>2</sup> e foi em 1884 que Flournoy foi convidado a uma sessão mediúnica conduzida pela jovem de 30 anos, bonita, alta e que trabalhava em uma loja de departamentos. Ele ficou muito intrigado em ouvi-la contar sobre certos eventos que haviam ocorrido há muito tempo na família dele e passou a se perguntar como ela poderia ter tomado conhecimento deles, que não por vias ordinárias, ou físicas, por exemplo, documentos e informações compartilhadas oralmente.

Após realizar uma longa pesquisa dos antecedentes da médium, descobriu que tanto a família dela quanto a dele (os pais de ambos)

---

1 “Em 1900, apareceu uma obra que conquistou o mundo psicológico e imediatamente tornou-se um *best-seller*. Não foi *A interpretação dos sonhos*, de Freud, mas uma obra de título estranho: *Das Índias ao planeta Marte: Um estudo de caso de sonambulismo com glossolalia*, do psicólogo de Genebra Théodore Flournoy. Em três meses teve três reimpressões. *A interpretação dos sonhos*, de Freud, levou seis anos para vender o mesmo número de exemplares que o livro de Flournoy vendeu em três meses” (SHAMDASANI, 2014, p. 37). Em compensação, hoje a obra de Freud é bem mais popular que a de Flournoy, e não há tradução para o português do impactante *Das Índias*. Nesse sentido, o impacto de *Das Índias* foi “eclipsado, tempos depois, pelo desenvolvimento da psicanálise freudiana, cuja divulgação em Genebra, ironicamente, teve seu apoio” (CIFALI *apud* MARALDI, 2020, p. 31).

2 Catherine “escolheu” o nome de “Hélène”, pois este era o nome de umas das filhas de Flournoy (OLIVEIRA E SILVA, 2017).

mantiveram uma conexão temporária e Catherine talvez tivesse escutado sobre os referidos eventos e esquecido depois de algum tempo, voltando a lembrar dessas informações apenas durante o transe mediúnico (ELLENBERGER, 1970). Flournoy passou, então, a ser uma presença regular nas sessões da médium e, a partir daquele momento, as manifestações mediúnicas de Catherine tiveram uma notável mudança. Ela agora caía em completo e profundo transe, além de revelar intensas mudanças de personalidade, as quais supostamente eram personalidades de vidas passadas. Por ser praticante do espiritismo, nunca aceitava qualquer forma de remuneração financeira em troca de seu trabalho mediúnico. Suas elocuições eram consideradas por seu círculo de admiradores como revelações de um mundo espiritual e os céticos a consideravam uma grande fraude. Flournoy afirmava que nenhuma destas duas hipóteses era verdadeira, mas que, efetivamente, explicações naturais bastariam<sup>3</sup>.

Ele começou analisando o que chamou de “três ciclos” mediúnicos de Hélène Smith. No primeiro ciclo, a médium reencenava momentos da vida de uma princesa indiana, que segundo ela, era sua vida passada mais recente. Seu segundo ciclo se deu reencenando a vida da rainha consorte da França, Maria Antonieta, de quem ela também era uma reencarnação. No terceiro ciclo, chamado “ciclo marciano”, Catherine se dizia conhecedora do planeta Marte, seu terreno e formações

---

3 Esta assunção estaria de acordo com dois princípios delimitadores do campo da Psicologia da Religião, definidos por Flournoy. O primeiro, denominado *princípio da exclusão metodológica da transcendência, ou do transcendente*. Sobre o primeiro, “[d]e acordo com Flournoy, o estudo científico das crenças e experiências religiosas deve sempre pautar por uma cautelosa exclusão de afirmações metafísicas ou transcendentes. Não cabe ao psicólogo – e ao cientista, de modo geral – indagar-se, em termos científicos, se Deus (ou outra entidade sobrenatural) existe ou efetivamente intervém nas experiências relatadas por um fiel. Tais questões, de ordem metafísica encontrar-se-iam – pela própria impossibilidade de se verificar empiricamente – muito além do escopo previsto à ciência” (MARALDI, 2020, p. 33). O segundo *princípio, da interpretação biológica*, “decorria, em certa medida, do primeiro princípio. Uma psicologia científica da religião, autônoma frente à teologia ou metafísica, deveria se alinhar a uma compreensão do ser humano que fosse congruente com as ciências naturais. Isso não significava, todavia, que Flournoy estivesse defendendo a restrição da psicologia geral à psicologia fisiológica ou experimental de sua época. As pesquisas realizadas por ele dão conta de como suas ideias estavam alinhadas com a Psicanálise ainda nascente e, principalmente, com a psicologia subliminal de Frederic Myers” (MARALDI *et al.* *apud* MARALDI, 2020, p. 47).

geológicas, e também seus habitantes e língua, na qual ela podia falar e escrever. Flournoy foi capaz de encontrar paralelos impressionantes de grande parte do material trazido pela médium durante suas sessões nos livros que ela lia quando criança. Em livros de história sobre a Índia, conseguiu identificar grande parte do Ciclo Hindu (FLOURNOY, 1900; ELLENBERGER, 1970).

Flournoy conclui, no livro *Das Índias*, que as revelações da médium, na verdade, eram “romances de uma imaginação subliminal”, baseadas em memórias esquecidas e expressões da realização de desejos dela, além de que o guia espiritual de Hélène Smith, chamado Leopold, era uma representação subconsciente de uma faceta de sua personalidade (FLOURNOY, 1900). Cada um dos ciclos, para Flournoy, era construído sobre uma reversão da personalidade a uma idade diferente de Catherine: o ciclo de Maria Antonieta era relacionado aos dezesseis anos, o ciclo Hindu aos doze e o ciclo Marciano se refere à infância da médium. A publicação do livro teve inesperada repercussão. Por mais que Flournoy tenha demonstrado que a língua marciana foi construída sobre o padrão gramatical do francês, um linguista chamado Victor Henry contra-argumentou que grande parte desse vocabulário foi composto com palavras húngaras distorcidas (o pai da Sra. Müller era húngaro). Hélène então rompeu com Flournoy e com seus amigos espíritas (ELLENBERGER, 1970).

*Das Índias ao Planeta Marte* e seu longo estudo predecessor apresentam claramente o quanto Flournoy já era conhecedor do inconsciente e mostram a direção que ele tomou. Sua primeira preocupação era evitar qualquer tipo de hipótese explicativa envolvendo processos parapsicológicos ou para além do psicológico, no sentido metafísico. Ele tentou, em primeiro lugar, demonstrar a ocorrência dos fenômenos mediúnicos motivados pelas memórias inconscientes, há muito esquecidas, e ao seu ressurgimento durante o transe. A esse fenômeno, Flournoy denominou “criptomnésia”. Da mesma forma foi capaz de determinar que a origem de algumas mensagens alegadamente espirituais era, por mais que inconscientemente, os próprios processos mentais do sujeito. Outra preocupação central de Flournoy era a investigação de várias funções do inconsciente, com a primeira de todas

sendo a função criativa do mesmo<sup>4</sup>. Em segundo lugar, o inconsciente tem funções de proteção. Flournoy menciona casos em que o inconsciente provê avisos, conforto ou meios de recuperar erros ou enganos que alguém cometeu (ao que ele denominou de automatismos teleológicos). Uma terceira função é a da compensação, que era particularmente notável no caso de Hélène Smith, uma moça bem-educada e ambiciosa que se sentia frustrada com suas condições financeiras e sociais, e que romaneava inconscientemente a realização de muitos desejos. Finalmente, a função lúdica do inconsciente ou de divertimento se manifestava nos romances imaginados pela médium (FLOURNOY, 1900; ELLENBERGER, 1970).

No final do século XIX, a problemática do inconsciente já havia sido abordada de diversos pontos de vista (ELLENBERGER, 1970). No ano de 1900, quando foi publicado *Des Indes*, já havia quatro opiniões diversas sobre as funções e dinâmicas do inconsciente: a de conservação (conservativas), a dissolutiva (ou dissociativa), a criativa e a mitopoiética. As funções conservativas eram reconhecidas por gravarem muitas memórias e até mesmo percepções inconscientes, que seriam guardadas de forma que o indivíduo nada soubesse a respeito delas. Flournoy insistia na ação da criptomnésia e em como isso poderia explicar fenômenos aparentes de clarividência ou telepatia. Uma discussão clássica naquele fim de século entre os psicólogos e filósofos era se o indivíduo retinha inconscientemente a totalidade de suas memórias de forma inconsciente por toda a vida. As funções dissolutivas, ou dissociativas do inconsciente eram compreendidas como dois fenômenos distintos. O primeiro se tratava dos fenômenos psíquicos que algum dia foram conscientes, mas se tornaram automáticos, como os hábitos. O outro era constituído de partes dissociadas ou fragmentadas da personalidade

---

4 “Para Flournoy a atividade subconsciente era a expressão de uma criatividade natural e espontânea. Em alguns indivíduos predispostos e mais suscetíveis à hipnose (como Smith), essa imaginação latente poderia emergir sem barreiras, produzindo espontaneamente os mais diversos fenômenos. De maneira interessante, Flournoy afirmou em *Des Indes*, que ele acreditou que “percebeu alguma telecinese e telepatia” em algumas das sessões mediúnicas com Smith. Mas ele não documentou isso em detalhes e apresentou basicamente como uma impressão” (ALVARADO *et al.*, 2014, p. 157).

que ainda poderiam levar uma existência parasitária e interferirem, de forma autônoma ou relativamente autônoma, nos processos usuais do psiquismo (MARALDI, 2014; MARTINEZ, 2020). A função criativa do inconsciente foi enfatizada há muito tempo pelos românticos e de forma mais psicológica por Galton, depois por Flournoy e Frederic Myers. Por sua vez, a função mitopoética, termo aparentemente criado por Myers, equivale a uma “região mediana” do ser subliminal, isto é, uma região abaixo do limiar da consciência, onde haveria uma perpétua fabricação de romances e imaginações internas. Seu grande explorador foi Flournoy em sua pesquisa com Hélène e outros médiuns, como Eusapia Palladino e Michel Til.

Flournoy defendia que explicar as manifestações mediúnicas em termos psicopatológicos, como a histeria, era insuficiente (ALVARADO *et al.*, 2014) e entendia que o inconsciente parecia continuamente preocupado em criar ficções e mitos, que às vezes permaneceriam inconscientes ou apareceriam em sonhos. Às vezes eles tomariam a forma do “sonhar acordado”, evoluindo espontaneamente no pano de fundo da mente do indivíduo (um fato apontado por Jean-Martin Charcot). Outras vezes essas ficções seriam atuadas de forma sonambúlica, por meio da hipnose, da possessão, do transe mediúnico, da mitomania ou certos delírios. A função mitopoética se expressaria organicamente no corpo e isso sugeriria uma explicação possível da conversão histérica e de paralisias psicogênicas (ELLENBERGER, 1970).

O suíço de Genebra, além de fundar e dirigir com seu primo materno Edouard Claparède (1873-1940) o periódico *Archives de Psychologie*, teve sete livros publicados: *Metafísica e Psicologia* (1890), *Das Índias ao Planeta Marte* (1900), *Princípios da Psicologia Religiosa* (1902)<sup>5</sup>, *Novas Observações Sobre um Caso de Sonambulismo* (1902),

---

5 No curso de Psicologia Experimental da Faculdade de Ciências da Universidade de Genebra, durante o semestre de inverno, de 1901 a 1902, Flournoy ministrou uma série de 14 lições sobre Psicologia da Religião, publicadas na revista *Archives de Psychologie*, em dezembro de 1902. Elas foram compiladas no referido livro *Les Principes de la Psychologie Religieuse*, demarcador do campo da Psicologia da Religião e o primeiro título de Flournoy traduzido para o português por Maraldi (2020), sob título de “Princípios da Psicologia da Religião”.

*Espiritismo e Psicologia* (1911), *Espíritos e Médiuns* (1911) e *A Filosofia de William James* (1914). Os títulos indicam o escopo de interesse de Flournoy ao longo de sua carreira, quando também publicou importantes artigos abordando a pesquisa psicológica de temas como as experiências religiosas, os fenômenos mediúnicos, de telepatia, precognição e habilidades subconscientes (ALVARADO *et al.*, 2014; MARALDI *et al.*, 2016).

### *Qual a relevância de Flournoy para Jung e a Psicologia Analítica?*

Flournoy em Genebra e Jung em Zurique, dois suíços que marcaram a história da Psicologia moderna enquanto ciência, deixando fértil herança a ser revisitada (JUNG, 2019). Além de discutirem sobre a Psicanálise, se interessaram pelo ocultismo, a imaginação criativa e as experiências místicas e religiosas, o que motivou a aproximação inicial e os contatos subsequentes entre eles (CIFALI, 2014). Para ambos, a Psicologia não poderia se omitir do estudo de qualquer fenômeno humano (SHAMDASANI, 2005), o que inclui as experiências de mediunidade, visto que podem ser, indistintamente, dotadas de sentido para quem as experiencia e nelas crê. Dessa maneira, a ênfase recaía sobre os efeitos e sentidos da experiência para os sujeitos, não importando, para o psicólogo, a existência, numa acepção metafísica, de um transcendente ou não (PAPADOPOULOS, 2006). Flournoy inspira esta noção epistemológica em Jung, chamada pelo suíço de Genebra de *princípio da exclusão metodológica da transcendência* ou *do transcendente*, postulado em seus estudos de Psicologia da Religião<sup>6</sup> e empregado no caso de Hélène Smith, que, por seu turno, serviu de modelo para a elaboração da tese de doutorado de Jung, também sobre um caso de mediunidade.

---

6 Muito embora Jung tenha seguido este princípio em suas pesquisas e reflexões sobre a mediunidade, em outras experiências religiosas e alegadamente de cunho metafísico, ao abordá-las via psique, não desconsiderou a possibilidade da existência de espíritos e de uma esfera transcendente (JUNG, 1975; 2013e; 2013f).



O vínculo entre Jung e Flournoy durou de 1900 a 1916, havendo dois encontros entre eles: um em Zurique e o outro em Viena. De 1916 a 1920 nada se sabe sobre a relação de ambos, exceto que Flournoy ficou doente e renunciou à docência, até sua morte em 1920 (CIFALI, 2014; OLIVEIRA E SILVA, 2017). Quando se conheceram, Flournoy tinha 46 e Jung 25 anos. Foi a partir da publicação da famosa obra *Das Índias*, em 1900, que Jung tomou contato com o trabalho do suíço de Genebra, escrevendo uma carta, em 1902, “para perguntar a Flournoy se podia traduzir o livro para o alemão. Passaram-se mais de seis meses antes de Flournoy responder dizendo que outro tradutor já se encarregava da tarefa” (BAIR, 2006, p. 99). Nesse livro fica claro que, em sua abordagem, Théodore Flournoy sempre colocou no centro de seus estudos as ideias de imaginação criativa e de memória subliminar, sendo a primeira, para Jung, de essencial importância para o processo de “cura” psíquica, que então convocaria aspectos criativos e mitopoéticos da psique em sua realização, como pode ser observado em *Tipos Psicológicos* (JUNG, 2013a).

No mesmo ano, em 1902, Jung apresentou sua pesquisa de doutoramento em novembro e nela versou sobre as experiências mediúnicas de S.W., na verdade, sua jovem prima materna, Hélène Preiswerk. Neste estudo, denominado *Sobre a psicologia e patologia dos fenômenos chamados ocultos* Jung (2013b), primeiro, “sumariza a pesquisa já existente, citando histórias de casos descritos por (entre outros) Charcot, William James, Théodore Flournoy e Bleuler”, em seguida, argumenta cuidadosamente sobre “a literatura existente a respeito de diversas variações inerentes a estados de consciência alterados” (BAIR, 2006, p. 92). Depois, então, descreve e analisa as sessões mediúnicas em que participou e observou Hélène Preiswerk em transe, considerando também o contexto de vida da médium em suas análises. Naquele momento, sua abordagem era de viés psiquiátrico, pautada por uma postura objetiva e distanciada (MAIN, 2006). Jung entendeu que subjacente às manifestações mediúnicas estariam as personalidades distintas de Hélène Preiswerk, explicadas então pelo fenômeno da dissociação da personalidade (JUNG, 2013a), comum na ciência psicológica e médica da época (ELLENBERGER, 1970; MARALDI, 2014; JUNG, 2019). A noção de dissociabilidade da psique, por seu turno, foi fundamental

para o desenvolvimento de sua teoria dos complexos ideo-afetivos<sup>7</sup> (JUNG, 2012, 2013b, 2013f).

De acordo com Sonu Shamdasani (2015), a pesquisa de Jung:

é testemunha de sua imersão na literatura da psiquiatria e psicologia patológica do período das sessões e em particular mostra a forte impressão em Jung da sua leitura do livro *Das Índias ao Planeta Marte* de Théodore Flournoy (...). Embora pareça que o estudo sobre as sessões (...) foi modelado no livro de Kerner<sup>8</sup>, sua dissertação médica foi claramente modelada no de Flournoy. O trabalho deste último forneceu-lhe a possibilidade de uma abordagem psicológica neutra para os fenômenos, em contraste com sua atitude inicial nitidamente “espiritualista” que foi sucedida por uma rejeição racionalista<sup>9</sup> (p. 295).

Essa abordagem não patologizante, foi repetida em 1906, no caso de Babette Staub, apresentado em *Psicogênese das Doenças Mentais* (JUNG, 2013c), no primeiro capítulo “A psicologia da *dementia praecox*: um ensaio”. Embora Jung tenha caracterizado, em termos psiquiátricos, que Babette sofria de um quadro de “demência paranoide”, ele despatologizou certas atitudes consideradas até o momento como anormais ao analisá-las recorrendo “ao experimento de associações, e fazendo com que produzisse associações para os neologismos que ela mesma produzia. Ele afirmava que ela falava como se estivesse sonhando, e conduziu sua análise da mesma maneira que a análise de um sonho” (SHAMDASANI, 2005, p. 153). Nesse caso, Jung também foi influenciado fortemente pela postura de Flournoy, que se recusou

---

7 Em 1907, ao se ocupar com teste de associação de palavras no estudo dos complexos ideo-afetivos, Jung recebeu no Burghölzli uma sequência de distintos visitantes para conhecer o teste. Entre eles estava Flournoy e seu primo, Edouard Claparède (BAIR, 2006).

8 Justinus Andreas Kerner foi um médico, escritor e poeta alemão, seguidor do movimento romântico. Seu livro *A Vidente de Prevost* serviu de modelo a Jung em suas observações das sessões mediúnicas de Hélène.

9 Para mais detalhes sobre as diferentes posturas, ou fases de Jung, frente a abordagem das experiências religiosas, consultar Main (2006).

a explicar através do conceito de histeria as manifestações mediúnicas descritas em seu *Das Índias*. Assim, Jung transferiu e aplicou o modelo psicogênico de Flournoy com Hélène Smith, desenvolvido no caso de Hélène Preiswerk, também para a demência precoce (SHAMDASANI, 2014). A interpretação dos relatos da Babette Staub foi semelhante à forma como Jung interpretou os romances espiritualistas de Hélène Preiswerk, ou seja, a atividade psíquica consciente de Babette “estava ocupada com a criação de realizações de desejos” (SHAMDASANI, 2005, p. 153) como forma de compensação de privações e experiências deprimentes em seu ambiente familiar. O próprio Jung (2013c) afirmou que “Flournoy indicou as raízes dos complexos nos sonhos da famosa Hélène Smith”, e considerou “o conhecimento acerca desses fenômenos indispensável para a compreensão dos problemas” (p. 165-166), tratados em Babette S.

Especula-se que em função das tensões ocorridas entre Jung e Freud durante a viagem aos Estados Unidos, em 1909, para as conferências na *Clark University*, Flournoy tenha se tornado um interlocutor privilegiado para Jung. Em Clark, Jung encontrou-se em particular, duas vezes, com William James e comparou suas realizações intelectuais às de Freud, e as realizações de ambos às de Théodore Flournoy e “num sentido, achou os dois deficientes” (BAIR, 2006, p. 222) em relação ao terceiro. Assim como James, “Flournoy era uma personalidade culta e distinta” (JUNG, 1975, p. 325), enquanto Freud, apesar de inteligente, tinha pouca instrução. A partir do contato e das visitas ao professor de Genebra, Jung percebia as limitações e distorções de Freud, ao passo que notava como Flournoy via “as coisas com objetividade, como um todo” (BAIR, 2006, p. 278), com abrangência, equilíbrio e amplitude intelectual. Nesse sentido,

Jung achou que Flournoy oferecia um “contrapeso” indispensável e muito necessário a Freud, de cujos “meios depreciadores, aquele farejar do interior da sexualidade” “gostava cada vez menos”. Concedia a Flournoy o crédito de tê-lo ensinado a “contemplação amorosa de um caso” e a “ver as coisas corretamente, (...) como um todo” (BAIR, 2006, p. 222).

No retorno da viagem, Jung começaria a reconsiderar as fantasias de Miss Frank Miller<sup>10</sup>, com as quais já havia tido contato, e pode ser que foi o próprio Flournoy quem provocou em Jung a vontade de analisar o material produzido por ela sob a ótica de sua própria perspectiva. Assim, Jung escreveu, em 1910, *Transformações e Símbolos da Libido*<sup>11</sup>, obra apontada como fundamental para a completa ruptura com Freud. Segundo Shamdasani (2014):

As leituras de Jung sobre religião comparada, mitologia e antropologia deixaram-no com um problema a respeito de como organizar e apresentar seu material. Uma solução chegou na forma de um artigo intitulado “Alguns casos de imaginação criativa subconsciente”, publicado por uma jovem mulher chamada Frank Miller. Professora Americana do Alabama, Miller fora por um breve período aluna de Flournoy. Depois da publicação *Das Índias ao Planeta Marte*, Flournoy fora atacado pelos espíritas [Shamdasani, 1990; 1994]. Para ajudar seu amigo professor, Miller enviou-lhe um relato escrito de suas próprias experiências. Outros poderiam tê-la interpretado de maneira espírita, mas ela demonstrou como elas podiam ser explicadas pela teoria de Flournoy da criptomnésia e da elaboração consciente. Para Jung, porém, o artigo de Miller apresentava um notável exemplo do surgimento das fantasias místicas num indivíduo contemporâneo, e ele teve a ideia de usá-lo como um paradigma: *Transformações e símbolos da libido: Uma contribuição à história desenvolvimental do pensamento* tornou-se um estudo de quinhentas páginas sobre uma mulher com quem ele nunca se encontrara (p. 55-56).

Angular para o pensamento junguiano e seus desdobramentos, o trabalho com o material de Miss Frank Miller revelou o empenho de Jung em mostrar que as forças coletivas mitopoéticas não morreram

---

10 “Frank Miller não era um pseudônimo, como Jung originalmente declarou” (BAIR, 2006, p. 279).

11 Nomeado posteriormente de *Símbolos da Transformação* (JUNG, 2013d).

na Grécia e nem desapareceram com o advento do Iluminismo, já que uma mulher de sua época continuava a revelar mitologemas e uma rica simbologia em suas fantasias<sup>12</sup>. Além disso, por ser um caso do professor Flournoy, uma autoridade e amigo pessoal de William James, também uma referência, Miss Miller conferiu respaldo para Jung se posicionar em seus pressupostos, o que destacadamente incluiu sua noção de uma energia psíquica neutra e não sexual, em oposição ao que defendia Freud (JUNG, 1957, 1975). A ênfase de Jung se desloca de uma abordagem centrada na psicologia pessoal para uma visão coletiva revelada nas fantasias de Miller, produto de seu recente interesse no estudo da mitologia. Jung (1975) declara que muito aprendeu com Flournoy sobre “a maneira de considerar um doente, de penetrar com simpatia em sua história” (p. 325). Tanto para a compreensão adequada das fantasias de Miss Miller, como das mensagens mediúnicas de Héléne Smith, para Flournoy era importante conhecer o sujeito, os detalhes de sua vida psíquica, seu caráter, suas ideias e preocupações.

Outro ponto de influência de Flournoy em Jung configura-se no tema da alquimia, que ganhou grande importância na obra de Jung. Em sucessivas preleções sobre a “história da psicologia e das ciências ocultas”, na Universidade de Genebra, entre 1912-1913 e 1915-1916, Flournoy abordava também sobre alquimia, pois, considerava seu estudo, assim como o da filosofia hermética, da cabala, da astrologia e da magia, decisivos para a história da ciência: “O método para a psicologia se tornar uma ciência era estudar o que não havia sido submetido à ciência. Na genealogia de Flournoy, o ocultismo estava na origem de todas as ciências” (SHAMDASANI, 2014, p. 166) e o estudo de todos estes temas eram dignos de atenção na Psicologia por serem considerados fenômenos humanos. Quando tomou contato com os estudos alquímicos de Flournoy, Jung lia também os escritos de Herbert Silberer,

---

12 “[Jung] acreditava que o estudo dos delírios involuntários era o caminho necessário para o tratamento bem-sucedido de psicoses, e, quando escreveu sobre a srta. Miller, acreditava que ela pertencia a essa categoria. O que ele não sabia então, e parece não ter sabido nunca, é que as fantasias dela eram voluntárias. Jung descreve como ‘fantasias poéticas formadas inconscientemente’, mas a própria srta. Miller as criara a partir de uma imaginação normal, novelística. Ela inventara suas ficções atraentes para apoiar seu amado prof. Flournoy, que estava sob o ataque impiedoso de críticos que zombaram de seu livro anterior” (BAIR, 2006, p. 280).

um psicanalista de Viena, e de Ethan Allen Hitchcock, um general do exército norte-americano. Flournoy e Jung eram estudiosos de alquimia e, do mesmo modo que Silberer, Flournoy propôs uma interpretação psicológica da alquimia, utilizada mais tarde por Jung em sua obra. Embora “[a] familiaridade de Jung com a alquimia remonta às suas leituras preparatórias para *Transformações e símbolos da libido*”, naquela época, Jung considerou a alquimia “algo fora do caminho” e “um tanto tola” (p. 167), embora gostasse dos escritos de Silberer.

Em 1912, Jung animou Flournoy a assistir ao Congresso Internacional de Psicanálise de Munique, no decurso do qual se deu a completa separação com Freud e com o movimento psicanalítico. A presença de Flournoy foi um grande apoio a Jung naquele momento, conforme ele declara:

Nesta época – sobretudo após minha ruptura com Freud – tinha a sensação de ser ainda muito jovem para voar com minhas próprias asas. Era-me necessário um apoio, principalmente o de alguém que me permitisse falar de coração aberto. Encontrei tudo isso em Flournoy e, desse modo, sua influência veio a contrabalançar em mim a de Freud. Podia tratar com ele de todos os problemas científicos que me ocupavam, do sonambulismo, por exemplo, da parapsicologia e da psicologia da religião. Neste domínio não contava, então, com ninguém que compartilhasse de meu interesse. As concepções de Flournoy estavam na linha das minhas próprias especulações e, muitas vezes, serviram-me de estímulo. Dele a concepção da “imaginação criadora”, que suscitou em mim o mais vivo interesse (JUNG, 1975, p. 324).

Para além de apenas uma ideia, a “imaginação criadora” foi substancial para Jung nos anos que se sucederam após o rompimento com Freud e o movimento psicanalítico. Neles, entre 1913 e 1919, ou os “anos de confronto com o inconsciente”, Jung (1975) realizou ativamente uma autoexperimentação criativa ao se relacionar e trabalhar, em estado desperto, e de modo profundamente real, com suas próprias imagens ou fantasias espontâneas. Na atualidade, esse trabalho de Jung com sua imaginação criadora é conhecido como “imaginação ativa”.

Jung efetuou sua experiência katabásica neste período, cujo material proveniente é apontado como crucial para a elaboração de toda sua obra posterior (RESENDE e MARTINEZ, 2020). Ele anotou essas imagens da psique inicialmente em *Os Livros Negros* e, mais tarde, transcreveu-as n' *O Livro Vermelho (Liber Novus)*, ornando-os com imagens (JUNG, 1975, 2017).

Por fim, outra grande contribuição de Flournoy à Psicologia Analítica, embora não explícita nos escritos de Jung, é a noção de teleologia, empregada por Jung em sua pesquisa de doutorado e presente no processo de individuação da personalidade. Em Flournoy, essa ideia é advinda da compreensão de que “além de compensações para as dificuldades cotidianas e existenciais, os sonhos possuíam uma função teleológica, quase como se pressagassem desenvolvimentos futuros” (MARALDI *et al.*, 2016, p. 14).

### *Considerações finais*

Empregar um conhecimento psicológico na pesquisa ou na clínica há de envolver a compreensão de que qualquer conhecimento traz consigo um modelo de leitura da realidade, do homem e do mundo, que, por sua vez, é fruto de uma construção e desenvolvimento históricos, indissociados de um contexto sociocultural e da biografia de quem os cria ou participa desta construção. Em se tratando da obra de C.G. Jung e da Psicologia Analítica hoje, e em suas variações e ramificações pós-junguianas, é imprescindível ter consciência sobre as marcas e os episódios históricos envolvidos em suas origens e desenvolvimentos, para que então possamos compreender melhor os aspectos teóricos, metodológicos e epistemológicos do fazer do campo junguiano. Lançar esse olhar parece-nos importante para o empreendimento de debates, reflexões, críticas e possíveis revisões deste campo, como também de outros campos em que Jung impactou na constituição, por exemplo, a Psicologia da Religião.

O estudo da obra de Flournoy na história da Psicologia Geral e Analítica merece, certamente, mais atenção. Uma análise mais pormenorizada que este capítulo pode ainda ser feita, considerando-se, em especificidade, não só as próprias origens das ideias de Flournoy e as

influências que recebeu, como também análises aprofundadas dos pontos que elencamos ao longo do texto. Jung, de modo comum, é visto de forma freudocentrada, e mesmo que esse preconceito não seja sustentado, autores tidos como periféricos, como o caso do professor de Genebra, não são considerados em sua complexidade. Reflexo disso, no Brasil, é não haver traduções da maioria de seus livros. Felizmente, no campo junguiano, há um importante trabalho historiográfico, empreendido por Sonu Shamdasani, que resgatou muito das influências de Théodore Flournoy em Jung e do qual podemos nos beneficiar. Esperamos, assim, ter tornado evidente a importância pessoal e profissional do suíço de Genebra para o suíço de Zurique e a Psicologia Analítica.



## Referências

ALVARADO, Carlos; MACHADO, Fátima Regina; ZANGARI, Welligton; ZINGRONE, Nancy. Perspectivas históricas da influência da mediunidade na construção de ideias psicológicas e psiquiátricas. *Revista de Psiquiatria Clínica*, v. 34, n. 1, p. 42-53, 2007.

ALVARADO, Carlos; MARALDI, Everton; MACHADO, Fátima Regina; ZANGARI, Welligton. Théodore Flournoy's Contributions to Psychical Research. *Journal of the Society for Psychical Research*, v. 78, n. 916, p. 149-168, 2014.

BAIR, Deirdre. *Jung: uma biografia*. Vol. 1. São Paulo: Globo, 2006.

BRANDT, Pierre-Yves. Berguer, Rochedieu: Flournoy's legacy in the Genevan School of the Psychology of Religion. *Archive for Psychology of Religion*, v. 35, n. 1, p. 31-46, 2013.

CIFALI, Mireille. Rencontres de Carl Gustav Jung avec Théodore Flournoy: de l'occulte à la psychose. *Le Coq-Héron*, v. 218, n. 3, p. 72-80, 2014.

CLAPARÈDE, Édouard. Théodore Flournoy: sa vie et son oeuvre. *Archives de Psychologie*, v. 18, p. 1-125, 1921.

ELLENBERGER, Henri. *The Discovery of the Unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*. New York: Basic Books, 1970.

FLOURNOY, Théodore. *From India to the Planet Mars: a study of a case of somnambulism with glossolalia*. London: Forgotten Books, 1900.

JUNG, Carl Gustav. *Entrevista – Carl Gustav Jung/agosto de 1957*. Legendado em português. (original de 1957). Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=2&v=c6VpU5FfqT0&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?time_continue=2&v=c6VpU5FfqT0&feature=emb_logo) (Acesso em: 20 de agosto de 2020).

JUNG, Carl Gustav. *Memórias, Sonhos, Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

JUNG, Carl Gustav. *Estudos Experimentais*. Petrópolis: Vozes, 2012.

JUNG, Carl Gustav. *Tipos Psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2013a.

JUNG, Carl Gustav. *Estudos Psiquiátricos*. Petrópolis: Vozes, 2013b.

JUNG, Carl Gustav. *Psicogênese das Doenças Mentais*. Petrópolis: Vozes, 2013c.

JUNG, Carl Gustav. *Símbolos da Transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia*. Petrópolis: Vozes, 2013d.

JUNG, Carl Gustav. *A Vida Simbólica: escritos diversos*. Petrópolis: Vozes, 2013e.

JUNG, Carl Gustav. *A Natureza da Psique*. Petrópolis: Vozes, 2013f.

JUNG, Carl Gustav. *O Livro Vermelho: Liber Novus*. Petrópolis: Vozes, 2017.

JUNG, Carl Gustav. *History of Modern Psychology: lectures delivered at ETH Zurich, volume 1, 1933-1934*. New Jersey: Princeton University Press, 2019.

MAIN, Roderick. Religion. In: PAPADOPOULOS, Renos (Ed.). *The Handbook of Jungian Psychology: theory, practice and applications*. New York: Routledge, 2006. p. 296-323.

MARALDI, Everton. *Dissociação, Crença e Identidade: uma perspectiva psicossocial*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014.

MARALDI, Everton; ALVARADO, Carlos; ZANGARI, Welligton; MACHADO, Fátima Regina. *Dissociação, crença e criatividade: uma introdução ao pensamento de Théodore Flournoy. Memorandum*, v. 30, 2016.

MARALDI, Everton. *Princípios de Psicologia da Religião: as contribuições de Théodore Flournoy e outros pais fundadores*. Osasco: Ramalho Edições Acadêmicas, 2020.

MARTINEZ, Mateus Donia. *Dissociação e Mediun(idade) na infância: um estudo exploratório a partir da perspectiva psicossocial*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2020.

OLIVEIRA E SILVA, A. *Theodore Flournoy e C.G. Jung: entre Viena e Zurique/Genebra*. Texto elaborado para comunicação pelo autor em um evento. 2017.

PAPADOPOULOS, Renos. Jung's epistemology and methodology. In: PAPADOPOULOS, Renos (Ed.). *The Handbook of Jungian Psychology: theory, practice and applications*. New York: Routledge, 2006. p. 7-53.

RESENDE, Pedro Henrique Costa; MARTINEZ, Mateus Donia. A Katábasis de C.G. Jung: dos mitos antigos às experiências visionárias modernas. *Junguiana*, v. 38, n. 1, p. 73-86, 2020.

SHAMDASANI, Sonu. *Jung e a Construção da Psicologia Moderna: o sonho de uma ciência*. São Paulo: Ideias & Letras, 2005.

SHAMDASANI, Sonu. C.G. *Jung: uma biografia em livros*. Petrópolis: Vozes, 2014.

SHAMDASANI, Sonu. 'S. W.' and C.G. Jung: mediumship, psychiatry and serial exemplarity. *History of Psychiatry*, v. 26, n. 3, p. 288-302, 2015.

# Sobre os Autores

## *Adelmo José da Silva*

Pós-doutorado em Filosofia Política pela Universidad de Granada (UGR/Espanha) (2014). Doutorado em Filosofia Política pela Universidade Gama Filho (UGF) (2001). Mestrado em Filosofia Política (UGF) (1992). Especialização em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) (1987). Licenciatura Plena em Filosofia (UFJF) (1985). Curso de Teologia pelo Seminário Arquidiocesano de Juiz de Fora (1985). Integrante e pesquisador no GT Filosofia Francesa Contemporânea e Filosofia da História e Modernidade, da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). Integrante do Banco de Avaliadores (Basis) do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, do Ministério da Educação (INEP/MEC). Integrante efetivo do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira (IFLB), com sede em Lisboa, Portugal. Professor Titular da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Integrante do quadro de professores permanentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFSJ).

Contato: adelmojs@ufsj.edu.br

## *Ana Raquel Mattoso Chagas Martins*

Mestranda em Saúde Pública pela Escola Nacional de Saúde Pública, da Fundação Oswaldo Cruz (ENSP/FIOCRUZ). Graduada em Psicologia pelos Institutos Superiores de Ensino do Centro Educacional Nossa Senhora Auxiliadora, Campos dos Goytazes/RJ (Isecensa) (2019).

Contato: armcm2308@gmail.com

## *Bruno de Oliveira S. Portela*

Doutorando em Psicologia (UFJF). Mestre em Ciência da Religião (UFJF) (2013). Especialista em Psicologia Junguiana pelo Instituto Junguiano do

Rio de Janeiro (IJRJ), vinculado a International Association for Analytical Psychology (IAAP) (2011). Graduado em Psicologia pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES-JF, atual UniAcademia) (2009). Integrante do GT Epistemologia e Interfaces da Psicologia Analítica, da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP). Integrante do Grupo Caminhos Junguianos (UFSJ). Professor de Psicologia do Centro Universitário UNIFAMINAS, Muriaé/MG.  
Contato: brunopsi\_oliveira@outlook.com

### *Cláudio Márcio do Carmo*

Pós-doutorado em Linguística Aplicada pela Universidade da Geórgia (UGA/USA) (2018). Pós-doutorado em Antropologia pela Universidade de São Paulo (USP) (2012). Doutor Linguística Aplicada pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) (2005). Mestre em Linguística (UFMG) (2001). Graduado em Letras (UFSJ) (1999). Professor Associado (UFSJ). Professor do Programa de Pós-Graduação em Letras (UFSJ). Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).  
Contato: claudius@ufsj.edu.br

### *Cristiane Souza de Oliveira*

Mestre em Artes pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) (2018). Graduada em Artes Visuais (UERJ) (2010). Atriz pela Escola de Teatro Martins Penna (1997). Professora de Artes Visuais na Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro.  
Contato: cristianeartes@yahoo.com.br

### *Daniel Wiler Dias*

Pós-graduando em Neuropsicologia pela Universidade Cândido Mendes do Rio de Janeiro (UCAM). Graduado em Psicologia (UFSJ) (2018). Psicólogo clínico na Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais (APAE), de Tiradentes/MG.  
Contato: danielwdias2@gmail.com

### *Dilip Loundo*

Pós-doutorado pela Karnataka Sanskrit University (KSU/Índia) (2019). Pós-doutorado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) (1994). Doutor em Filosofia Indiana pela University of Mumbai (UB/Índia). Foi Professor Visitante (Shivdasani Fellow) do Oxford Centre for Hindu Studies da Universidade de Oxford (Reino Unido). Professor do Departamento de Ciência da Religião (UFJF). Coordenador do Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI-CNPq), do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (UFJF).

Contato: loundo@hotmail.com

### *Douglas Kawaguchi*

Doutorando em Psicologia Social (USP). Mestre em Psicologia Experimental (USP) (2017). Graduado em Psicologia (USP) (2020). Professor de Psicologia da Universidade Cruzeiro do Sul (Unicsul). Integrante do Laboratório de Estudos Psicossociais: crença, subjetividade, cultura & saúde (InterPsi/USP).

Contato: douglaskawaguchi@gmail.com

### *Euclides de Freitas Couto*

Pós-doutorado em História Comparada (UFRJ), com estágio na Universitat Ramon Llull, Barcelona (URL/Espanha) (2018). Doutor em História (UFMG) (2009). Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas) (2003). Graduado em História (PUC-Minas). Graduado em Educação Física pelo Claretiano Centro Universitário (CEUCLAR/SP). Professor do Programa de Mestrado em História (UFSJ). Professor do Departamento de Ciências Sociais (UFSJ).

Contato: euclides@ufsj.edu.br

### *Everton de Oliveira Maraldi*

Pós-doutorado em Psicologia Social (USP) (2018). Doutor em Psicologia Social (USP) (2014). Mestre em Psicologia Social (USP) (2011). Professor

do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Integrante do GT Psicologia e Religião (ANPEPP). Integrante eleito do Conselho Administrativo da Parapsychological Association nos Estados Unidos.  
Contato: everton.nom@gmail.com

### *Isabele Santos Eleotério*

Doutora em Psicologia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) (2018). Mestre em Psicologia (UFES) (2000). Especialização em Teoria e Prática Junguiana pela Universidade Veiga de Almeida (UVA) (2009). Graduada em Psicologia (UFES) (1997). Graduada em Comunicação Social/Jornalismo (UFES) (1990). Professora de Psicologia do Centro Universitário UNESC, Colatina/ES. Professora da Faculdade Multivix, Vitória/ES.  
Contato: isabele\_se@yahoo.com.br

### *Glória Maria Ferreira Ribeiro*

Pós-doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Pós-doutorado em Filosofia (UFRJ) (2016). Doutora em Filosofia (UFRJ) (1999). Mestre em Filosofia (UFRJ) (1991). Graduada em Filosofia (UFRJ) (1987). Professora titular do Departamento de Filosofia e Métodos (UFSJ).  
Contato: gloriaribeiro@ufsj.edu.br

### *Gustavo Pontelo Santos*

Mestrando em Psicologia (UFSJ). Graduado em Psicologia (UFSJ) (2018). Integrante do Grupo Caminhos Junguianos (UFSJ).  
Contato: gpontelosantos@hotmail.com

### *José Davi de Almeida Lira*

Graduado em Psicologia na Universidade Federal do Ceará (UFC) (2021). Integra do eixo de Psicologia Analítica no PET-Psicologia (UFC).

Integrante da Liga Estudantil de Psicologia Analítica (@ligajung). Integrante do Grupo Caminhos Junguianos (UFSJ).

Contato: davilira98@gmail.com

### *Larissa Kouzmin-Korovaeff*

Mestre em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) (2020). Especialista em *Publisher Managment: O Negócio do Livro* pela Fundação Getúlio Vargas (FGV) (2012). Graduada em *Design* Gráfico pela Universidade Estácio de Sá (Unesa) (2011). Integrante da Diretoria da Liga Brasileira de Editores Independentes/Libre. Sócia-fundadora e diretora da Semente Editorial. Contato: lara@sementeeditorial.com.br

### *Mariana Bonomo*

Doutora em Psicologia (UFES) (2010). Graduada em Psicologia (UFES) (2004). Professora de Psicologia (UFES). Professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia (UFES). Integrante do GT Memória, Identidade e Representações Sociais (ANPEPP).

Contato: marianadalbo@gmail.com

### *Mateus Donia Martinez*

Doutorando em Psicologia Social (USP). Mestre em Psicologia Social (USP) (2020). Especialização em Religiosidade e Espiritualidade na Prática Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS) (2018). Graduado em Psicologia (PUC-SP) (2014). Integrante do Laboratório de Estudos Psicossociais: crença, subjetividade, cultura & saúde (InterPsi/USP). Integrante do Grupo de Pesquisa em Experiência Religiosa e Estados Alterados de Consciência (GEALTER/PUC-SP). Integrante do GT Epistemologia e Interfaces da Psicologia Analítica (ANPEPP).

Contato: mdmartinez@usp.br



### *Milena Cruz Raposo*

Graduada em Psicologia na Universidade Federal do Ceará (UFC) (2021). Integrante do eixo de Psicologia Analítica no PET-Psicologia (UFC). Integrante da Liga Estudantil de Psicologia Analítica (@ligajung). Integrante do Grupo Caminhos Junguianos (UFSJ).

Contato: micr.98@gmail.com

### *Murilo de Almeida Campista Sousa*

Graduado em Psicologia (CES-JF, atual UniAcademia) (2019).

Contato: muriloecampista@gmail.com

### *Pablo do Vale*

Doutorando em Psicologia (UFJF). Mestre em Psicologia (UFSJ) (2018). Graduado em Psicologia (UFSJ) (2015). Integrante do GT Epistemologia e Interfaces da Psicologia Analítica (ANPEPP). Integrante do Grupo Caminhos Junguianos (UFSJ).

Contato: psipablodovale@gmail.com

### *Patrick Wagner de Azevedo*

Doutor em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) (2018). Mestre em Cognição e Linguagem pela Universidade Estadual do Norte Fluminense, Darcy Ribeiro (UENF) (2004). Especialização em Psicologia Existencial (ISECENSA) (2008). Professor de Psicologia e de Filosofia (ISECENSA). Analista Judiciário do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro.

Contato: patrickwagnerdeazevedo@gmail.com

### *Paulo Ferreira Bonfatti*

Doutor em Psicologia Clínica (PUC-Rio) (2007). Mestre em Ciência da Religião (UFJF) (1998). Especialista em Psicologia Junguiana (IJRJ) (2001). Professor de Psicologia (UniAcademia). Integrante do GT

Epistemologia e Interfaces da Psicologia Analítica (ANPEPP). Prêmio Jabuti de Literatura Brasileira (2001).

Contato: paulobonfatti@hotmail.com

### *Pedro Henrique Costa de Resende*

Doutor em Psicologia (UFJF) (2020). Mestre em Psicologia (UFSJ) (2016). Graduado em Psicologia (UFSJ) (2013). Graduado em Filosofia (UFSJ) (2006). Integrante do Núcleo de Pesquisa em Espiritualidade e Saúde (NUPES/UFJF).

Contato: pedrohenriresende@icloud.com

### *Pedro Teixeira Carvalho*

Doutorando em Psicologia Social (USP). Graduado em Psicologia (USP) (2016).

Contato: pedro.teixeira.carvalho@usp.br

### *Rafael de Santis Bastos dos Reis*

Mestre em Psicologia Social (USP) (2019). Especialização em Psicologia Analítica pela Universidade Metropolitana de Santos (UNIMES) (2019). Graduado em Psicologia (UFSJ).

Contato: rafasreis@uol.com.br

### *Teresinha V. Zimbrão da Silva*

Pós-doutorado em Ciência da Religião (UFJF) e Psicologia (UFSJ) (2017). Pós-doutorado em Literatura (PUC-Rio) (2007). Doutora em Literatura pela University of Newcastle Upon Tyne (NCL/Inglaterra) (1994). Especialização em Psicologia Junguiana pelo (IBMR-RJ) (2006). Professora Titular (UFJF). Professora do Programa de Pós-Graduação em Letras (UFJF). Integrante do GT Epistemologia e Interfaces da Psicologia Analítica (ANPEPP). Integrante do Grupo Caminhos Junguianos (UFSJ).

Contato: teresinha.zimbrao@gmail.com

### *Tiago Pilotto Rodrigues Alves*

Mestrando em Psicologia Social (USP). Graduado em Psicologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2016).

Contato: tiago.pilott22@gmail.com

### *Wagner de Menezes Vaz*

Doutorando em Psicologia (UFJF). Mestre em Psicologia (UFRRJ) (2013). Psicólogo Voluntário da Cruz Vermelha Brasileira/RJ.

Contato: wagner.vaz@gmail.com

### *Wellington Zangari*

Pós-doutorado em Psicologia Social (USP) (2006). Doutor em Psicologia (USP) (2003). Mestre em Ciências da Religião (PUC-SP) (1996). Graduado em Psicologia pela Universidade Paulista (UNIP) (1986). Co-coordenador do Laboratório Laboratório de Estudos Psicossociais: Crença, Subjetividade Cultura & Saúde (InterPsi/USP). Integrante do Laboratório de Psicologia Social da Religião (USP). Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social (USP). Integrante do GT Psicologia e Religião (ANPEPP).

Contato: w.z@usp.br



Este livro composto em ITC Stone Sans, foi produzido pela  
Mosaico Design Gráfico no ano de 2021.



**NEPIS**  
Núcleo de Estudo, Pesquisa e Intervenção em Saúde

ISBN 978-65-996542-0-6



9 786599 654206