

**Carlos Augusto Serbena**  
organizador

**Diálogos da**  
**psicologia analítica**  
**na pesquisa**

*Editora*  
UFPR

**Diálogos da**  
**psicologia analítica**  
**na pesquisa**



**Reitor**

Ricardo Marcelo Fonseca

**Vice-Reitora**

Graciela Inês Bolzón de Muniz

**Pró-Reitor de Extensão e Cultura**

Leandro Franklin Gorsdorf

**Diretor da Editora UFPR**

Rodrigo Tadeu Gonçalves

**Vice-Diretor da Editora UFPR**

Alexandre Nodari

**Conselho Editorial que Aprovou Este Livro**

Allan Valenza da Silveira

Angela Couto Machado Fonseca

Cristina Gonçalves Mendonça

Eleusis Ronconi de Nazareno

Fabrcio Schwanz da Silva

Fernando Cerisara Gil

Kádima Nayara Teixeira

Margarete Casagrande Lass Erbe

**Carlos Augusto Serbena**  
organizador

**Diálogos da**  
**psicologia analítica**  
**na pesquisa**

*Editora*  
UFPR

© Carlos Augusto Serbena (org.)

# **Diálogos da psicologia analítica na pesquisa**

## **Coordenação editorial**

Rachel Cristina Pavim

## **Revisão**

Alan Santiago Norões Queiroz

## **Revisão final**

Dos autores

## **Projeto gráfico, capa e editoração eletrônica**

Rachel Cristina Pavim

## **Foto da capa**

Marianne Bos on Unsplash

Série Pesquisa, n. 379

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. SISTEMA DE BIBLIOTECAS.  
BIBLIOTECA CENTRAL – COORDENAÇÃO DE PROCESSOS TÉCNICOS.

---

D536

Diálogos da psicologia analítica na pesquisa / Carlos Augusto Serbena  
(organizador). – Dados eletrônicos. – Curitiba: Ed. UFPR, 2020.  
1 arquivo [218 p.]: il. – (Pesquisa; n.379)

e-ISBN 978-65-87448-15-2

Vários autores

Inclui referências

1. Psicologia junguiana. I. Serbena, Carlos Augusto, 1968- (org.).  
II. Série

CDD 150.1954

CDU 159.9

---

Bibliotecária: Andrea Carolina Grohs CRB 9/1.384

ISBN (Digital) 978-65-87448-15-2

Ref. 1001

**Direitos desta edição reservados à**

**Editadora UFPR**

Rua Ubaldino do Amaral, 321 – Alto da Glória

80060-195 – Curitiba – Paraná – Brasil

[www.editora.ufpr.br](http://www.editora.ufpr.br)

[editora@ufpr.br](mailto:editora@ufpr.br)

**2020**



Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias

---

# Introdução

**A** psicologia analítica está presente em muitas instituições de ensino superior, principalmente na formação de profissionais de psicologia, e se constitui em uma das abordagens teóricas mais citadas pelos psicólogos quando indagados a respeito da teoria que fundamenta sua prática. O campo junguiano ultrapassa a graduação em psicologia, incluindo as instituições formadoras de analistas junguianos, a pós-graduação *lato sensu* (especialização) e o estudo autônomo de profissionais dedicados. Isso gera uma produção teórica de enfoque eminentemente clínico, sobretudo em livros. De forma complementar, nos últimos anos, houve um incremento na presença da disciplina na pós-graduação *stricto sensu* (mestrado e doutorado); entretanto, há pouco diálogo entre as produções acadêmica e geral do campo junguiano, mas observam-se profícuos trabalhos e pensamentos de colegas, docentes e pesquisadores.

Muitas dessas produções não versam exatamente sobre Jung, mas analisam e refletem temas a partir do pensamento do autor. Assim, temos diversas aplicações e desdobramentos da área, expondo novos desenvolvimentos, relatos de pesquisa, reflexões ou análises junguianas sobre temas contemporâneos, quadros psicológicos ou determinados comportamentos.

O pensamento junguiano desenvolveu-se ou foi elaborado a partir dos elementos e do conhecimento de história, antropologia, sociologia e mitologia. Normalmente, ao se falar de Jung, vêm à mente ingredientes do passado, em especial se pensarmos na ideia de arquétipos e inconsciente coletivo. Dessa forma, quando elaboramos algum aspecto da teoria, utilizamos de preferência os mitos, a alquimia, a história, isto é, os aspectos sociais ou coletivos do passado, e articulamos com

componentes do presente, que são dados clínicos e individuais, tais como sonhos, comportamentos e sentimentos manifestos na terapia. Muitas vezes esquecemos que arquétipos, mitos e complexos atuam de forma coletiva no presente, na sociedade contemporânea, e lembramos pouco que a psicologia analítica, e particularmente Jung, também pensou de acordo com o seu tempo, cultura e as questões da época — por exemplo, seus escritos sobre os discos voadores e a sociedade europeia antes da Primeira Guerra Mundial.

No sentido de pensar nosso tempo a partir da teoria de C. G. Jung, este livro se inicia refletindo sobre a interdisciplinaridade do campo, dialogando com um recorte de sua produção acadêmica no Brasil que se desenvolve em relação ou a partir dele. Segue mostrando como os conceitos junguianos podem ampliar a compreensão de uma obra literária, das figuras do feminino e das imagens da *anima*, ao analisar a obra *Hilda Furacão*. Na sequência, o terceiro capítulo avalia a gênese e o desenvolvimento da imagem de Deus na criança, por meio de uma pesquisa empírica e qualitativa com trabalhos dos pequenos, trazendo resultados e reflexões que questionam a teoria e a própria educação contemporânea.

Já o quarto capítulo ressalta uma ligação entre a teoria e a prática clínica, esmiuçando uma temática pouco tratada (os grupos) e articulando com a abordagem e o trabalho com sonhos. O capítulo o descreve por meio de grupos vivenciais com estudantes de graduação e expõe a teoria, os temas e as imagens oníricas dos participantes. O texto seguinte apresenta a possibilidade de compreensão da dinâmica psíquica em pacientes hospitalizados. Realiza uma reflexão simbólica sobre quem enfrenta transplante de células-tronco hematopoiéticas (TCTH), associando a trajetória deles com a jornada do herói e indicando como a composição arquetípica se adapta a cada contexto.

Próximo a esse âmbito hospitalar e ampliando o entendimento por meio da tipologia junguiana, empreende-se uma análise tipológica de uma paciente que sofreu cirurgia bariátrica. Essa reflexão é continuada confrontando as imagens arquetípicas em Jung com a história da imaginação e a filosofia da imagem, evidenciando uma perspectiva histórico-arquetípica da imagem. Assim, explicitando a mudança do regime estésico para um estético, aprofundam-se as considerações sobre

a epistemologia e a função da imagem no pensamento junguiano. Complementando, o capítulo seguinte aborda o mesmo assunto em contexto contemporâneo (os jogos *online* no ciberespaço virtual), explorando as potencialidades no desenvolvimento psíquico. Para isso, descreve a pesquisa realizada com jogadores, debatendo a temática do herói e a circulação da energia psíquica entre a história do jogo, a psique do jogador e o personagem heroico construído por ele.

A avaliação sobre o desdobramento contemporâneo da teoria junguiana é realizada no capítulo seguinte acercando-se de um conceito central na teoria: a temática dos papéis e as imagens de masculino e feminino, de *anima* e *animus*. Há um diálogo entre a teoria e a prática por meio de uma pesquisa qualitativa com mulheres praticantes de *kung fu* em espaço tradicional e predominantemente masculino. Indagou-se sobre o significado que a prática teria para elas e sobre as implicações para a sua subjetividade. O trabalho revela a lacuna na compreensão delas a partir da dicotomia tradicional entre *anima* e *animus* e indica a repercussão dessa relação e da imagem do *Self*, emergindo daí a imagem arquetípica da alteridade e apontando a configuração arquetípica *anima/animus* com melhor correspondência a essa dinâmica psíquica.

A prática clínica é retratada no último capítulo, no qual são identificados aspectos, conceitos e temas que possibilitam a constituição do raciocínio clínico na psicologia analítica, considerando-se que a ação clínica é um processo dialético entre a prática e a teoria — sendo que esta permite aprofundar a compreensão e a identificação de processos e estados da psique e orientar a prática clínica. Assim, são abordados no pensamento junguiano, com foco na construção do pensamento clínico, as concepções de psique, desenvolvimento humano, saúde, doença, intervenção clínica e cura.

A elaboração teórica da psicologia analítica e de Jung fornece importantes e valiosas ferramentas para pensar e apreender não apenas o indivíduo ou a influência do passado no psiquismo do sujeito, mas também a sociedade atual e a cultura contemporânea. Dessa forma, a disciplina pensa o seu tempo e o sujeito imerso dentro dele; reconhece que os mitos e os arquétipos se inserem e estão entre nós e em nosso meio, que o movimento e a dinâmica dos símbolos mexem em mais

que apenas um indivíduo, movem uma coletividade e possuem fluxos, direção e sentidos. Estes não são determinados pelo passado, mas possibilitados por ele. A história ancestral nos mobiliza, nos projeta, nos modifica e permite a nós, sujeitos, constituirmos a nós mesmos. Isto é, nos diferenciar e realizar a individuação. Portanto, ela não nos determina ou nos define. Se Jung fosse vivo, arrisco dizer que ele pensaria e escreveria sobre o mundo no qual as pessoas vivem, utilizaria como exemplo os filmes, as novelas e as séries a que elas assistem. E não para exemplificar a psicologia analítica na vida das pessoas, mas para perceber a psique coletiva atual e suas transformações, interpretar a objetivação dos complexos e dos arquétipos no mundo contemporâneo. Isso implica afirmar que a psique atual não é exatamente a mesma do século (ou do milênio) passado — possui obviamente as mesmas questões fundamentais e arquetípicas, pois somos humanos, sem dúvida —, mas se modificou, desdobrou-se no tempo, no espaço, na cultura e nas histórias pessoais.

Pensar o mundo de hoje não é simplesmente atualizar Jung ou a psicologia analítica, mas desdobrá-la, colocá-la em movimento, deixar que nos leve e que dela emergam transformações em nós mesmos e nela própria. É o que pretende esta obra, que se coloca a todos os interessados nas reverberações do pensamento junguiano em direção a uma psicologia complexa, que procura a compreensão do humano, de seu mundo simbólico e de sua integralidade.

Carlos Augusto Serbena

---

# Sumário

- 1** | Interdisciplinaridade da psicologia analítica e sua produção acadêmica / 11
- 2** | Aparições da *anima*: algumas faces de Hilda Furacão / 39
- 3** | Caso Sra. "B" — Uma compreensão tipológica do ato alimentar em paciente bariátrica / 55
- 4** | Gênese e desenvolvimento da espiritualidade e da imagem de Deus na criança / 73
- 5** | Grupos vivenciais de sonhos com estudantes de psicologia: uma perspectiva acerca do momento de entrada na faculdade / 97
- 6** | Jornada do herói no processo de individuação e do transplante de células-tronco hematopoiéticas / 111
- 7** | O domínio da visualidade histórico-arquetípica em Jung: enfrentamentos com a filosofia da imagem / 131
- 8** | Jogos *online*: dinâmicas psíquicas na relação jogador-herói e os potenciais de desenvolvimento pessoal / 153
- 9** | O *kung fu* como mediador simbólico no processo de transcendência feminina / 177
- 10** | Apontamentos sobre o pensamento clínico em psicologia analítica / 197  
Sobre os autores / 213



# 1

---

## Interdisciplinaridade da psicologia analítica e sua produção acadêmica

Natalia Farias Baleroni Schwartz  
Carlos Augusto Serbena

O processo de individuação, segundo a psicologia analítica, é algo particular, específico, e requer um profundo envolvimento pessoal — implicando uma mudança qualitativa na pessoa e o estabelecimento de um diálogo construtivo com o *Self* e o inconsciente. Essas características de individualidade, qualidade e especificidade entram em desacordo com o conceito de uma ciência mecanicista, racionalizada, empírica e positiva. De certa forma, a tensão entre uma ciência mecanicista e empírica e um saber junguiano da psique dificultaram a inserção do pensamento de C. G. Jung na academia. O próprio autor não envidou esforços para essa inserção, e o foco foi dado na formação pessoal dos analistas. Entretanto, com o desdobramento do saber, o conceito de ciência foi se modificando; e, especialmente na área das humanidades, o pensamento junguiano foi se introduzindo. Atualmente, no Brasil, está presente nos cursos de graduação, mas não se reflete nas produções acadêmicas e na pós-graduação. Existem reflexões sobre essa situação, mas faltam dados concretos. Assim, para embasar este trabalho, foi realizado um mapeamento dos artigos científicos sobre psicologia analítica no país entre os anos de 1981 e 2013, utilizando-se como palavras-chave, em bases de dados, conceitos da disciplina. Constatou-se que a produção acadêmica no assunto é pequena em relação à psicologia como um todo e que, consoante com a pluralidade da psique, a psicologia analítica

tem caráter interdisciplinar, dialogando com diversos setores, tais como educação, letras, artes, teologia, saúde, que possuem uma abordagem qualitativa. O campo se mostra incipiente na produção acadêmica até mesmo em comparação com a psicanálise, que tem até programas de pós-graduação específicos.

Em termos históricos, é interessante observar que, quando conheceu Freud, Jung era psiquiatra com posição acadêmica, tinha produção científica reconhecida (o teste de associação de palavras) e lecionava na Escola Técnica de Zurique. Ao desenvolver sua abordagem, afastou-se da psicanálise e, progressivamente, da academia. De forma contraditória, à medida que a psicologia analítica se retira do ambiente acadêmico, a psicanálise o penetra e torna-se influente em diversos campos do saber.

A pouca presença da psicologia analítica no meio acadêmico levou um proeminente autor junguiano como Adams (2006, p. 296) a afirmar: "It is inaccurate to say that academics and other makers of the modern mind have little interest in Jungian psychology. They have no interest in it: zero". Talvez de forma não tão radical, a quase ausência junguiana nos círculos acadêmicos é também corroborada por Samuels (1998) e Giegerich (2004).

Isso contrasta com o relato feito de forma crítica pelo filósofo e pensador social de base marxista e lacaniana Slavoj Žižek (2002), que conta em artigo de jornal: "Nas últimas décadas, a psicanálise foi a grande perdedora para a enxurrada da psiquiatria farmacológica e cognitivo-behaviorista. Enquanto isso, a teoria junguiana continuou firme e até ampliou sua hegemonia no campo da ideologia popular". Ele, entre outros pensadores e acadêmicos, parte de uma concepção equivocada do pensamento junguiano: acredita que Jung, frente aos dilemas da modernidade, procura um retorno ao pensamento pré-moderno ou medieval, desconsidera o contexto histórico e, dessa forma, reduz tudo ao psíquico. Nesse sentido, não estar presente na academia é devido à própria fraqueza, enquanto sua hegemonia na cultura popular deriva do fato de que "Jung promete a reconciliação entre a ciência e a espiritualidade gnóstica, oferecendo uma espiritualidade fundamentada diretamente na pesquisa científica" (ŽIŽEK, 2002, p. 14).

Obviamente, essas considerações são facilmente rebatidas a partir da própria obra junguiana — e nem existem para aqueles que compreendem ou estudam Jung de maneira não superficial. Assim, apesar de esse fato não ser um problema, Žižek mostra uma percepção acadêmica equivocada do pensamento junguiano e evidencia sua transformação ou deformação em ideologia popular de autoajuda, justificativas pretensamente científicas do senso comum e práticas esotéricas. Essas duas questões, a percepção equivocada e a ideologia popular, decorrem, segundo nosso ponto de vista atual, do pensamento junguiano na busca das fronteiras e da dinâmica de seu campo.

Em relação a Jung, Hillman (1988) o classifica adequadamente como “herege” quando diz que ele não busca o normal, mas o anormal, o incomum, acrescentando que a dedicação do autor ao

estranho recolheu e iluminou fenômenos inusuais um atrás do outro: misticismo tibetano muito antes dos vagabundos do dharma; zen muito antes de Alan Watts; a sabedoria *trickster* dos índios americanos antes de Castañeda e Rothenberg; alquimia, parapsicologia e astrologia antes de estas serem absorvidas pelos viajantes da Nova Era; a psique da física teórica muito antes de Capra; *I Ching* antes dos biscoitinhos da sorte; a ressurreição do feminino antes das feministas; a natureza da consciência africana antes de Van der Post; o colapso do Cristianismo coletivo antes das filosofias do Deus-está-morto e da teologia do pós-holocausto (HILLMAN, 1988, p. 9).

A dinâmica do campo junguiano não necessita da academia e da universidade para a formação e a renovação de seus quadros e pensadores, pois se encontra organizada em um amplo movimento internacional de associações e institutos. A produção de livros e artigos é realizada e consumida dentro da própria comunidade e possui uma orientação clínica. Se por um lado mostra a força e o potencial desse pensamento, por outro tende a criar uma comunidade autorreferente e a afastar a interlocução com outros saberes, não se apropriando de seus avanços. Não se pode esquecer que a ciência tradicional ou positivista, majoritária na academia, não corresponde ao modelo da psique no pensamento junguiano. Entretanto, se considerarmos que a universidade na sociedade contemporânea é um centro de produção e difusão de diversos conhecimentos, supõe-se que, decorrente desse

afastamento, haja uma perda considerável tanto no pensamento junguiano quanto na academia.

Por óbvio, autores como Hillman (1988), Tacey (2007), Samuels (1998) e Giegerich (2004) falam a partir do contexto acadêmico de seus países, notadamente de fala inglesa; talvez, a relação entre os junguianos e a universidade seja diferente em conjuntura diversa. Outra questão se refere ao fato de a discussão se apoiar na ampla experiência e na vivência pessoal e institucional dos autores e, desse modo, refletir posições particulares.

A consolidação de um campo de pesquisa e de uma disciplina ou campo do saber implica a definição clara de um objeto de estudo, um corpo conceitual, procedimentos de coleta e análise de dados. Tudo isso é oriundo de um consenso de uma determinada comunidade do saber ou científica e de sua aceitação pela comunidade acadêmica e de pesquisa de forma geral. É a consolidação de um paradigma, no conceito de Thomas Khun (1998), que repercute em questões epistemológicas e metodológicas.

De forma equivocada, relata-se o pensamento junguiano como uma dissidência da psicanálise, a ponto de Shamdasani (2011) criticar essa concepção como “freudcêntrica” e objetar que, ao entrar em contato com o psiquismo humano, Jung elaborou um paradigma diferente do de Freud. Assim, as diferenças teóricas de ambos quanto à libido sexual e ao inconsciente são derivadas de paradigmas diferentes. Nesse sentido, observa-se que, antes de abordar a psique, o cientista “já possui uma série de crenças a respeito da natureza e de seus elementos. São estas crenças que formarão o quadro analítico por meio do qual dar-se-á toda e qualquer observação do fenômeno em estudo” (CARVALHO, 2012, p. 13).

As comparações parciais entre a psicanálise e a psicologia analítica são, por consequência, equivocadas, pois estão inseridas em diferentes paradigmas de conhecimento e modelos sobre a psique, não evocando a profunda distância entre eles. São duas teorias distintas, pois o profissional ou acadêmico, quando modifica a sua abordagem teórica e de atendimento, “deve aprender uma nova forma (Gestalt) em algumas situações com as quais já está familiarizado. Depois de fazê-lo,

o mundo de suas pesquisas parecerá, aqui e ali, incomensurável com o que habitava anteriormente” (KHUN, 1998, p. 146).

Embora tenha o projeto de uma psicologia científica (SHAMDASANI, 2011), até devido a sua formação, Jung o modifica. Indo ao encontro da psique na prática clínica e na sua instrução, desenvolve, na busca de compreensão, um saber e uma teoria que põem em questão as concepções da psicologia e da ciência dominantes na época. Apesar da intenção de desenvolver uma psicologia científica e adequada ao objeto, a investigação, a experiência e a escrita fiel à descrição da experiência o fazem questionar os cânones da epistemologia e a própria formação. Na psicologia analítica, não procura focalizar ou descrever um objeto, mas uma experiência e uma vivência. Redige que seu objeto é a psique como um todo, ou a “alma”. Os conceitos devem ser compreendidos como descrições, imagens e metáforas das experiências, e não como algo substancial (SERBENA; RAFFAELLI, 2003). Também procura uma maneira de escrever que condiga à psique ou à “alma” e a sua dinâmica. Assim, no seu estilo, há um nível descritivo e outro metafórico, procurando transmitir ao leitor e extrair dele uma experiência anímica. Isso aproxima a escrita junguiana da literatura e da poesia, que apontam para imagens do inconsciente e se distanciam da escrita de gênero acadêmico, predominantemente argumentativa e descritiva (ROWLAND, 2013).

Diferentemente de Freud, que considera a psicanálise uma ciência natural (MEZAN, 2017), Jung pensa a sua psicologia como um saber da e sobre a cultura (SHAMDASANI, 2011) e, podemos dizer, como uma ciência compreensiva. Desse modo, não haveria uma única psicologia ligada a uma epistemologia científica, mas uma epistemologia pluralizada (ABIB, 2009), isto é, “a história da psicologia é história da cultura, o que significa dizer que é história das tradições de pensamento psicológico e filosófico e, também, história das ideias” (ABIB, 2009, p. 195).

Isso aponta para uma interdisciplinaridade e uma dificuldade de inserção nos limites das disciplinas acadêmicas constitutivas da própria psicologia analítica. Pretendemos explorar a relação entre o campo junguiano e a interdisciplinaridade, dialogando com a sua produção acadêmica (artigos) que se baseia no referencial teórico junguiano em periódicos de psicologia no contexto do Brasil. Apesar de não estar

atualizada (até 2013), a abrangência fornece elementos para a reflexão. Ao realizar uma bibliometria não exaustiva e comparando ao total da produção em psicologia, podemos tecer considerações apoiadas sobre dados. Portanto, questionamo-nos se as características aparecem na produção acadêmica da psicologia analítica no país e analisamos se são constitutivas do campo junguiano.

## **O contexto da psicologia, da academia e da ciência no Brasil**

Segundo Foprop (*apud* ROMEÔ; ROMEÔ; JORGE, 2004), no primeiro Plano Nacional de Pós-Graduação o Brasil tinha 50 instituições de ensino superior nas quais havia 195 cursos de mestrado e 68 de doutorado. Entre 1976 e 1994, a graduação cresceu cerca de 30%; e a pós-graduação, 130%. De 1994 a 2001, dobrou o número de artigos de cientistas brasileiros publicados em revistas de referência internacional. Em 2002, o país contava com 1.581 programas de pós-graduação: 1.549 cursos de mestrado e 862 doutorados. Além disso, ocupava o 21º lugar na produção científica e tecnológica mundial (FERREIRA; MOREIRA, 2002). Ainda em 2002, de acordo com o Portal Brasil ([201?]), chegou à 13ª colocação no *ranking* dos países com maior publicação científica. Ressalta-se que os dados são de 2013, com defasagem de cerca de cinco anos, mas o importante aqui é a posição da psicologia analítica em relação à produção acadêmica em psicologia. E esse quadro provavelmente teve pouca alteração da época da realização da pesquisa para a atualidade.

O sistema de pós-graduação em psicologia *stricto sensu* constituía-se em 2013 de 73 programas, com 73 mestrados e 47 doutorados. Foram identificadas 229 linhas de pesquisa em 14 subáreas, com 40.613 alunos de mestrado e/ou doutorado em 2011, mas crescimento contínuo (CAPES, 2013). Nesse contexto, o pensamento junguiano está presente especialmente em duas das mais importantes universidades brasileiras, a saber, a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) (WAHBA, 2007) e a Universidade de São Paulo (USP) (FREITAS, 2007), apesar da referida “nulidade” internacional.

A maior presença da psicologia analítica encontra-se em cursos de especialização. Observa-se que a pós-graduação no Brasil apresenta três estratos: o mais básico, *lato sensu*, de caráter profissionalizante e complementar à graduação, é a especialização; os outros dois, mestrado e doutorado, *stricto sensu*, focam na formação de pesquisadores e acadêmicos. Existe um número significativo de universidades (15 ou mais) que promovem pós-graduação na matéria e localizam-se em vários estados.

A especialização orienta-se mais por critérios de mercado ou procura por formação. Como a instrução de analistas junguianos certificada pela International Association for Analytical Psychology (IAAP) é restrita e de alto custo, a especialização torna-se um caminho para a profissionalização. Isso é corroborado pela popularidade de Jung entre os psicólogos. Em 2004, o Ibope realizou uma pesquisa com o intuito de definir o perfil do psicólogo brasileiro. Entre os questionamentos, indagou-se sobre qual profissional ou acadêmico os psicólogos admiravam ou usavam como referência. Freud foi o mais citado (8%), seguido de Jung (4%) e outros, com 3% e 2% (IBOPE, 2004).

C. G. Jung “formulou uma concepção de ser humano que revela a grande complexidade e compreende uma pluralidade de aspectos” (FREITAS, 2005, p. 11). O autor não se preocupou em ocupar os espaços acadêmicos, mas deixou um legado de mais de 20 volumes escritos. Sua inclusão nos currículos universitários tem sido lenta, permanecendo sem diálogo com outras abordagens. Todavia, nas últimas décadas, essa situação tem-se modificado com a crescente oportunidade de serem realizados trabalhos de pós-graduação com esse referencial teórico (FREITAS, 2005) e com a tradução de suas obras para português e espanhol.

No Brasil, o pensamento e a práxis junguianos foram introduzidos no final da década de 1950 pela doutora Nise da Silveira. Essa psiquiatra encontrou em Jung a explicação para figuras e temas recorrentes nas pinturas de esquizofrênicos do Centro Psiquiátrico do Rio de Janeiro. Ela chegou a expor os trabalhos de artes visuais deles no II Congresso Internacional de Psiquiatria, em Zurique. Em seguida, iniciou um grupo de estudos objetivando divulgar o pensamento junguiano, promovendo seminários, publicações e pesquisa (CÂMARA, 2004). Atualmente, as ideias do autor suíço se confirmam, e suas obras se difundem cada vez mais. Cresce

também o número de candidatos à formação analítica e a quantidade de publicações, citações e trabalhos que utilizam seus conceitos. Além disso, entre os psicólogos, Jung é o segundo autor mais citado (IBOPE, 2004).

No entanto, apesar de sua presença na cultura e entre os psicólogos, há pouca visibilidade da produção acadêmica no tema. Foi realizado um mapeamento de teses e dissertações, apresentadas e defendidas no Brasil entre 2003 e 2008: identificaram-se 222 trabalhos acadêmicos (teses e dissertações) em mestrado, doutorado e profissionalizante, sendo 33,3% de psicologia, 21,6% de letras e artes, 12,6% de teologia, 11,3% de educação e o restante, menos de 5%, subdividiam-se entre comunicação, administração, ciências da saúde, direito, filosofia, interdisciplinar e outros. Os dados mostraram que a produção acadêmica de teses e dissertações em psicologia analítica ainda é muito restrita em relação à totalidade da psicologia (SERBENA, 2013).

Complementando as informações acima, o presente trabalho objetiva realizar um levantamento dos artigos científicos sobre o assunto publicados no Brasil entre os anos de 1981 e 2013, o que auxiliará a sistematizar a produção científica no campo. Destaque-se que nem todas as revistas e artigos anteriores a 2005 estão presentes nas bases de dados pesquisadas. Porém, contemplamos a grande maioria dos textos produzidos no período, especialmente os mais recentes. Apesar disso, este não pretenda ser um estudo exaustivo.

## **Processo de mapeamento**

A base de nossa pesquisa foram os seguintes portais, que disponibilizam a produção acadêmica *online* e de forma gratuita ou aberta: Scielo, Pepsic, Index Psi Periódicos e Lilacs. O levantamento ocorreu de setembro de 2013 a janeiro de 2014, primeiramente no portal Index Psi, em seguida no Pepsic e no Scielo e, por último, no Lilacs. Os dados abrangem os anos de 1981 a 2013.

O Scientific Electronic Library Online (Scielo) constitui-se como uma biblioteca eletrônica de periódicos científicos brasileiros, sendo resultado da parceria, em 1998, entre a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) e o Centro Latino-Americano e do

Caribe de Informação em Ciências da Saúde (Bireme). Conta com o apoio, desde 2002, do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Em 2018 a Scielo englobava 1.285 periódicos ativos de 14 países (SCHULZ, 2018).

O Portal de Periódicos Eletrônicos de Psicologia (Pepsic) é uma fonte da Biblioteca Virtual em Saúde — Psicologia da União Latino-Americana de Entidades de Psicologia (BVS-Psi ULAPSI), consequência da parceria entre o Fórum de Entidades Nacionais da Psicologia Brasileira (FENPB), Bireme e a Biblioteca Dante Moreira Leite, do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP). O portal foi lançado em 2005 com o intuito de publicar as revistas científicas de psicologia do Brasil. Em 2006, expandiu-se para os países da América Latina e atualmente publica títulos de 11 países (PEPSIC, 2014).

O Index Psi Periódicos foi criado em 1998 pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP) e pela PUC-Campinas. Atualmente, é mantido pela Rede Brasileira de Bibliotecas da Área de Psicologia (ReBAP) e coordenada pela Biblioteca Virtual de Psicologia do Brasil. Estabeleceu-se como uma base de dados da literatura técnico-científica na disciplina e conta com mais de 42 mil artigos (BVS, 2013).

A base de dados Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde (Lilacs) é produto cooperativo da rede BVS e define-se como índice bibliográfico de literatura das ciências da saúde, publicado desde 1982 nos países da América Latina e do Caribe. Atualmente, possui 542.270 artigos, 867 periódicos, entre outros (LILACS, 2014; BIBLIOTECA VIRTUAL EM SAÚDE, 2013).

Efetou-se uma pesquisa simples, ou seja, com comandos mais gerais (SILVA; MENEZES, 2005), utilizando as seguintes palavras-chave: psicologia analítica, psicologia junguiana, Jung, *Self*, arquétipo, *anima*, *animus*, Si Mesmo e individuação. Além disso, foram empregados os operadores booleanos os quais possibilitam a ampliação ou refinamento dos resultados, mais especificamente a palavra *and*, que busca, simultaneamente, todos os registros em que ocorram os termos indicados (SILVA; MENEZES, 2005). Como exemplo, temos as seguintes palavras: psicologia *and* analítica, psicologia *and* junguiana, si *and* mesmo.

Encontramos 311 artigos; contudo, 22 foram excluídos por não possuírem informações suficientes para análise. Dessa forma, retiraram-se

as seguintes informações de 289 catalogados: 1) título; 2) autores; 3) nome da revista; 4) ano de publicação; 5) resumo; 6) palavras-chave; 7) palavra pesquisada; 8) área do conhecimento; 9) metodologia de pesquisa; 10) base teórica; e 11) análise do resumo. Os dados foram compilados em uma planilha eletrônica para análise.

O processo de categorização de textos foi utilizado nos quatro últimos tópicos (8, 9, 10, 11). Categorizar, segundo Peixoto, Batista e Capelo ([201-], p. 3), "é classificar automaticamente documentos em relação a um conjunto de categorias ou matérias pré-coordenadas", ou seja, organizar um conjunto de documentos não tendo outra finalidade senão recuperar a informação.

No tópico área do conhecimento, foram detectados tanto artigos de psicologia quanto aqueles que se aproximavam de outros domínios. Cabe lembrar que as especialidades assinaladas não se referem à classificação da revista ou do autor, mas sim a um critério de divisão. São elas: administração, antropologia, artes, direito, filosofia, física, letras, neurociências, pedagogia/educação, psicopedagogia, religião e saúde (cardiologia, dermatologia, enfermagem cirúrgica, processos alérgicos, ginecologia e oncologia).

Localizaram-se 58 revistas com publicações em psicologia analítica. Os periódicos com mais publicações encontram-se na TABELA 1.

TABELA 1 – REVISTAS QUE POSSUEM O MAIOR NÚMERO DE PUBLICAÇÕES E SUA CLASSIFICAÇÃO QUALIS

REVISTAS	QUALIS 2012/2016	NÚMERO DE ARTIGOS PUBLICADOS	%
<i>Junguiana</i>	C/B3	143	49,5%
<i>Psicologia Argumento</i>	B2/B2	17	6%
<i>Psicologia Revista</i>	B3/B2	11	3,8%
<i>Boletim de Psicologia</i>	B2/B2	11	3,8%
<i>Psicologia USP</i>	A2/A2	10	3,5%
<i>Arquivos Brasileiros de Psicologia</i>	A2/A2	9	3%
Outras	-	88	30,4%
<i>Cadernos Junguianos</i>	NC/B5		
<b>TOTAL</b>	-	289	100%

FONTE: Scielo (2014), Pepsic (2014), Lilacs (2014), Index Psi Periódicos (1949-2017).

Observa-se que aproximadamente metade (143 artigos, 49,5%) foi publicada na revista *Junguiana*, fundada em 1983 pela Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, filiada, por sua vez, à IAAP. A ela seguem-se a *Boletim de Psicologia* e a *Psicologia USP*, vinculadas à USP, a mais importante universidade brasileira; a *Psicologia Argumento*, da PUC-PR; e a *Psicologia Revista*, da PUC-SP, maior universidade confessional do Brasil, com seis artigos. Com número significativo, há também a *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, uma das principais universidades do país. Nesse recorte, aparece claramente uma importante ausência, a *Cadernos Junguianos*, publicação anual da Associação Junguiana do Brasil — outra importante associação para a formação de analistas, também membro da IAAP e com institutos em sete estados brasileiros (MELO; CAPRIOTTI; WENTH, 2012).

Esse breve levantamento indica uma produção de artigos científicos em psicologia analítica relevante e profícua, com duas revistas especializadas ou dirigidas aos analistas junguianos e uma dispersão da produção em variados periódicos de distintas áreas. Porém também revela a pequena proeminência acadêmica da disciplina, demonstrando que não se enquadra dentro dos requisitos exigidos pela academia ou pelas universidades. Sublinha-se que não se está fazendo uma avaliação da qualidade dos textos, que têm importância e fecundidade dentro do campo clínico ou da comunidade, mas apenas se constatando a penetração deles na psicologia em âmbito nacional.

No Brasil, as revistas científicas são classificadas em um índice de qualidade, variando de A1 (o mais alto) a C (que não segue os critérios). Os parâmetros podem ser controversos, mas, atualizados anualmente, indicam a relevância das publicações. Assim, o índice Qualis depende do fator de impacto medido pelo Institute for Scientific Information (ISI), uma indexação dos periódicos em bases de dados nacionais e internacionais — salientando que o estrato C sinaliza que eles não receberam pontuação e são irrelevantes (BASTOS, [201-]).

Assim, a comparação do Qualis permite aferir, com ressalvas, o impacto daquela produção acadêmica. Um fato influencia esse julgamento: as duas principais revistas no campo não possuem relevância

acadêmica, pois os *Cadernos Junguianos* não aparecem na relação e a *Junguiana* é classificada no estrato C. Poderia argumentar-se que os periódicos não são receptivos ou são mesmo refratários à psicologia analítica, mas o fato de existirem várias publicações em veículos com alta importância (estratos A2 e B2) contradiz esse raciocínio.

Os dados pontuam que periódicos científicos não discriminam a psicologia analítica, mas exigem que sua produção se adéque aos cânones (normas) científicos ou consensuais na academia. Isso fica claro ao se observar que as revistas com maior número de publicações no tema estão vinculadas a universidades com pesquisa ou pós-graduação na disciplina. O periódico *Psicologia Argumento* está ligado à PUC-PR, que possui curso de especialização no campo; *Psicologia Revista* é publicado pela PUC-SP, que oferta uma linha de pesquisa dessa área no mestrado em psicologia; *Boletim de Psicologia* e *Psicologia USP* são editados pela USP, que mantém o Laboratório de Estudos da Personalidade, cujo objetivo é o estudo, a pesquisa e a aplicação da psicologia junguiana em diferentes contextos (USP, [201-]).

A produção acadêmica relevante está diretamente relacionada com a existência de grupos de pesquisa, linhas de pesquisa em pós-graduação, grupos de estudos e especializações. No Brasil, os grupos de pesquisa são cadastrados e têm dados acessíveis *online*. Uma breve busca na base de dados disponível (DIRETÓRIO DOS GRUPOS DE PESQUISA NO BRASIL, 1993-2014) com as palavras-chave “psicologia analítica”, “Jung” e “arquetipo” revelou a existência de 18 grupos com pesquisadores pautados pela abordagem junguiana. São principalmente da psicologia (5) e da saúde, letras, artes e comunicação. Esse número é pequeno dentro do universo de cadastrados, pois só o termo “psicologia” apontou 615 registros.

Uma produção acadêmica consistente do ponto de vista de quantidade e qualidade está localizada no âmbito da ciência normal, o que, segundo Khun (1998), implica o consenso quanto ao objeto de pesquisa, corpo de conhecimentos, métodos e modelos de análise e compreensão. Isso se objetiva em grupos de pesquisa institucionais, periódicos acadêmicos com boa avaliação, pesquisadores em universidades e verbas de pesquisa apreciáveis. Desse modo, há uma inserção do campo nas instituições

de pesquisa, traduzindo-se em uma produção constante, regular e considerável; mas esse não parece ser o caso da psicologia analítica devido a sua baixa produção relativamente à psicologia, aos poucos grupos de pesquisa consolidados e ao pequeno número de autores.

## **Produção disponível nas bases de dados *online***

Artigos e publicações científicas também são disponibilizados gratuitamente no Brasil, para acesso *online* em quatro principais bases de dados: Index Psi, Pepsic, Scielo e Lilacs, entre as quais a mais seletiva é a Scielo. Nesta, para admissão e permanência dos periódicos, existem critérios rígidos, que incluem índices internacionais (Web of Science, Medline/PubMed e PsycInfo), comitê consultivo, arbitragem por pares, conselho editorial, avaliação de periodicidade, indicador de impacto e de uso (SCIELO, 2010).

Foi realizada a pesquisa dos artigos em quatro bases de dados. Alguns dos textos, todavia, estão em dois ou mais acervos. De um total aproximado de 267 trabalhos, Pepsic contribuiu com 54, Index Psi com 189, Lilacs com 34 e Scielo com 15. Essa presença é pequena se comparada ao total nos índices — por exemplo, uma simples investigação com o termo “psicologia” aponta a presença de 1.567 no Scielo e 1.295 no Pepsic.

## **Produção anual**

Desde 1998, houve intenso crescimento dos cursos de pós-graduação (mestrado e doutorado) em psicologia no Brasil, passando de 28 mestrados e 16 doutorados para 73 mestrados e 47 doutorados — um incremento da ordem de 160%. Nesse sentido, espera-se também um acréscimo do número de publicações em psicologia analítica.

Para avaliar essa expansão, preparou-se uma contagem sem a revista *Junguiana*, visto que, nela, se encontra aproximadamente metade das publicações e dirige-se em especial para o campo junguiano. Neste trabalho, contabilizamos artigos que datam de 1981 a 2013, observando que, nos anos de 1982 e 1993, não houve textos cadastrados nas bases. A TABELA 2 mostra o resultado para os últimos dez anos.

TABELA 2 — NÚMERO DE PUBLICAÇÕES ANUAIS, EXCETUANDO-SE  
A REVISTA *JUNGUIANA*

ANO	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
NÚMERO DE PUBLICAÇÕES	4	7	8	11	16	5	0	9	2	14	3

FONTE: Scielo (2014), Pepsic (2014), Lilacs (2014), Index Psi Periódicos (1949-2017).

Em 2008, houve súbito decréscimo, seguido, em 2010, de um novo aumento de produções acadêmicas publicadas. No entanto, estas começam a diminuir, oscilando somente em 2012. Isso indica instabilidade, provavelmente devido ao fato de derivarem de autores isolados, sem um suporte institucional como instituições de ensino superior com programas de pós-graduação.

A produção acadêmica nessa área cresce pouco em relação à psicologia. Sobre esta, a avaliação trienal da Capes de 2007 e 2010 aponta aumento de 1.496 artigos editados em anais de eventos técnico-científicos (CAPES, 2013). Tais dados se referem a um período de três anos, e os números da tabela abrangem um intervalo de dez anos, evidenciando que o incremento da psicologia foi significativamente maior que o da psicologia analítica.

Serbena (2013) ressalta que há poucos estudos em psicologia analítica, especificamente no campo da pós-graduação (teses e dissertações), em comparação à totalidade da produção em psicologia. Entre 2003 e 2008, somente 1% envolveu a psicologia analítica. O autor mostrou também que a maior parte dos trabalhos (63,8%) possuía caráter interdisciplinar, dialogando com as seguintes disciplinas: letras, artes, teologia, ciências da religião, educação e comunicação.

### **Produção em relação à autoria**

A psicologia analítica tem sua constituição a partir da prática clínica de C. G. Jung e, nesse sentido, tem como foco a singularidade, a individualidade e a subjetividade do sujeito em uma certa oposição à universalidade e à objetividade da ciência. Desse modo, a produção de conhecimento também reflete essa preocupação sobre o indivíduo — a

grande maioria (n=234, 81%) dos trabalhos identificados possui apenas um autor. Artigos em coautoria representam uma minoria: 14,8% (n=41) de dois autores, 3% (n=9) com três autores e 1,8% (n=5) com mais de três autores.

Além disso, foi feito um mapeamento do número de artigos por autor, verificando-se uma concentração em alguns nomes, pois 13 deles possuem 96 (33% do total) textos elencados. Destes, destacam-se, nas bases pesquisadas, o analista Carlos Byington, que assina 26 trabalhos (9%), e três pesquisadores, com dez artigos cada um, pontuando-se que o principal veículo do autor mais produtivo é a revista *Junguiana*.

Esses dados apresentam as características principais da produção de conhecimento nas publicações das escolas de psicologia analítica no Brasil. São elas: uma reflexão ou produção de um único autor, escrita a partir da experiência clínica ou individual e dirigida aos seus próprios pares, e não à comunidade científica mais ampla.

## **Características temáticas e metodológicas da produção**

Foi realizada uma avaliação do tema ou do objeto das publicações elencadas a partir dos resumos disponíveis, sendo os artigos classificados em quatro categorias: "cultural", "empírico", "conceitual" ou "histórico".

A maioria (64%, n=186) foi rotulada como "cultural", porque empreende uma reflexão teórica ou analisa temas ou objetos "culturais", tais como filme, literatura, arte visual, mitos, sociedade, personagens em quadrinhos, música, fenômeno religioso, baseando-se em referencial teórico da psicologia analítica ou com o suporte de outras teorias. Cerca de um quinto (18%, n=51) foi categorizado como "empírico", pois se alicerça em alguma prática profissional (pedagógica, cultural/artística, terapêutica, estudo de caso, grupos vivenciais, *sandplay*) e/ou efetua pesquisa por meio de entrevistas, questionários, aplicação de testes psicológicos.

Uma pequena parte (14%, n=39) é entendida como "conceitual", pois se aprofunda em conceitos da disciplina ou na relação/comparação com outras vertentes teóricas. Um número ainda menor (4%, n=13) foi

denominado como “histórico”, pois reflete ou julga temas e conceitos históricos relacionados ao campo.

Complementando essa análise, foi categorizada a metodologia utilizada nas produções. Nessa etapa, os dados informam que a pesquisa dos tipos “conceitual” e “cultural” envolve uma metodologia qualitativa, a qual, segundo Penna (2005), visa não apenas descrever os fenômenos, mas também compreender e interpretar a realidade. A grande maioria dos artigos incluídos nessas duas categorias abrange “fenômenos em seu âmbito individual (sonhos, fantasias, experiências pessoais) e coletivo (mitos, contos de fadas, acontecimentos sociais e políticos), desde que revestidos de valor simbólico, seja para o indivíduo ou a coletividade que os produz e os vivencia psicologicamente” (PENNA, 2005, p. 90). No caso das pesquisas empíricas, “os instrumentos de coleta de dados utilizados pela psicologia analítica são aqueles que fornecem a melhor forma possível de detectar e recolher o material simbólico” (PENNA, 2005, p. 87), como *sandplay* ou questionários e entrevistas formulados de modo a captar os conteúdos conscientes e inconscientes.

Os resumos também foram divididos de acordo com a metodologia. Quase a totalidade (98%, n=282) dos 289 artigos teve metodologia predominantemente qualitativa, a qual considera que há uma relação entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito que não pode ser traduzida em números (SILVA; MENEZES, 2005); uma pequena parte (1%, n=3) era quantitativa — procurando retratar, em números, opiniões e informações através de técnicas estatísticas, para, posteriormente, classificá-las e analisá-las (SILVA; MENEZES, 2005) —, ou um conjunto de qualitativa e quantitativa (1%, n=4).

Observa-se que todos os estudos qualitativos e quantitativos aqui elencados envolviam a técnica da caixa de areia, ou *sandplay*, e que a maioria dos quantitativos trabalhava com a tipologia junguiana, seja por meio do teste Quati (ZACHARIAS, 2000), seja do MBTI (MYERS; MCCAULLEY, 1992). Desse modo, Penna (2005, p. 88) salienta que os

diversos aspectos do método de investigação psicológica, proposto por C. G. Jung, aqui apresentados, demonstram que muitos são os pontos de aproximação entre o paradigma junguiano e as características da

ciência pós-moderna e da metodologia qualitativa de pesquisa. Jung reafirma o paradoxo e a contradição do ser humano e, também, sua infinita complexidade e diversidade. Sua psicologia está alinhada com uma visão integrativa e construtiva do conhecimento.

## **Base teórica da produção**

Os fundamentos teóricos, a teoria ou a base teórica de um trabalho científico esclarecem seus problemas e objetos de pesquisa. Por isso também se concluiu uma breve classificação da base teórica dos artigos pesquisados.

Com relação à totalidade dos trabalhos, 82,4% (n=238) tinham a psicologia analítica como base teórica principal ou se fundamentavam totalmente nela, e 17,6% (n=51) abordavam-na como secundária, isto é, citavam outras bases teóricas ou faziam interlocução com outras áreas do conhecimento. Excluindo a revista *Junguiana*, uma vez que esta é totalmente especializada, chega-se a um total de 147 artigos, dos quais 77,6% (n=114) possuem a psicologia analítica como base principal; e 22,4% (n=33), como secundária.

Através dos dados, foi possível observar que há maior incidência de artigos que referenciam a psicologia analítica como base teórica principal. Entre os que fazem interlocução com outras áreas, constatou-se proximidade com os seguintes ramos: administração, antropologia, artes, direito, filosofia, física, letras, neurociências, pedagogia/educação, psicopedagogia, religião e ciências da saúde.

## **Conceitos teóricos mais utilizados**

Chegou-se aos conceitos teóricos mais utilizados por meio do levantamento das palavras-chave do trabalho, pois, segundo Silva e Menezes (2005), são termos que explicitam seu conteúdo. Devido à grande diversidade, foram feitos agrupamentos com algumas delas, como mostra a TABELA 3.

TABELA 3 — PALAVRAS-CHAVE E SEUS RESPECTIVOS AGRUPAMENTOS

<b>AGRUPAMENTO</b>	<b>PALAVRAS-CHAVE</b>
Arquétipo	Arquétipo, arquétipo da alteridade, arquétipo do herói, arquétipo psicóide e teoria dos arquétipos
Complexo	Complexo, complexo de Édipo, complexo de inferioridade e complexo paterno
Consciência	Consciência, consciente e consciente coletivo
Imaginação	Imaginação e imaginação afro-brasileira
Inconsciente	Inconsciente, inconsciente coletivo e inconsciente cultural
Individuação	Individuação e processo de individuação
Personalidade	Personalidade, desenvolvimento da personalidade, personalidade e cultura e teoria da personalidade
Psicanálise/Freud	Psicanálise, teoria psicanalítica, teoria freudiana e Freud
Psicologia analítica	Psicologia analítica e psicoterapia analítica
Psicologia junguiana	Psicologia junguiana e teoria junguiana
Psicoterapia	Psicoterapia e processos psicoterapêuticos
Religião	Religião, religião e política, religião e psicologia e religiosidade

FONTE: Scielo (2014), Pepsic (2014), Lilacs (2014), Index Psi Periódicos (1949-2017).

Nesse levantamento, verifica-se um amplo espectro de temas, mas, como as palavras-chave devem localizar o artigo dentro do campo da psicologia analítica e da psicologia em geral, nota-se um predomínio de termos amplos e gerais.

TABELA 4 — PALAVRAS-CHAVE MAIS CITADAS

<b>PALAVRAS-CHAVE</b>	<b>FREQUÊNCIA</b>	<b>%</b>
Psicologia junguiana	100	19,6
Arquétipo	56	11,0
Jung	52	10,2
Psicologia analítica	49	9,6
Individuação	37	7,3
Símbolo/simbolismo	34	6,7
Mito/mitologia	33	6,5
Psicanálise/Freud	26	5,1
Outros	122	24,3

FONTE: Scielo (2014), Pepsic (2014), Lilacs (2014), Index Psi Periódicos (1949-2017).

As palavras-chave mais citadas são “psicologia junguiana” (19,6%), “arquétipo” (11%), “Jung” (10,2%) e “psicologia analítica” (9,6%). Elas contam com metade (50,4%) das menções; são amplas e generalistas, abarcando um grande conjunto de temas e objetos de pesquisa; designam uma produção acadêmica de caráter mais generalista e focada no próprio campo. A lista também indica que os trabalhos versam sobre assuntos próprios ou comuns nesse campo, a saber, inconsciente, consciência, psicoterapia, psicologia do *Self*, morte, personalidade, religião, arte/arteterapia, casamento, sonhos, complexo, imaginação e jogo de areia.

### **Produção e escrita acadêmicas e a psicologia analítica**

A ciência, a partir do século XIX, trouxe uma visão racional e métodos de investigação que garantiam objetividade, previsibilidade, fidedignidade e generalidade (PENNA, 2005). A psicologia experimental sofreu influências desse pensamento — e até mesmo Jung, que iniciou seus estudos com experimentos de associação. Entretanto, o autor construiu uma concepção de ser humano embasando-se em fatos observáveis, e “sua intuição o levou a perceber certos fenômenos ou certos fatos que ele sabia não estarem incluídos na visão racional” (GAMBINI, 2008, p. 45).

Para Gambini (2008), a psicologia de Jung não pode ser reduzida a uma técnica profissional, a um manejo de transferência dentro do *setting* terapêutico, ou estar presa a um código acadêmico. A psicologia analítica se opõe a isso, uma vez que se constitui em um “modo de observar, pensar e fazer no qual se fundem objetividade e arte, ciência e poesia, formação e iniciação” (GAMBINI, 2008, p. 214). As pesquisas possuem não um foco na academia, mas na alma e no trabalho de cada terapeuta com sua própria subjetividade. Algumas dessas questões foram observadas a partir do levantamento de dados das produções acadêmicas. Constatou-se que uma grande parcela dos trabalhos editados emprega como estratégia, principalmente, as metodologias qualitativas, sobretudo o estudo de caso e as entrevistas. Em termos gerais, os textos analisados aplicam os conceitos junguianos a diversos contextos, como às práticas

docente e hospitalar, à análise de filmes e livros, a questões contemporâneas (o narcisismo e a violência, por exemplo). Eles tendem a realizar um diálogo com outros autores e áreas do saber: neurociências, fenomenologia e ciências sociais. Assim, podemos concluir que contribuem para o campo exatamente a partir da interlocução com outros saberes e autores e da aplicação em novos contextos, facilitando sua renovação e desenvolvimento teórico, pelo confronto com outras teorias e com aplicação em contextos que não a psicoterapia tradicional.

O resultado assinala que a grande maioria dos artigos, aproximadamente 50%, foi publicada pela revista *Junguiana*. Isso evidencia a importância dela na divulgação de conteúdos que trazem reflexões sobre a teoria e a prática, além da relevância da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, por ser responsável pela formação de analistas e pela disseminação do pensamento junguiano.

De acordo com a Capes (2013), a classificação de um periódico expressa valor atribuído à pertinência do conteúdo veiculado. A revista *Junguiana* ganhou classificação C, porém já obteve antes B1 ou B2. Isso demonstra que o foco está na reflexão do campo clínico da psicologia, e não no acadêmico.

Os dados salientam que, apesar da influência da psicologia analítica na PUC-SP, o número de artigos editados na *Psicologia Revista* é menor que aquele na *Revista Argumento*, da PUC-PR, a qual possui somente especialização no tema. A PUC-SP tem foco mais acadêmico, pois conta com o Núcleo de Estudos Junguianos do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, além de quatro professores que seguem a linha junguiana. Informações do Núcleo contabilizam 46 dissertações e sete teses, revelando que a presença de programas *stricto sensu* e *lato sensu* (mestrado e especialização), mas principalmente mestrado, contribui com a difusão do pensamento de Jung.

O autor que mais angariou publicações no assunto foi o médico psiquiatra e analista junguiano Carlos Amadeu Botelho Byington, fundador da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica. Embora tenha uma vasta produção, não possui vinculação acadêmica, assim como os seguintes autores: Maria de Alvarenga, Ana Lia Aufranc e Iraci Galiás. Por outro lado, Laura de Freitas, Nairo Vargas, Amnérís Maroni e Liliana

Wahba, que ameamham, cada um, de dez a cinco estudos disponíveis, estão vinculados a USP, FMUSP, Unicamp e PUC-SP, respectivamente.

Atualmente, a tendência da produção científica é seguir a linha de trabalhos coletivos; desse modo, envolve dois ou mais autores, e poucos autores únicos. Entretanto, a maioria dos textos em psicologia analítica (81%) registra um autor, com poucos trabalhos em conjunto e pouca vinculação acadêmica entre os pesquisadores. Além disso, nota-se um contraste entre a publicação de livros e artigos. As editoras Vozes, Paulus, Record e Cultrix publicam mais livros no tema que o próprio meio acadêmico.

Um número significativo de artigos classificados na categoria "cultural" possui palavras-chaves relacionadas a outras áreas, tais como: artes, direito, saúde, letras, religião e educação. Isso evidencia o caráter interdisciplinar, que transcende o âmbito da psicologia, sendo aplicado em outros domínios do conhecimento (PENNA, 2005). Wehr (*apud* PENNA, 2005) afirma que Jung foi um dos primeiros a praticar a interdisciplinaridade na busca do conhecimento e configura seu trabalho como uma ponte para outras disciplinas. A grande maioria das publicações acadêmicas ocorre em outras especialidades que não a psicologia, havendo maior interlocução com letras, artes, teologia, ciências da religião, educação e comunicação (SERBENA, 2013).

## **Psicologia analítica e a academia: tensões e possibilidades**

Em um painel ou mesa-redonda sobre a presença da psicologia analítica e de junguianos na academia no 16<sup>th</sup> International Congress for Analytical Psychology, em 2006, em Barcelona, foram feitas considerações que ainda permanecem atuais e podem trazer compreensão aos dados elencados neste estudo. A analista junguiana, docente de pós-graduação e pesquisadora da PUC-SP Denise Ramos (2006) comenta em sua palestra que a capacidade de pesquisa científica e acadêmica dos junguianos é pequena se comparada a outras partes da psicologia, como mostra levantamento da produção recente (cerca de 2% do total); afirma ainda que há dificuldade em incluir as disciplinas relacionadas à psicologia analítica nos currículos de graduação e que os

analistas junguianos encontram obstáculos para trabalhar em ambientes acadêmicos.

Nesse mesmo painel, Adams (2006) avalia, a partir de sua experiência, que os junguianos na academia estão isolados e manifestam pouco interesse no pensamento contemporâneo, características reiteradas em nossa pesquisa pela porcentagem de trabalhos de um único autor (cerca de 81%) e pela presença de palavras-chave principalmente relacionadas à teoria junguiana, com poucas exceções. De forma mais enfática, descreve os alinhados a essa abordagem como tendo pouco interesse na crítica às suas ideias e nos avanços do pensamento contemporâneo, fixados às concepções de Jung as quais tendem a repetir e tomar como modelo. Desse modo, a falta de crítica e contestação, devido à ausência deles na academia, dificulta seu desenvolvimento. Isso sugere certa distância ou cisão entre os campos acadêmico e clínico, ou especificamente junguiano; porém a escassez não significa pouca relevância no campo ou na cultura. Adams (2006) declara ainda que a falta desses pesquisadores acarreta dificuldade em renovar, ampliar ou desenvolver a teoria. Tal ocorre porque, de modo geral, as instituições clássicas formadoras de analistas junguianos têm como foco o pensamento de C. G. Jung e a formação integral do analista a partir deste e dos clássicos do próprio campo. Isto é, a teoria é aprendida e aplicada em função da formação do analista (que é o objetivo dessas instituições), e não do desenvolvimento do saber ou da ciência — finalidade e justificativa da universidade e da ciência. As pós-graduações *lato sensu* também possuem limitações, pois têm como função principal a profissionalização e a teoria aprendida e normalmente introduzem as temáticas junguianas sob a perspectiva técnica, ou seja, o “como fazer”.

Isso leva a refletir sobre as possibilidades da pesquisa acadêmica em psicologia analítica. Na pesquisa científica, são definidos um corpo teórico estável e um objeto de estudo claro; entretanto, a teoria no campo junguiano é fluida, e seu objeto — a psique — mais instável ainda. O próprio Jung escreve que o seu objeto é a alma e que esta é extremamente complexa; mas o pensamento moderno está sem “alma” (JUNG, 1985). A própria psicologia contemporânea aparece ignorando a subjetividade, tomando como verdade o aspecto empírico ou positivo da

psique, cedendo à ideologia do cientificismo e renegando o pensamento imagético e simbólico — característico à psique (SERBENA; RAFFAELLI, 2003). Assim, como conciliar a narrativa, os pressupostos e as exigências da produção científica e acadêmica com o pensamento junguiano?

Em uma reflexão sobre o ensino de psicologia analítica na academia, Tacey (2007) e outros frisam sua especificidade em relação às outras abordagens no tema do numinoso, isto é, na experiência do contato da consciência com o arquétipo e seu correlato processo simbólico. Isso, sendo uma experiência que mobiliza o sujeito e a psique como um todo impactando em todas as esferas, remete aos vários campos do saber e da interdisciplinaridade para a sua compreensão e abordagem. Entretanto, o numinoso remete a transcendência, espiritualidade e religiosidade e a uma dificuldade de apreensão conceitual pelo seu caráter vivencial e não racional. Assim, é assunto e objeto difícil e nebuloso para a objetividade científica.

Uma hipótese para esse distanciamento entre a academia e o pensamento junguiano, além da tensão entre ciência e alma, é o foco da psicologia analítica, que no Brasil é orientado para a prática clínica, em que os critérios se relacionam à eficácia do próprio terapeuta e de seus clientes e à sua aceitação no meio junguiano. Também se ressalta que a prática clínica junguiana tem como modelo o “alquimista” (JUNG, 2008), isto é, um trabalho individual, solitário e concentrado principalmente em sua própria personalidade e na do cliente.

Observa-se que o campo junguiano possui diversas vertentes (SAMUELS, 1998), e deve ser explorada a relação delas com a academia, o pensamento contemporâneo e a pesquisa científica.

Uma informação interessante que este levantamento resgata é o caráter interdisciplinar da produção acadêmica junguiana no Brasil, especialmente com a literatura, a comunicação e a religião. Essa interdisciplinaridade é justamente a riqueza e a complexidade de Jung, pois reflete a complexidade da psique e os principais desafios do pensamento contemporâneo. O próprio autor, ao constituir sua teoria, necessitou e participou de um diálogo com os diversos especialistas e saberes, tais como a antropologia, a mitologia, a ciência das religiões e a física. Esse fato é ressaltado na realização das Conferências de Eranos (ARAÚJO;

BERGMEIER, 2013). Talvez a interdisciplinaridade presente e constitutiva do campo junguiano esteja inspirando uma possibilidade de diálogo e relação entre a pesquisa acadêmica e a psicologia analítica, apesar do distanciamento entre ambas.

## Referências

ADAMS, M. If the University Won't Have Jungians, Then How Might Jungians Have the University. In: INTERNATIONAL CONGRESS FOR ANALYTICAL PSYCHOLOGY, 16, 2004, Barcelona. *Proceedings...* Einsiedeln: Daimon, 2006. p. 295-302.

ABIB, J. A. D. Epistemologia pluralizada e história da psicologia. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 195-208, 2009. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1678-31662009000200002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662009000200002).

ARAÚJO, A. F.; BERGMEIER, H. Jung e o tempo de Eranos. Do sentido espiritual e pedagógico do Círculo de Eranos. *Revista @mbienteeducação*, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 94-112, 2013.

BASTOS, V. C. (org.). *Classificação de periódicos no Qualis/Capes*. [201-]. Disponível em: [http://www.biblioteca.ics.ufpa.br/arquivos/QUALIS-rev\\_26\\_11.pdf](http://www.biblioteca.ics.ufpa.br/arquivos/QUALIS-rev_26_11.pdf). Acesso em: jun. 2014.

BIBLIOTECA VIRTUAL EM SAÚDE. São Paulo: Bireme; Opas; OMS. Disponível em: <http://regional.bvsalud.org/php/index.php?lang=pt>. Acesso em: 27 jan. 2013.

BVS PSICOLOGIA BRASIL. *Saiba mais — Index Psi Periódicos Técnico-Científicos*. São Paulo: Bireme; Departamento de Evidência e Inteligência para Ação em Saúde (EIH), [201-]. Disponível em: <http://www.psi.homolog.bvs.br/php/level.php?lang=pt&component=19&item=59>. Acesso em: 27 jan. 2014.

CÂMARA, F. P. A contribuição de Nise da Silveira para a psicologia junguiana. *Psychiatry online Brasil*, v. 9, n. 3, 2004. Disponível em: <http://www.polbr.med.br/ano04/wal0304.php>. Acesso em: 1 set. 2013.

CARVALHO, B. P. A apropriação do conceito de paradigma em psicologia. *Psicologia Revista*, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 11-31, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/psicorevista/article/view/13580>.

CAPES (COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR). *Documento de área 2013: avaliação trienal 2010-2012*. Brasília: Capes, 2013. Disponível em: [http://www.capes.gov.br/images/stories/download/avaliacaotrienal/Docs\\_de\\_area/Psicologia\\_doc\\_area\\_e\\_comiss%C3%A3o\\_21out.pdf](http://www.capes.gov.br/images/stories/download/avaliacaotrienal/Docs_de_area/Psicologia_doc_area_e_comiss%C3%A3o_21out.pdf). Acesso em: jul. 2014.

\_\_\_\_\_. *Planilhas comparativas da avaliação trienal*. Brasília: Capes, 2013a. Disponível em: <http://www.avaliacaotrienal2013.capes.gov.br/resultados/planilhas-comparativas>. Acesso em 17 ago. 2013.

\_\_\_\_\_. *Qualis Periódicos: plataforma Sucupira*. Brasília: Capes, 2010-2012. Disponível em: <https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/veiculoPublicacaoQualis/listaConsultaGeralPeriodicos.jsf>. Acesso em: 9 fev. 2013.

DIRETÓRIO DOS GRUPOS DE PESQUISA NO BRASIL. Consulta parametrizada. Brasília: CNPq, 1993-2014. Disponível em: [http://dgp.cnpq.br/dgp/faces/consulta/consulta\\_parametrizada.jsf](http://dgp.cnpq.br/dgp/faces/consulta/consulta_parametrizada.jsf). Acesso em: jun. 2014.

- FERREIRA, M. de M.; MOREIRA, R. da L. *Capes, 50 anos: depoimentos ao CPDOC/FGV*. Brasília: Capes, 2002.
- FREITAS, L. V. Dossiê Jung. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 11-14, 2005.
- \_\_\_\_\_. Algumas considerações sobre a psicologia analítica no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. *Boletim de Psicologia*, São Paulo, v. LVII, n. 126, p. 53-70, 2007.
- GAMBINI, R. *A voz e o tempo: reflexões para jovens terapeutas*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008.
- GIEGERICH, W. The End of Meaning and the Birth of Man. *Journal of Jungian Theory and Practice*, v. 6, n. 1, p. 1-66, 2004. Disponível em: <http://www.cgjungpage.org/pdfdocuments/EndofMeaning.pdf>. Acesso em: jun. 2014.
- HILLMAN, J. Jung's Daimonic Inheritance. *Sphinx: journal for archetypal psychology and the arts*, Londres, v. 1, p. 9-19, 1988. Disponível em: <http://www.rubedo.psc.br/Artigos/heranca.htm>.
- INDEX PSI PERIÓDICOS. São Paulo: Bireme; PAHO; WHO, 1949-2017. Disponível em: <http://newpsi.bvs-psi.org.br/cgi-bin/wxis1660.exe/iah/?IsisScript=iah/iah.xis&lang=P&base=INDEXPSI>.
- IBOPE (Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística). *Pesquisa de opinião com psicólogos inscritos no Conselho Federal de Psicologia*. Ibope, mar. 2004. Disponível em: [http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2005/05/Pesquisa\\_IBOPE.pdf](http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2005/05/Pesquisa_IBOPE.pdf). Acesso em: 17 ago. 2013.
- JUNG, C. G. *O espírito na arte e na ciência*. Petrópolis: Vozes, 1985. v. 15.
- \_\_\_\_\_. *Mysterium coniunctionis: pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- KHUN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- LILACS (LITERATURA LATINO-AMERICANA E DO CARIBE EM CIÊNCIAS DA SAÚDE). São Paulo: Bireme; Opas; OMS. Disponível em: <http://lilacs.bvsalud.org/>. Acesso em: 27 jan. 2014.
- MELO, J.; CAPRIOTTI, L.; WENTH, R. Associação Junguiana do Brasil (AJB); (Jungian Association of Brazil). *IAAP Newssheet*, Society Profiles, n. 3, fev. 2012. Disponível em: [www.ajb.org.br/doc/newssheet3.pdf](http://www.ajb.org.br/doc/newssheet3.pdf). Acesso em: jun. 2014.
- MEZAN, R. Que tipo de ciência é, afinal, a psicanálise?. *Natureza humana*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 319-359, 2017. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302007000200005&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302007000200005&lng=pt&tlng=pt).
- MYERS, I. B.; MCCAULLEY, M. H. *Manual: A Guide to the Development and Use of the Myers-Briggs Type Indicator*. Palo Alto: Consulting Psychologists Press, 1992.
- PEIXOTO, M. D. F.; BATISTA, M. da G. T. R. H.; CAPELO, M. J. T. de S. P. *Categorização de textos*. [201-]. Disponível em: [http://www.di.ubi.pt/~api/text\\_categorization.pdf](http://www.di.ubi.pt/~api/text_categorization.pdf). Acesso em: 19 jan. 2014.
- PENNA, E. M. D. O paradigma junguiano no contexto da metodologia qualitativa de pesquisa. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 71-94, 2005.
- PEPSIC (PERIÓDICOS ELETRÔNICOS DE PSICOLOGIA). São Paulo: USP; BVS-Psi ULAP-SI. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/>. Acesso em: 27 jan. 2014.

PSICOLOGIA REVISTA. São Paulo: PUC-SP, 2005-. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/psicorevista/index>. Acesso em: 9 fev. 2014.

PSICOLOGIA ARGUMENTO. Curitiba: PUC-PR, 2005-. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/PA?dd99=about>. Acesso em: 9 fev. 2014.

PORTAL BRASIL. *Ciência e Tecnologia - Fomento e Apoio*. [201?]. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/sobre/ciencia-e-tecnologia/fomento-e-apoio>. Acesso em: 17 ago. 2013.

RAMOS, D. Jung at the University: An Academic Challenge. In: INTERNATIONAL CONGRESS FOR ANALYTICAL PSYCHOLOGY, 16, 2004, Barcelona. *Proceedings...* Einsiedeln: Daimon, 2006. p. 294-295.

ROMEÔ, J. R. M.; ROMEÔ, C. I. M.; JORGE, V. L. *Estudos de pós-graduação no Brasil*. 2004. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000139901>. Acesso em: 17 ago. 2013.

ROWLAND, S. *Jung as a Writer*. New York: Routledge, 2013.

SAMUELS, A. Will the Post-Jungians Survive?. In: CASEMENT, A. (ed.). *Post-Jungians Today: Key Papers in Contemporary Analytical Psychology*. London, New York: Routledge, 1998.

SCHULZ, P. Scielo 20 anos: de visionário a imprescindível. *Jornal da Unicamp*, Campinas, edição web, 5 out. 2018. Disponível em: <https://www.unicamp.br/unicamp/ju/artigos/peter-schulz/scielo-20-anos-de-visionario-imprescindivel>.

SCIELO (SCIENTIFIC ELECTRONIC LIBRARY ONLINE). São Paulo. Disponível em: <http://www.scielo.br/?lng=pt#about>. Acesso em: 27 jan. 2014.

\_\_\_\_\_. *Critérios, política e procedimentos para a admissão e a permanência de periódicos científicos na Coleção Scielo Brasil*. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.org/php/level.php?lang=pt&component=56&item=2>. Acesso em: abr. 2014.

SERBENA, C. Interdisciplinaridade e produção acadêmica em psicologia analítica no Brasil de 2003 a 2008. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE INVESTIGACIÓN Y PRÁCTICA PROFESIONAL EN PSICOLOGÍA, 5; JORNADAS DE INVESTIGACIÓN NOVENO ENCONTRO DE INVESTIGADORES EN PSICOLOGÍA DEL MERCOSUR, 20. *Anais...* Buenos Aires, 2013. p. 77-80.

SERBENA, C. A.; RAFFAELLI, R. Psicologia como disciplina científica e discurso sobre a alma: problemas epistemológicos e ideológicos. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 8, n. 1, p. 31-37, jun. 2003. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-73722003000100005&lng=pt&tlng=pt.10.1590/S1413-73722003000100005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722003000100005&lng=pt&tlng=pt.10.1590/S1413-73722003000100005). Acesso em: 12 nov. 2014.

SHAMDASANI, S. *Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência*. Tradução: M. S. M. Netto. Aparecida: Ideias e Letras, 2011.

SILVA, E. L. da; MENEZES, E. M. *Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertação*. 4 ed. rev. e atual. Florianópolis: UFSC, 2005.

TACEY, D. The Challenge of Teaching Jung in the University. In: CASEMENT, A. *Who Owns Jung?*. London: Karnac, 2007. p. 53-73.

PSICOLOGIA USP. São Paulo: USP, 1990-. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/psicousp/index>. Acesso em: 28 fev. 2020.

USP (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO). *Laboratório de Estudos da Personalidade (LEP)*. São Paulo, [201-]. Disponível em: <http://www.ip.usp.br/site/laboratorio-de-estudos-da-personalidade-lep/>. Acesso em: abr. 2014.

WAHBA, L. L. O ensino da psicologia analítica e o desenvolvimento do estudante. *Boletim de Psicologia*, São Paulo, v. LVII, n. 126, p. 71-76, 2007.

ZACHARIAS, J. J. M. *QUATI* — Questionário de Avaliação Tipológica. São Paulo: Vetor, 2000.

ŽIŽEK, S. Luta de classes na psicanálise. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 7 jul. 2002. Caderno +mais!. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0707200211.htm>. Acesso em: 28 fev. 2020.



## 2

---

# Aparições da *anima*: algumas faces de Hilda Furacão<sup>1</sup>

Rafael Senra Coelho  
Teresinha V. Zimbrão da Silva

O texto que se segue busca refletir sobre parte do trabalho que realizamos na tese de doutorado *Raízes de um vendaval: adaptação em quadrinhos de Hilda Furacão*, quando utilizamos referenciais teóricos da psicologia analítica para adaptar trechos do romance *Hilda Furacão* (de Roberto Drummond) ao formato das histórias em quadrinhos. Desde a escolha do tipo de desenho, passando pela diagramação, pela narrativa ou pelo uso das fontes e do letreiramento, a intenção era que nada fosse gratuito ou mesmo fruto de mera veleidade autoral, mas que servisse à pesquisa. Ainda que a parte criativa do trabalho guarde inevitáveis traços de autoralidade, pretendemos, antes de mais nada, demonstrar analiticamente de que modo conceitos como o de “arquetipo” são capazes de abrir possibilidades ricas e profundas ao processo de adaptação.

No fragmento a seguir, adaptamos excertos esparsos do capítulo nove da primeira parte de *Hilda Furacão*, intitulado “O mistério da garota de maiô dourado” (mesmo nome que demos para a adaptação).

1 Este trabalho é parte da tese de doutorado defendida em 2016 por Rafael Senra, que foi orientado por Teresinha V. Zimbrão da Silva no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora.

# O MISTÉRIO DA GAROTA DE MAIÃO DOURADO



MAS QUAL ERA MESMO O  
MISTÉRIO DA GAROTA DO  
MAIÃO DOURADO?

O QUE A LEVOU A DEIXAR  
A BEIRA DA PISCINA DO  
MINAS TÊNIS CLUBE,  
FREQUENTADO PELA  
TRADICIONAL FAMÍLIA MINEIRA,  
A CELEBRE TFM...

...E IR  
FAZER OS HOMENS  
SUBIR PELAS PAREDES NA  
ZONA BOÊMIA DE  
BELO HORIZONTE?

PÁGINA 1



NA VERDADE, A BELA HILDA GUALTIERI VON ECHVEGER, MÃE ITALIANA, PAI ALEMÃO, ERA NÃO APENAS A GRANDE ATRAÇÃO NA BEIRA DA PISCINA OLÍMPICA DO MINAS TENIS CLUBE, SEMPRE COM SEU MAIO DOURADO...

...ERA A ATRAÇÃO TAMBÉM DAS MISSAS DANÇANTES, CONTAM OS QUE VIVERAM NAQUELES TEMPOS. ATRAÇÃO ONDE FOSSE, PORQUE ERA MESMO A ALEGRIA DOS HOMENS.



E COMO SOLISTA DO CORAL DO MINAS TENIS CLUBE, QUANDO CANTAVA EM ALEMÃO A AVE MARIA, DE SCHUBERT, DAVA NOS HOMENS UMA VONTADE DE CHORAR...  
  
E TECENDO SEU MISTÉRIO FICAVA UMA INTERROGAÇÃO NO AR, MISTURADA AO PERFUME MUGUET DU BOEUR:  
  
"O QUE VEIO FAZER NO MUNDO A GAROTA DO MAIO DOURADO?"



DEPOIS, NO DIA 1 DE ABRIL DE 1959, CORREU A NOTÍCIA NA QUAL OBTIVAMENTE NINGUEM ACREDITOU...



NÃO!  
SIM!

A GAROTA DO MAIO DOURADO HAVIA DEIXADO A BEIRA DA PISCINA DO MINAS TENIS E AGORA ESTAVA NO QUARTO 304 DO MARAVILHOSO HOTEL, NA RUA GUIACIRLUS, CORAÇÃO DA ZONA BOÊMIA DE BELO HORIZONTE.



COM O PASSAR DOS DIAS E A AUSÊNCIA DA GAROTA NAS MISSAS DANÇANTES DO MINAS, A NOTÍCIA SE CONFIRMOU...



E FICOU EM CADA UM UMA PERGUNTA...

POR QUÊ?

De tudo mais que apurei, junto a ex-amigas, ex-namorados e admiradores que, no futuro, eu voltaria a procurar, faço a seguir uma lista:

Ela era dada a súbitas tristezas - em geral seu riso italiano, que na alegria saiu à mãe, convertia-se em tristeza - e chorava.



Comungava toda primeira sexta-feira do mês na Igreja de Santo Antônio.



No carnaval brincava as três noites sozinha em cima de uma mesa, fantasiada quase sempre de havaiana nos bailes do Minas Tênis Clube.



Certa ocasião, estando três namorados - todos nadadores do Minas Tênis - disputando-a, disse a eles:



ESTA MUITO BEM, SEREI A NAMORADA EXCLUSIVA DO QUE CONSEGUIR NADAR VINTE MIL METROS NA PISCINA OLIMPICA.

Como nenhum alcançou os vinte mil metros, passou a namorar o mais feio frequentador do Minas Tênis Clube.



Nas missas dançantes escolhia só os rapazes feios para par, e dizia:

EU AMO OS DESERDADOS DO MUNDO.



Na PÁGINA 1, representamos Hilda Furacão quase como uma silhueta de mulher, em uma pose sensual, acrescentando graficamente apenas alguns detalhes — como a sombra dos cabelos, o volume dos seios ou a sombra do vestido curto nas pernas. A intenção desse desenho é a de aludir ao aspecto da *anima*, um dos mais importantes arquétipos descritos por Jung. Sua relevância envolve o fato de que é uma representação do aspecto feminino.

Assim como o *animus*, esses arquétipos teriam a ver com o inconsciente de cada ser humano. Dado o fato de que o inconsciente, para Jung, é o espaço onde estão todos os aspectos não vivenciados plenamente pela consciência, seria natural considerar que cada pessoa carrega dentro de si uma potencialidade ligada ao sexo oposto:

Na Idade Média, muito antes de os filósofos terem demonstrado que trazemos em nós, devido a nossa estrutura glandular, ambos os elementos — o masculino e o feminino —, dizia-se que “todo homem traz dentro de si uma mulher”. É a este elemento feminino, que há em todo homem, que chamei “*anima*”. Este aspecto “feminino” é, essencialmente, uma certa maneira, inferior, que tem o homem de se relacionar com o seu ambiente e, sobretudo com as mulheres, e que ele esconde tanto das outras pessoas quanto dele mesmo. Em outras palavras, apesar de a personalidade visível do indivíduo parecer normal, ele poderá estar escondendo dos outros — e mesmo dele próprio — a deplorável condição da sua “mulher interior” (JUNG, 1986, p. 31).

Em diversas páginas do romance, Roberto Drummond assinala que a personagem Hilda Furacão fascina praticamente todos os homens ao seu redor, independentemente de gostos pessoais, classe social, posição profissional etc. Como Hilda emana características tanto do sagrado quanto do profano, seu poder de atração torna-se ainda mais universal.

Um dos momentos mais elucidativos dessa característica da personagem está no capítulo 11 da parte dois: “Em que Gabriela M. faz sua primeira aparição”. Através de uma crônica que teria sido narrada na famosa Rádio Inconfidência, o locutor Emecê associa Hilda Furacão e Cinderela, referindo-se a um “sapato perdido ao sabor da intempérie pela Gata Borralheira” e se perguntando: “se na verdade, porque o lá de

cima ama escrever certo por linhas tortas, e se na verdade o sapato é mágico e a Gata Borralheira é a fada de nossos sonhos, a Cinderela que cada um de nós tem no coração?” (DRUMMOND, 1991, p. 89).

Nessa crônica, ao fazer uma clara alegoria poética que se assemelha muito com a descrição da *anima* por Carl Jung, o locutor Emecê oferece uma interessante e elucidativa leitura sobre a função dinâmica da personagem Hilda Furacão. A voz da rádio, que alcançava boa parte das residências da capital mineira, ecoava considerações poéticas sobre uma mulher que encarnava a *anima* da cidade, costurando assim uma teia inconsciente capaz de reverberar novas propostas do feminino dentro da sociedade mineira.

Dessa forma, Hilda Furacão integra uma galeria de personagens femininas que passam uma imagem notável, cativante e extraordinária. Assim como na interpretação do mito de Hilda Furacão feita por Emecê, a história humana é farta de exemplos de personagens intrépidas, valentes, ousadas. Como até o século XIX era muito incomum que mulheres pudessem escrever e divulgar obras ficcionais, percebemos que o cânone ocidental das grandes obras de ficção — seja na literatura, no teatro etc. — apresenta uma enorme quantidade de mulheres intrépidas, ousadas, livres.

Por meio das ideias da teoria junguiana sobre os arquétipos da *anima* e do *animus*, entendemos, portanto, que as mulheres na ficção obedecem quase sempre a uma projeção da *anima* do respectivo autor — comunicando mais sobre os anseios de seu feminino interior do que revelando dados concretos e verossímeis da situação das mulheres em seu tempo e seu local de fala.

De acordo com Virginia Woolf na obra *Um teto todo seu*, existe uma considerável discrepância entre a representação das mulheres na ficção e as informações sobre o modo de vida delas na história:

“Ainda era exceção para as mulheres das classes alta e média escolherem o próprio marido, e, uma vez designado, era amo e senhor, ao menos tanto quanto a lei e os costumes podiam torná-lo. Apesar disso”, conclui o professor Trevelyan, “nem as mulheres de Shakespeare, nem as das memórias autênticas do século XVII, como as Verneys e as Hutchinsons, parecem carentes de personalidade e caráter.” Sem dúvida, se examinarmos os fatos, Cleópatra deve ter

tido lá um jeito todo seu; Lady Macbeth, poderíamos supor, tinha vontade própria; e Rosalinda, pode-se concluir, era uma jovem atraente. O professor Trevelyan só está dizendo a verdade quando observa que as mulheres de Shakespeare não parecem carentes de personalidade e caráter. Não sendo historiadores, podemos até ir mais longe e dizer que as mulheres brilharam como fachos luminosos em todas as obras de todos os poetas desde o início dos tempos — Clitemnestra, Antígona, Cleópatra, Lady Macbeth, Fedra, Créssida, Rosalinda, Desdêmona e a duquesa de Malfi, entre os dramaturgos; entre os prosadores, Millamant, Clarissa, Becky Sharp, Ana Karênina, Emma Bovary, Mme de Guermantes —, os nomes afluem à mente em bandos, e não lembram nem um pouco mulheres “carentes de personalidade e caráter”. De fato, se a mulher só existisse na ficção escrita pelos homens, poderíamos imaginá-la como uma pessoa da maior importância: muito versátil; heroica e mesquinha; admirável e sórdida; infinitamente bela e medonha ao extremo; tão grande quanto o homem e até maior, para alguns. Mas isso é a mulher na ficção. Na realidade, como assinala o professor Trevelyan, ela era trancafiada, surrada e atirada no quarto (WOOLF, 1985, p. 56-57).

A partir do livro *A história da Inglaterra*, obra atribuída ao professor George Macaulay Trevelyan, Woolf pincela exemplos extraídos do cotidiano de mulheres das mais variadas classes do século XV, ressaltando, contudo, que tais contextos de opressão têm origens ainda mais remotas. Entretanto, a ficção dessas mesmas épocas opressivas apresentou representações de mulheres épicas, livres, repletas de personalidade e destreza.

A personagem Hilda Furacão não obedece a dados verossímeis, plausíveis de realidade, e sim às projeções míticas de uma sociedade patriarcal. O sucesso de Hilda com os homens — bem como sua controvérsia entre as mulheres — se deve ao fato de que a personagem se adequa muito melhor às altas expectativas do arquétipo da *anima*:

Cada homem sempre carregou dentro de si a imagem da mulher; não é imagem desta determinada mulher, mas a imagem de uma determinada mulher (...). Visto esta imagem ser inconsciente, será sempre projetada, inconscientemente, na pessoa amada; ela constitui uma das razões importantes para a atração passional, ou para a repulsa. A essa imagem denominei *anima* (JUNG, 1986, p. 203).

Na PÁGINA 2, representamos graficamente diversos momentos em que Hilda parecia atrair para si as atenções de toda a sociedade ao redor. Nos dois primeiros quadros, ela é mostrada em planos panorâmicos, interagindo em ambientes sociais da elite belo-horizontina. Ainda que o comportamento não tenha nenhuma excentricidade aparente, o grande chamariz de sua presença envolve seu jeito desenvolvido e sua beleza notável. Já no terceiro quadro, a personagem aparece cantando no coral do Minas Tênis Clube. É ali, ao entoar músicas sacras em latim, que uma outra dimensão igualmente relevante da personalidade dela é também exibida para a sociedade, fazendo ampliar ainda mais seu aspecto de sedução, que é conectado com o sagrado, com uma simbologia diáfana e sublime.

Assim, a narrativa de Drummond alude a um aspecto de sedução exalado por Hilda em dois níveis: sagrado e profano. Seu fenótipo e aspecto físico representavam o mais apurado modelo das descendentes de europeus, situando-a no padrão de beleza estética da época. Contudo, ela encantava também pela virtuosidade e pela capacidade de se vincular a símbolos nobres e sublimes.

Em quesitos narrativos, Hilda encarna o conceito de *McGuffin*, cunhado pelo cineasta Alfred Hitchcock. Esse termo era usado por ele para denominar o elemento motivador de cada história — quer seja um símbolo, um artefato, uma pessoa, um desejo, uma missão, enfim, algo mais ou menos explícito dentro da narrativa (ALLEN, 2007, p. 78). Em *Hilda Furacão*, a função de Hilda é ser o *McGuffin* da trama, o centro das atenções, ao redor do qual todos os outros personagens e acontecimentos orbitam.

No quadro 4, reproduzimos mulheres com trajés típicos da época retratada no livro (fim dos anos 1950 e início dos anos 1960), comentando a repentina mudança que Hilda faz na vida; é uma cena de transição, onde a guinada é sugerida, porém ainda não explicitada. Apenas no quadro seguinte é possível saber do que se trata. No quadro 5, é revelado que Hilda Gualtieri Von Echveger se torna então Hilda Furacão, e o choque na sociedade envolve o fato de que a personagem resolve abrir mão de todo o seu *status* e sua condição financeira para passar a viver em um ambiente tido como nocivo e marginalizado. Em nossa

adaptação, julgamos que a imagem deveria distinguir poucas peculiaridades da personagem, aproximando-se mais do delineamento de uma silhueta, algo mais simbólico do que específico. Nossa intenção era evidenciar mais o arquétipo do que uma imagem arquetípica em especial. Assim, dividimos o quadro em fragmentos difusos, que sugerem uma janela entremeada por veios da cortina ao estilo persiana. No jogo de luz e sombra, emerge o traçado das pernas de Hilda Furacão, insinuando menos suas particularidades e mais sua feição arquetípica.

Voltando à já mencionada cisão entre os universos da elite e da periferia, a presença e a ausência de Hilda são igualmente desestabilizantes da ordem (não à toa, a pergunta que ecoa no fim da PÁGINA 2 é “por quê?”). Ao abandonar o ambiente da elite, ela leva consigo um importante conteúdo simbólico que reiterava os rituais identitários daquele grupo social. Por outro lado, ao passar a viver em uma zona boêmia periférica, onde os conteúdos simbólicos são menos harmônicos e estruturados, Hilda acaba por equivaler a um ponto de desestabilização.

Isso fica claro já na cena que mostra a primeira aparição de Hilda Furacão no romance. Citamos aqui esse instante por acreditar que ele guarda alguns significados interessantes para se pensar o papel da representação da *anima*. Depois de várias páginas em que o autor menciona a personagem principal, criando assim certa expectativa em relação a ela, eis que Hilda surge separando uma briga entre a moça Maria Tomba Homem e a travesti Cintura Fina. Em seguida, promove a reconciliação de ambas ao convidá-las para ir ao seu quarto e aplicar-lhes curativos após a briga (DRUMMOND, 1991, p. 37-38).

Maria Tomba Homem é descrita como “enorme, quase um metro e noventa de altura, mulata, grossos e sensuais lábios” (DRUMMOND, 1991, p. 36), enquanto Cintura Fina teria “grandes, chorosos olhos castanhos, cicatrizes feitas por golpes de navalha no rosto, um sotaque cantado, lembrança de Recife, de onde veio” (DRUMMOND, 1991, p. 36).

Algumas características relevantes deles devem ser mencionadas: ambas mesclam o masculino e o feminino (uma mulher de modos masculinos, e um homem que se apresenta como mulher); mas, ainda que exteriorizem um aspecto de sedução andrógina, são mesmo retratadas como figuras sem muito “glamour”, dividindo um ponto

de encontro entre clientes nas divisas das “Ruas São Paulo e Curitiba” (DRUMMOND, 1991, p. 36). Além de a ambiguidade sexual não ser socialmente bem-vista, Maria Tomba Homem é mulata, enquanto Cintura Fina vem do Recife; ou seja, há também marcas identitárias de raça e de origem associadas a estigmas sociais do Brasil.

Hilda Furação, por sua vez, é uma personagem cujos signos aludem às elites brasileiras: é branca, vinda de uma família tradicional mineira composta por descendentes de italianos. Contudo, o instigante paradoxo que a compõe é o fato de recusar o destino de classe e abraçar um estilo de vida normalmente resguardado a pessoas marginalizadas da sociedade.

A Cidade das Camélias, onde ficava a zona boêmia de Belo Horizonte, é um submundo, local para onde se dirigiam os mendigos, os desvalidos, aqueles para quem o sistema deu as costas. Psiquicamente, está ali expresso o inconsciente da cidade, ambiente marcado pela sombra, por todos os rastros psíquicos negados pela consciência (as elites). Durante todo o romance, as aparições de Hilda evocam a ideia de uma mulher especial, que negara os luxos da sociedade para poder levar esperança e alento às classes desfavorecidas. Em termos psíquicos, Hilda se apresenta como uma *anima*, que desce ao inconsciente de uma cidade submetida à lógica patriarcal e nesse espaço oferece possibilidades de redenção.

Esse aspecto fica mais claro na interpretação dos eventos que concentramos na PÁGINA 3 de nossa adaptação. A motivação da personagem em explorar seu potencial nato de sedução carnal talvez não seja apenas uma satisfação dos instintos. Ao longo do livro, o narrador tenta aludir ao fato de que as ações dela guardam o desejo de fazer justiça social, de se voltar para as classes desfavorecidas, de olhar pelas pessoas desamparadas.

Nessa página, incluímos uma lista de situações elaborada pelo protagonista-narrador, costurando os relatos de ex-namorados e amigos de Hilda, emulando o processo de uma investigação jornalística. As cenas levantadas oscilam entre momentos de profundo vínculo espiritual de Hilda e outras que simbolizam expressões do seu poder de sedução material.

Graficamente, expusemos os quadros e os “balões” narrativos como se fossem um álbum de recortes e anotações, explicitando visualmente a ideia de se fazer uma lista para elencar os dados anotados sobre Hilda. Substituímos também a fonte dos textos narrados usada nas duas páginas anteriores por uma que parece ter sido escrita manualmente, de maneira a escancarar esse recurso. Alguns quadros, na verdade, aparecem semelhantes a etiquetas ou a pedaços de papéis colados em uma folha velha.

Nem todas as cenas foram objetivamente transpostas. Por exemplo, quando é mencionado que “ela era dada a súbitas tristezas — em geral seu riso italiano, que na alegria saiu à mãe, convertia-se em tristeza — e chorava” (DRUMMOND, 1991, p. 41-42), optamos por desenhar uma flor, expediente mais abstrato para aludir ao sentimento. Já quando há a menção às comunhões que Hilda praticava às sextas-feiras, desenhamos o formato de uma hóstia (na verdade, uma foto ou ilustração de uma hóstia). As cenas seguintes são apenas descritas na narração e ilustradas com imagens que se assemelham a fotos coladas (uma de Hilda fantasiada de havaiana; duas imagens de Hilda; e outra do “feio frequentador” do Minas Tênis Clube). A história termina com a emblemática frase: “Eu amo os deserdados do mundo” (DRUMMOND, 1991, p. 41-42).

Para as pessoas que viveram à época do Minas Tênis Clube, Hilda é um marco em suas vidas, resumindo o espírito do tempo. Para os clientes e frequentadores da zona boêmia, Hilda é igualmente uma idealização daquele estilo de vida. As características únicas dessa personagem fazem dela uma espécie de mito para os belo-horizontinos, devido ao seu mistério de mulher diáfana e carnal ao mesmo tempo.

Em um dos capítulos, ela confessa ao narrador-personagem, Roberto, que teria nascido no dia 1º de abril (Dia da Mentira), mesma data em que teria iniciado a atividade de prostituição na rua Guaicurus. Por causa disso, costumava afirmar: “Dia da mentira. Então eu não existo” (DRUMMOND, 1991, p. 234). Ademais, a última fala da personagem no desfecho da obra parece ser um diálogo direto de Hilda/*anima* sussurrando ao narrador-personagem que faz as vezes de “alter ego” do escritor: “Por que você não diz aos leitores que, tal como contou no seu romance, eu, Hilda Furacão, nunca existi e sou apenas um 1º de abril

que você quis passar nos leitores? Por que não diz isso? (DRUMMOND, 1991, p. 298).

Na obra *Os mistérios da mulher*, Mary Esther Harding discute como o poder de sedução das mulheres parece se tornar ainda mais significativo justamente quando elas não se envolvem:

Há as mulheres que fazem o papel de *anima* para os homens, como um jogo, uma técnica, reprimindo deliberadamente suas próprias reações, a fim de conseguirem o que querem. (...) É relativamente raro encontrar um homem que não seja tocado até a alma numa situação erótica, mas há classes inteiras de mulheres que, mesmo durante a vivência erótica, são tão frias quanto o gelo e tão calculistas quanto os cambistas. A frieza da lua e a crueldade da deusa da lua simbolizam esse aspecto da natureza feminina. A despeito dessa falta de calor, de imaturidade, e de certa indiferença, o erotismo impessoal da mulher frequentemente atrai o homem (HARDING, 1985, p. 166).

A descrição da mulher que cumpre um papel de *anima* para os homens parece bem adequada para Hilda. Ao mesmo tempo em que ela se assume tão fria "quanto o gelo", é também um "furacão" entre quatro paredes. Características por vezes empregadas para se referir a ela, como "luz" e "calor", na verdade dizem menos sobre sua personalidade, remetendo a algo que se aproxima de um "erotismo impessoal", ao qual alude Harding.

Ao apresentar um aspecto de impessoalidade, Hilda torna-se como que uma encarnação da própria *anima*, tomando forma, porém, em um mundo cuja descrição narrativa é distinguida pelo realismo. A constelação da *anima* irradiada por Hilda chega até mesmo a ser batizada pelas pessoas de Belo Horizonte, que cunham o termo "mal de Hilda" para todos os homens que subitamente passam a abandonar a vida institucional, a questionar seus casamentos (DRUMMOND, 1991, p. 72-73) e a sentir, como sintoma mais notável, uma "alegria infantil; alegria de menino que ganha o velocípede tão sonhado ou a bicicleta sempre aguardada e adiada" (DRUMMOND, 1991, p. 74). A "vontade de potência" é devolvida a esses homens, outrora anestesiados pelos hábitos

mecânicos do *status quo* e da vida ordeira das Gerais, graças a um contato renovador com a personagem/arquétipo da *anima*.

M. Esther Harding cita uma peça de teatro chamada *Maya*, cuja trama compreende justamente uma possibilidade mais plausível e verossímil para uma prostituta que se aventurasse a encarnar a *anima*. Maya consegue manter a máscara impessoal, até o momento em que se apaixona. Quando isso acontece, sua humanidade emerge, e, diferentemente de Hilda, ela não mais consegue se apresentar como uma mulher plenamente sedutora:

Quando a mulher está imune ao amor e o encara somente como um jogo, uma técnica, ela desempenha o papel de ninfa com grande vantagem. Quanto mais impessoal e hábil ela for, é mais provável que o homem fique desesperadamente envolvido.

Por essa razão, a mulher que encontra sua satisfação através das atenções que pode evocar e dos proveitos que tira dos admiradores não pode se apaixonar. Poderá controlar a situação somente enquanto ela própria não estiver emocionalmente envolvida. No instante em que se apaixona, torna-se parte do material maleável da vida, pois passa a participar das esperanças e temores, das alegrias e tristezas de seu amor. Não é mais um ator impessoal no drama humano, mas é ela própria quem sofre a ação.

A peça *Maya* mostra justamente esse resultado. A heroína é uma prostituta, apresentada em suas várias relações com uma série inteira de homens. Pode desempenhar o papel de mãe, de esposa, namorada, confortando cada homem de acordo com sua necessidade. Mas quando o homem que havia amado em sua meninice surge e pede que ela se mostre como realmente é, toda a sua habilidade em levar a situação desaparece (HARDING, 1985, p. 167-168).

Mais que uma mulher comum, Hilda se revela uma musa, impessoal e plenamente convicta de seu papel, sem vacilar, sem demonstrar traços de fragilidade capazes de convertê-la num ser humano. Afinal, “a musa deve manter os olhos abaixados e o corpo ofertando-se, sem a intervenção da mente. O preço de ser uma inspiração é o de permanecer congelada no espaço. Caso se atreva a se movimentar, a piscar ou a opinar, ela deixa imediatamente de ser uma musa” (SEGAL *apud* FERREIRA, 2012, p. 32).

No primeiro encontro entre frei Malthus e Hilda Furacão, esta é descrita não como uma pessoa, mas como uma força ou um acontecimento:

Ela veio andando na direção dele como uma festa; no que andava — e isso era natural dela, nunca teve aulas — trazia toda a alegria do mundo; era clara, tinha a Itália materna na pele e a Alemanha paterna nos olhos cor de fumaça e um certo quê louro nos cabelos lindamente presos; e a arrogância, esse não abaixar a cabeça, esse não desviar os olhos, de onde é que vinha? O vestido era um tomara que caia preto, que assumia a forma surpreendentemente jovem de seu corpo, uma lembrança das missas dançantes do Minas Tênis Clube; e o Santo — que desviou o crucifixo no rumo dela — teve medo de pensar (oh, louco coração!) que ela não usava sutiã e que seus seios recordavam duas maçãs argentinas e eram inquietos como os pássaros do paraíso; usava um sapato de salto alto cravejado de vidrilhos, também lembrança das missas dançantes do Minas Tênis, sapatos que estranhamente brilhavam mais e mais, sugerindo festas encantadas (DRUMMOND, 1991, p. 56-57).

A descrição evoca diversos signos associados às elites mineiras, a começar pela descendência italiana e alemã, como que representando uma fusão dos imigrantes que instauraram o patriarcalismo brasileiro. Ao mesmo tempo, também são mencionadas as missas dançantes do Minas Tênis Clube. Assim, Hilda é tratada não como um ser, mas como uma mescla de signos do inconsciente coletivo, sejam locais (a beleza feminina do Minas Tênis, vinculando-a a uma época áurea da juventude mineira), sejam estrangeiros (sua descendência). E, além da descrição do narrador-personagem, há uma tentativa de observar também o olhar de frei Malthus, para quem Hilda surge com seios que parecem “pássaros do paraíso” e com o brilho do salto sugerindo “festas encantadas”, indo ainda mais além da dualidade regional/estrangeira, insinuando algo exótico.

O aspecto sedutor que a descrição de Drummond causa no leitor deriva, acima de tudo, de uma mulher que extrapola o real, assumindo aspectos divinos, tornando-se uma verdadeira força da natureza. Para Harding (1985, p. 169),

Esse aspecto da natureza feminina é representado pela lua escura, ou a fase bem inicial da lua crescente. Quando uma mulher vive

somente essa face da sua natureza, ela não é individual, não é humana. É, ao invés disso, a personificação de uma força da natureza, poderíamos mesmo dizer que o efeito que produz sobre os homens é como se ela fosse tal força da natureza.

Até mesmo a partir do codinome “Furacão”, fica claro que Hilda encarna, de fato, características de uma força da natureza. Além desse verniz, existe uma essência natural de Hilda que torna legítimo seu elo com as forças naturais; em termos simbólicos, seria o seu contato com a “terra”, com as necessidades fundamentais dos seres ao redor. As implicações desse fato podem ser tanto políticas quanto simbólicas, aspectos que aprofundamos no decorrer da tese que inspirou o presente texto.

Por fim, uma das principais intenções que nortearam nossa pesquisa foi a de contribuir para que a interface entre literatura, quadrinhos e psicologia analítica se torne cada vez mais presente. Este estudo operou na dupla tarefa de criação e análise, motivado por questionamentos e demandas que devem muito às teorias junguianas. Tais ideias foram essenciais para que pudéssemos aprofundar as reflexões sobre possibilidades de reapresentar em outros suportes conteúdos originalmente pensados para mídias específicas.

## Referências

- ALLEN, R. *Hitchcock's Romantic Irony*. New York: Columbia University Press, 2007.
- DRUMMOND, R. *Hilda Furacão*. São Paulo: Siciliano, 1991.
- FERREIRA, E. M. A. *De Musa à Medusa: presença do feminino na literatura e nas artes plásticas*. Recife: PPGL/UFPE, 2012.
- HARDING, M. E. *Os mistérios da mulher*. São Paulo: Paulus, 1985.
- JUNG, C. G. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- WOOLF, V. *Um teto todo seu*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.



---

## Caso Sra. “B” — Uma compreensão tipológica do ato alimentar em paciente bariátrica

Maria do Desterro de Figueiredo  
Armando de Oliveira e Silva  
Rosana Bento Radominski

**N**este capítulo, há uma tentativa de diálogo entre a compreensão dinâmica tipológica de mulheres obesas e seu comportamento alimentar “desnaturado”, por meio do caso clínico aqui intitulado de Sra. “B”, para representar entre tantas vozes e corpos cansados a necessidade interna de engolir comidas recheadas de conteúdos psíquicos mal metabolizados na psique. A Sra. “B” foi um dos casos analisados numa amostra transversal de 120 mulheres em tratamento clínico e/ou cirúrgico da obesidade no Hospital Geral de Curitiba, a fim de avaliar a tipologia e a relação com a escolha alimentar.

A palavra compreensão será aqui muitas vezes convidada a entrar no palco. Ela é a forma mais próxima da expressão de algo que se tente fazer com essas mulheres. Desse modo, surge sempre a sensação de se chegar próximo a um olhar clínico de algo tão complexo, no sentido de aglomerado de experiências (boas e ruins em relação ao tema comida) apinhadas de sentimentos envolventes na biografia e na dinâmica psíquica delas. Ter a compreensão requer voltarmos à etimologia, à origem, que muitas vezes é desconhecida, o que nos remete ao próprio significado, que já é, em si, representativo e simbólico.

O reino do inconsciente é o reino da imagem. Além do seu significado, devemos verificar qual imagem arquetípica é provocada e expressa

no consciente. Digamos que isso traduza melhor o ato de compreender. A palavra compreensão deriva do latim, *comprehensio*, e requer pensar em seu verbo *prehendo*, que resulta no sentido de apanhar o significado de algo, apreender algo. Outra forma de apreender o tema é concentrar-se no sentido da palavra em inglês: compreender vem de *understand*, que significa abaixo, rasteiro, em sujeição; então podemos pensar que, para compreendermos algo, devemos verificar o ângulo, nos *abaixar* para, *curvar* para, no sentido de *inclin*ar para. Isso implica refletir sobre o risco de seu oposto. Se olharmos excessivamente por cima, não teremos uma visão completa; talvez até mesmo teremos uma visão inflada de algo que se foque sem considerar seus reflexos. Ainda sobre essa temática, ao falarmos dos verbos de ação *abaixar*, *curvar* e *inclin*ar, evocamos o conceito instintivo da reflexão, proposto por Jung em 1936<sup>1</sup>, e trazemos a ideia de *reflexio*, termo de origem latina que descreve o instinto psiquificado capaz de influenciar e modificar o comportamento humano, enquanto potencial transformador, força psíquica inata e a serviço do processo de crescimento psíquico (JUNG, 2011a).

Nesse constructo, revela-se a necessidade de um panorama inicial da obesidade e dos aspectos psicológicos envolvidos, como a teoria dos tipos psicológicos, de Carl Gustav Jung, seguida das contribuições teóricas de Myers e Briggs (1997), sustentadores dessa possível dialética — a obesidade e a tipologia humana.

\* \* \*

A obesidade é considerada um problema epidêmico mundial que acarreta graves prejuízos às saúdes física e emocional dos indivíduos. Dados coletados pela Associação Brasileira para Estudo da Obesidade (ABESO, 2014) mostram-na como uma das maiores questões de saúde pública no mundo. No Brasil, o número de casos cresce cada dia mais — estima-se que mais de 50% da população brasileira esteja acima do peso.

1 Texto publicado originalmente em inglês, em 1937, com o título *Factors Determining Human Behaviour*, a partir da palestra na Harvard Tercentenary Conference of Arts and Sciences (1936).

Não se pode dizer que existam pessoas com determinado tipo de personalidade para desenvolver a obesidade (SOBAL; DEVINE, 1997; MYSLOBODSKY, 2003), mas os correlatos tipológicos podem ser altamente relevantes para o manejo clínico desses pacientes (PAULA *et al.*, 2018).

Tendo em vista viés psicopatológico, são muitas as associações entre comorbidades psíquicas e físicas advindas do aumento do peso, tais como transtornos de humor, transtornos alimentares e pior qualidade de vida (MANNUCCI *et al.*, 2010). Essas psicopatologias são bem observadas na população que procura tratamento para emagrecer. As dificuldades de natureza psicológica podem estar presentes entre os fatores determinantes da obesidade ou entre as suas consequências. Independentemente disso, é certo que a insatisfação com o corpo obeso e suas consequências emocionais diminuem após a perda de peso (FIGUEIREDO *et al.*, 2012).

Considerando a obesidade como uma doença multifatorial, o tratamento deve contemplar e integrar os diferentes saberes: mudanças de estilo de vida, orientação alimentar, aumento da atividade física, medicamentos antiobesidade e cirurgia bariátrica (MATOS, 1997; BRAY, 2000).

Neste momento já podemos observar uma tendência unilateral dos estudos médicos e de áreas afins em avaliar as mudanças de estilo de vida como uma generalização dos diferentes olhares a serem trabalhados no campo da psicologia. Realmente são muitas as pesquisas sobre os aspectos psicológicos da obesidade no ramo da saúde. No entanto, falar deles num viés da psicologia analítica ainda é imaginar um vaso a ser preenchido em sua extensa dimensão simbólica. Nesse vaso, podemos encontrar riquíssimos conteúdos sobre os padrões humanos excessivos e desnaturados, numa compreensão mitológica, ou mesmo sobre a saga de um feminino reprimido; mas se faz necessária a contribuição do saber tipológico para uma "mistura" mais completa do tema. Numa representação alimentar, o comer, como apontam os estudos antropológicos, é parte de um complexo social e simbólico (DOUGLAS, 1975). Dessa forma, visões antropológicas indicam que a palavra mistura, assim como seu prato final, a feijoada, é discutida numa perspectiva identitária (SOUZA, 2017) e remonta à época dos escravos, que, devido

à escassez de alimentos como a carne, deveriam misturar o arroz, o feijão e a mandioca juntos ao ingrediente principal — a proteína — para saboreá-lo em pequenas porções. Assim, consideramos não a importância dos ingredientes separados, mas o resultado de se ter um bocado sobre as diferentes possibilidades de compreensão dos sintomas emocionais advindos da obesidade, na perspectiva da psicologia complexa.

A avaliação dos perfis psicológicos e a compreensão psicológica do ato alimentar de mulheres na condição de obesas, independentemente da opção terapêutica, se clínica ou cirúrgica, podem contribuir, como subsídios, para o desenvolvimento de novas estratégias que impliquem melhora da saúde emocional e manutenção do tratamento.

Antes mesmo de se concentrar na tipologia psicológica, que servirá como recurso influenciador do comportamento humano, é possível se deter na existência de eventos psíquicos durante a vida, inclusive alguns decorrentes de tratamentos anteriores, que possam interferir nos hábitos alimentares e levar ao fracasso dos objetivos e ao aumento de peso. Esses eventos, aqui chamados de experiências psíquicas, podem ser acionados por meio de alguns complexos que ultrapassam as barreiras protetoras do complexo egoico do paciente. Por complexo, pode-se entender um agrupamento de representações mentais mantidas por uma vasta carga emocional e organizadas a partir de experiências emocionais significativas do sujeito (JUNG, 2011b). No sujeito obeso, o complexo do comer estaria relacionado aos comportamentos alimentares vivenciados durante sua biografia, os quais podem ter tido uma associação positiva ou negativa com os fatos experienciados ao longo da infância ou mesmo da fase adulta; comparam-se as faltas e/ou excessos alimentares às faltas e/ou excessos de eventos da vida, sentimentos, relações e percepções, centradas em situações arquetípicas do comer como nutridoras das vivências caracterizadas, geralmente, por momentos de incertezas e conflitos emocionais que assaltam o sujeito e o tiram do seu controle consciente. No obeso, com episódios de descontrole emocional, esse complexo das faltas e excessos poderia estar interferindo tanto no funcionamento adequado da consciência quanto na capacidade adaptativa e criativa de lidar com o alimento enquanto fonte de energia. Percebe-se um comportar-se de forma compulsiva e

“desnaturada” dos instintos, operando como movimento simbólico de seus conteúdos psíquicos.

O estudo geral não perde de vista que a alimentação no humano, como objeto de pesquisa, é permeada por questões naturalmente fisiológicas. No entanto, neste texto, busca-se a compreensão da natureza psicológica e simbólica do ato alimentar, o que no seu contrário nos pareceria unilateral, infrutífero e de escassez terapêutica. Por isso a investigação clínica se dará por meio das narrativas de mulheres que, em ambulatório, se encontram em monitoramento estratégico ou pós-operatório e estão de “alguma forma” insatisfeitas e angustiadas frente às incertezas dos significados, dos episódios de descontrole e das representações simbólicas — estas se entremeiam em sua relação com o alimento e com os resultados dos tratamentos (cirúrgico ou clínico), que por momentos ultrapassam a esfera do saudável e alcançam a esfera desnaturada em que se come sem se aperceber. Por meio da avaliação dos padrões tipológicos, das manifestações impulsivas e dos significados que essas mulheres descrevem sobre os resultados de sucesso ou de fracasso no tratamento da obesidade, é possível uma compreensão do funcionamento desses fenômenos; e com isso a busca por possíveis estratégias e fins terapêuticos mais condizentes com essa população.

Pela tipologia psicológica, compreende-se dinamicamente a forma como essas mulheres, de modo consciente, se adaptam, tomam decisões e se organizam em relação às escolhas alimentares e aos hábitos de vida.

\* \* \*

A teoria dos tipos psicológicos de Jung foi fruto de anos de observação em suas atividades clínicas e discussões entre os colegas. Jung (2011c) declara que começou a perceber diferenças individuais típicas e genéricas nas pessoas e que o indivíduo está naturalmente inclinado a entender o mundo e seus fenômenos pela ótica do próprio tipo psicológico.

Em 1920, Carl Gustav Jung publica o livro *Tipos psicológicos* com um quadro teórico sobre os diferentes tipos de personalidade, gerando, a partir daí, uma maior compreensão das atitudes e dos comportamentos humanos. Em sua teoria, elenca duas possíveis orientações (introversão

e extroversão) e quatro funções psíquicas (sentimento, pensamento, sensação e intuição), que, combinadas, caracterizam o funcionamento da consciência de um indivíduo.

A introversão e a extroversão, disposições da energia psíquica, foram definidas por Jung como os dois *tipos gerais de atitude*, ou seja, mecanismos adaptativos tanto para o mundo interno como para o mundo externo. Na introversão, a energia psíquica está voltada de fora para dentro da psique, e as atitudes do indivíduo são orientadas por fatores subjetivos e internos. Há um movimento do interesse que sai do objeto e se volta para o indivíduo e para seus processos psicológicos. Aqui, o objeto tem importância secundária. Na extroversão, a energia psíquica está voltada de dentro para fora da psique, e as atitudes são orientadas por fatores objetivos e externos. Há um movimento do interesse para o objeto, e este atua como um ímã que atrai e condiciona as tendências do indivíduo, subordinando o sujeito ao objeto. Ambas as disposições se encontram em um mesmo indivíduo e são complementares, porém opostas. Isto é, uma será mais consciente e diferenciada, enquanto a outra será mais inconsciente e indiferenciada do ego. Esse mecanismo compensatório é herdado se encontra ao favor das exigências da realidade interna e externa.

Além das duas atitudes descritas, Jung considerou quatro funções psíquicas básicas, sendo elas: sensação e intuição, funções irracionais; pensamento e sentimento, funções racionais.

As funções de sensação e intuição definem as duas maneiras possíveis de o indivíduo perceber e receber informações internas e externas. A sensação privilegia as informações captadas pelos órgãos dos sentidos, considerando o contexto do aqui e agora. Já a intuição prioriza as informações extrassensoriais, buscando seus significados, relações e possibilidades futuras, dando ênfase ao que está além e levando em consideração a via do inconsciente.

As funções de pensamento e sentimento determinam as duas maneiras possíveis de o indivíduo avaliar informações obtidas e tomar decisões sobre elas. O pensamento discrimina, julga e classifica os fenômenos por meio da razão e da lógica. O sentimento avalia-os por meio da dimensão valorativa do julgamento e é influenciado por questões pessoais e sociais.

Da mesma forma que as atitudes, os pares das funções psíquicas são opostos e complementares, estando a serviço da adaptação do indivíduo em seus meios interno e externo e em graus diferentes de potencialidades. Conforme esquematizado nos QUADROS 1 e 2, a função principal se refere àquela mais diferenciada, utilizada de forma mais consciente e associada à disposição principal. A segunda é auxiliar à principal e, apesar de estar num plano consciente, se associa à disposição inferior. A terceira age num plano mais inconsciente, com desenvolvimento elementar, e se liga à disposição inferior. A quarta é mais rudimentar e indiferenciada, relacionada à disposição inferior.

QUADRO 1 – REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA DOS TIPOS EXTROVERTIDOS DE JUNG

EXTROVERTIDO		
FUNÇÃO PRINCIPAL	FUNÇÕES AUXILIARES	FUNÇÃO INFERIOR
<u>PRIMEIRA FUNÇÃO</u> Mais consciente	<u>SEGUNDA E TERCEIRA FUNÇÕES</u> Segunda: introvertida, semiconsciente Terceira: introvertida, mais inconsciente	<u>QUARTA FUNÇÃO</u> Introvertida, mais inconsciente
Pensamento	Sensação ou intuição	Sentimento
Sentimento	Sensação ou intuição	Pensamento
Sensação	Pensamento ou sentimento	Intuição
Intuição	Pensamento ou sentimento	Sensação

FONTE: Adaptado de Ramos (2005).

QUADRO 2 – REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA DOS TIPOS INTROVERTIDOS DE JUNG

INTROVERTIDO		
FUNÇÃO PRINCIPAL	FUNÇÕES AUXILIARES	FUNÇÃO INFERIOR
<u>PRIMEIRA FUNÇÃO</u> Mais consciente	<u>SEGUNDA E TERCEIRA FUNÇÕES</u> Segunda: extrovertido, semiconsciente Terceira: extrovertido, mais inconsciente	<u>QUARTA FUNÇÃO</u> Extrovertido, mais inconsciente
Pensamento	Sensação ou intuição	Sentimento
Sentimento	Sensação ou intuição	Pensamento
Sensação	Pensamento ou sentimento	Intuição
Intuição	Pensamento ou sentimento	Sensação

FONTE: Adaptado de Ramos (2005).

Embora os tipos psicológicos obedeçam a uma estrutura, para sua avaliação deve-se levar em consideração seu funcionamento dinâmico. Para Jung (2011c), já é possível verificar uma atitude na infância, com características próprias que, quando não respeitadas ou quando permanecem passíveis de desenvolvimento, poderão gerar até mesmo uma neurose. Durante o desenvolvimento da psique, é possível observar no indivíduo introvertido facetas mais extrovertidas. Essas mudanças podem ser provocadas conscientemente, circunstancialmente ou por questões psicopatológicas.

Conforme alerta Ramos (2005) sobre o dinamismo dos tipos psicológicos, é preciso cautela e experiência quanto ao diagnóstico. Atualmente, os instrumentos que contribuem para a avaliação nas áreas da saúde organizacional e escolar são o Myers Briggs Type Indicator (MBTI), o Questionário de Avaliação Tipológica (Quati), o Gray Wheelwright e o Sistema Insights Discovery. Neste estudo, o instrumento escolhido para o julgamento das participantes e do caso clínico apresentado foi o MBTI.

Mayers e Mayers (1997) criaram um instrumento para identificar as características de personalidade, sustentados pelos pressupostos teóricos de Carl Gustav Jung. As autoras defendem a presença de uma quarta dimensão, a qual foi percebida já por Jung, mas não aprofundada; refere-se aos dois modos de orientação em relação ao mundo externo: livre/perceptivo e estruturado/julgador.

Por meio das combinações dos pares opostos em cada eixo, o MBTI<sup>2</sup> distingue 16 tipos diferentes, representados cada um por quatro letras, conforme QUADRO 3.

QUADRO 3 — REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA COM AS ORDENS DAS LETRAS CONFORME OS TIPOS PSICOLÓGICOS PROPOSTOS PELO MBTI

ORDEM DA LETRA			
1ª	Disposição/atitude	E — Extroversão	I — Introversão
2ª	Percepção	S — Sensação	N — Intuição
3ª	Julgamento	T — Pensamento	F — Sentimento
4ª	Função/estilo de vida	J — Julgamento	P — Percepção

FONTE: Adaptado de Ramos (2005).

2 Nas funções de percepção, S vem de *sensation* (sensação), e N vem de *intuition* (intuição). Nas funções de julgamento, T vem de *thinking* (pensamento), e F, de *feeling* (sentimento).

QUADRO 4 – TIPOS (MAYERS BRIGGS; TYPE INDICATOR®)

		Tipos sensoriais		Tipos intuitivos	
		Pensamento	Sentimento	Sentimento	Pensamento
		ST	SF	NF	NT
<b>Introvertido</b>	<b>I – J</b>	ISTJ	ISFJ	INFJ	INTJ
	<b>I – P</b>	ISTP	ISFP	INFP	INTP
	<b>I – P</b>	ESTP	ESFP	ENFP	ENTP
<b>Extrovertido</b>	<b>I – J</b>	ESTJ	ESFJ	ENFJ	ENTJ

FONTE: Myers e Myers (1997, p. 38).

### Combinação das funções de percepção e julgamento

Para Myers e Myers (1997), as preferências TF (pensamento ou sentimento) são totalmente independentes das preferências SN (sensação ou intuição). Assim, ocorrem quatro possíveis combinações, conforme QUADRO 5:

QUADRO 5 – REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA DAS POSSÍVEIS COMBINAÇÕES ENTRE AS FUNÇÕES RECEPÇÃO E JULGAMENTO

ST	SENSAÇÃO + PENSAMENTO	NT	INTUIÇÃO + PENSAMENTO
SF	SENSAÇÃO + SENTIMENTO	NF	INTUIÇÃO + SENTIMENTO

FONTE: Mayers e Mayers (1997).

Essas combinações demonstram diferentes tipos de personalidade e maneiras de perceber e julgar informações caracterizadas por interesses, valores, necessidades, estilos de pensamento e traços que resultam naturalmente dessas funções.

\* \* \*

## Questões metodológicas

Por meio de uma abordagem compreensiva e tipológica dos fenômenos, buscaram-se os significados e as representações pessoais que a Sra. "B" tinha do ato alimentar e do que era considerado sucesso ou fracasso no tratamento da obesidade. Para a realização desta pesquisa, foi utilizado o referencial teórico da psicologia complexa, que, compreendendo o ser humano em sua totalidade, destaca a psique como possuidora dos aspectos conscientes e inconscientes e leva em conta a interação psíquica entre o pesquisado e o pesquisador (PENNA, 2007). O problema de pesquisa foi direcionado à relação possível entre a tipologia de mulheres bariátricas, suas escolhas alimentares e a função emocional dirigida ao "comer". Para o levantamento dos dados objetivos e subjetivos da Sra. "B", foram empregadas entrevistas clínicas semiestruturadas, revisão de prontuários e aplicação do instrumento MBTI.

A pesquisa é um braço do projeto de doutorado de uma das autoras deste trabalho, o qual foi aprovado pelo Programa de Pós-Graduação em Medicina Interna e Ciências da Saúde (*stricto sensu*) do Hospital de Clínicas da UFPR e pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos desse hospital, sob o número 59996016.9.0000.0096, do Certificado de Apresentação para Apreciação Ética.

\* \* \*

### Caso Sra. "B"

Nesta seção, a atenção será dada ao caso da Sra. "B", que representa o de tantas outras mulheres e demonstra a particularidade e a subjetividade do funcionamento tipológico. Isso servirá como recurso para a compreensão da relação que se estabelece com o objeto comida: trata-se de um olhar simbólico sobre a alimentação, que se converte, mais do que num ato biológico e energético, numa necessidade psíquica.

Essa compreensão requer uma análise qualitativa dos padrões psicológicos da Sra. "B", de suas funções psicológicas e da forma que se adaptou ao ambiente; deve considerar os antecedentes emocionais, que

estão envolvidos em sua biografia, e as experiências que, durante seu discurso, descreve como vergonhosas e inaceitáveis.

A paciente se submeteu a uma cirurgia bariátrica há mais de seis anos em decorrência de graves comorbidades — entre elas, artroses, anemias, pressão arterial elevada, colesterol alto, crises convulsivas etc. E, não bastassem todas essas anteriores, também, e talvez o mais pesado para a Sra. “B”, o diagnóstico de HIV. Atualmente, encontra-se em acompanhamento médico no Ambulatório de Obesidade do Serviço de Endocrinologia e Metabologia do Hospital de Clínicas da UFPR, devido a recidiva de peso. A situação colocou-a novamente no quadro aterrorizante dos IMCs. Antes da cirurgia, pesando ela 116 kg, seu IMC registrava 50,2 kg/m<sup>2</sup>; hoje, com 80 kg e IMC de 34,6 kg/m<sup>2</sup>, ainda mantém a condição de obesa. A indignação com sua condição física ficou clara ao dizer: “Nem pude ficar feliz no pódio das magrinhas. Aliás, isso nunca aconteceu. E olha eu aqui de novo: comendo, comendo mais e mais bananas; e voltando para o hospital de gordinhos”.

Em seu discurso, a Sra. “B” se descreve como uma pessoa boa, que não perde tempo com fofocas e que gosta muito de ajudar os outros, mesmo que não possa, sentindo-se muito útil quando tem essa oportunidade. Ela diz não conseguir trabalhar fora por causa da sua condição de saúde. Relata estar casada há mais de 30 anos e ter dois filhos, sendo o caçula fruto do último relacionamento, que qualifica como distante e frio, principalmente depois de ter sido diagnosticada como soropositivo. Até hoje não consegue abordar o ocorrido com o marido, preferindo não conversar, já que ele se irritará e fará com que ela também se estresse. Por isso nada diz sobre o assunto.

Aqui, já demonstra dificuldade de defender suas ideias, opinar ou mesmo se proteger, pois isso poderá demandar um investimento de energia que não está disposta a gastar, deixando explícito no discurso a resistência a lidar com conflitos: “Eu prefiro me calar. Pago um preço muito grande para não enfrentar conflitos... Sabe o que faço? Como bananas, muitas bananas”. Percebe-se aqui uma tendência a simbolicamente engolir suas indagações, mastigar algo para não ter que cuspir o que realmente gostaria. Então ela justifica que não vale a pena.

Mas o que podemos pensar que não vale a pena? A serviço de que esse silêncio? O que a mantém nessa relação infértil há tantos anos? Talvez esses questionamentos nos façam refletir também a respeito do esforço que a paciente apresenta para dizer não ou para solicitar algo. A demanda é sempre do outro. Entre tantos embaraços, a Sra. "B" sofre, literalmente, com dificuldades para se locomover: anda devagar, mancando por problemas de articulação no joelho; teve a perna encurtada após quadro de neurotoxoplasmose; é acometida de dores fortíssimas, sequelas dessa doença — que também provocou episódios de crises convulsivas, um coma e um controle medicamentoso que só não ganha dos muitos remédios decorrentes de outras comorbidades, já citadas anteriormente.

Poderíamos pensar num impedimento também psíquico de caminhar de forma natural por todos esses conflitos? Poderíamos associar uma "artrose psíquica" a esse processo de individuação? Seriam suas articulações inflamadas representações de uma psique cansada dos pesos da vida? Seriam a comida, as bananas, as vitaminas mais objetos que introjeta para se manter com energia psíquica transformada, para suportar momentaneamente o que não aguenta na vida? Será por isso que nem um procedimento cirúrgico seria capaz de metabolizar essa camada psíquica que se revela em sua repetitiva gordura, devido às durezas que não consegue metabolizar na vida? Questões essas nos fazem pensar na relação corpo-mente, a respeito da qual Jung (§69, 2011b) defendia que "processos do corpo e processos mentais desenrolam-se simultaneamente e de maneira totalmente misteriosa para nós".

Muitas perguntas são passíveis de suposta compreensão e se prestam ao levantamento de hipóteses por meio do funcionamento psíquico, mas também podem ser respondidas pela própria Sra. "B", que pareceu ter encontrado um lugar e uma forma de metabolizar parte disso quando aceitou participar de um grupo<sup>3</sup> terapêutico específico a mulheres na condição de obesidade, numa perspectiva da psicologia analítica, em uma instituição de ensino parceira, para fins de acompanhamento das participantes que apresentassem essa demanda. Nesse

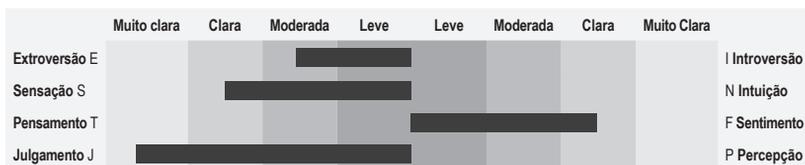
3 GAPO/FAE: grupo de apoio psicológico a mulheres com obesidade do Centro Universitário FAE.

ambiente, por meio de reflexões e “cuspidas”, consegue dialogar e ser escutada, relatando estar mais atenta e respeitando as suas necessidades, aprendendo a dizer não, a colocar para fora o que pensa, sem precisar pôr para dentro suas ideias com bananas ingeridas nos momentos de angústia.

Numa perspectiva de perfil alimentar, o seu padrão de “beliscadora” pode estar revelando esse funcionamento, principalmente quando relata: “Troco as palavras por bananas. Em vez de falar, de xingar, como bananas... Gostaria de aprender a ser ruim... Ando para lá e para cá... Belisco”.

Conforme a ilustração do QUADRO 6, o padrão tipológico da Sra. “B” pode ser entendido por meio do MBTI como ESFJ (extrovertida, sentimento apoiado pela sensação, com modo de adaptação externa ao julgamento), o que na teoria dos tipos psicológicos de Jung chamaríamos de tipo sentimento extrovertido.

QUADRO 6 — ILUSTRAÇÃO DAS PREFERÊNCIAS DO TIPO ESFJ



FONTE: Hirsh e Kummerow (2017).

De acordo com Hirsh e Kummerow (2017), o perfil identificado na Sra. “B” condiz com uma pessoa extremamente atenciosa, responsável, prestimosa, minuciosa, perceptiva, compassiva e metódica. Demonstra intensa valorização dos relacionamentos harmoniosos, da empatia e do espírito colaborativo, características compatíveis com o discurso apresentado durante as entrevistas.

Numa compreensão dinâmica da tipologia, a função do sentimento extrovertido dominante é observada na preocupação excessiva com o outro, identificada nos discursos dela — “não gosto de decepcionar ninguém” e “passo margarina no pão dele toda manhã” —, colocando as preferências sempre em objetos e pessoas, em vez de considerar primeiro suas necessidades físicas e emocionais. Essas preferências

podem ser entendidas como forma adaptativa de não enfrentamento dos conflitos, mesmo que para isso engula ideias e emoções por meio do comportamento alimentar. Para Jung (2011c), indivíduos com a função sentimento dominante avaliam os fenômenos por meio da dimensão valorativa do julgamento e são influenciados por questões pessoais e sociais; na extroversão, a energia psíquica está voltada de dentro para fora da psique, e as atitudes são orientadas para objetos e fatores externos — tudo isso é típico comportamento da Sra. “B”, que, ao despende intensa energia psíquica cuidando e se preocupando com as necessidades de familiares e amigos, tem pensamentos que lhe perturbam a tranquilidade e a animam a assaltar a geladeira.

Quando se considera seu discurso, lamentável e cheio de dores, nota-se que a função da sensação introvertida auxiliar pode estar contribuindo para essa necessidade de introjetar o que experiencia. Ela diz: “Tenho revoltas com minhas dores. Não aceito meu diagnóstico”; mas não se permite falar disso nem mesmo com o marido ou qualquer outra pessoa que não seja a equipe médica. Relata que carregará o segredo até o túmulo. A introjeção dos desprazeres continua a ser observada, quando ela afirma: “Hoje não está fácil... Foram mais três bananas”; e ainda: “Não sinto só fome quando estou chateada; sinto dor”.

Em momentos de estresse, sob tensão da função pensamento inferior, observa atitudes sombrias de perda de bom senso, com dificuldades de enxergar possibilidades, ficando presa aos mesmos detalhes e a pensamentos negativos (QUENK, 2010). Essas características tenebrosas, segundo a mesma autora, apresentam-se com a *pressão para se adequar* às suas exigências. Isso também é visto no discurso da Sra. “B”, quando declara: “Eu não aceito o que aconteceu comigo”; no *conflito interpessoal*, ao não discutir e comentar: “Como para não xingar”; *provocados pela falta de confiança*, ao dizer: “Faço, faço e ninguém percebe”; e *nas críticas excessivas*, na própria condenação, ao pontuar: “Ele não me entende. Ninguém me entende. Então fico quieta”. Jung escreve que a função inferior, por estar mais indiferenciada, tem um caráter autônomo perante o ego e pode se associar à *persona* e à *sombra*, dominando o ego do indivíduo. O autor chamou esse mecanismo de enantiodromia — termo grego que significa “cair para o lado contrário”.

Nessa luta com suas realidades interna e externa, a Sra. "B" parece se utilizar do alimento para compensar frustrações e dificuldades de expor ideias ou de se impor no mundo externo. Por isso parece lançar mão, com frequência, dos mecanismos da compensação e da projeção, a fim de se proteger do mundo interno que a angustia ao não saber lidar com conflitos externos. De forma unilateral, faz uso excessivo das funções preferidas de sentimento extrovertido e sensação introvertida, sem considerar as demais funções.

No entanto, mesmo com todas essas experiências negativas, algo na Sra. "B" começa a se transformar e a gerar novas atitudes, porque ela já consegue falar de assuntos e emitir opiniões que antes não lhe pareciam ser de direito. No grupo, vem se expressando, e fora dele isso se reflete: "Eles agora precisam me ajudar. Cheguei em casa e disse: 'A partir de hoje, vocês me ajudam com as roupas e com os pratos; eu não moro sozinha'". Parece que a Sra. "B" começa a experimentar novas formas, ou melhor, a forma que havia sido atrofiada por um destino que não aceita mais como seu. Não apenas o discurso se modificou, mas sua postura também. Ela conta que passou a frequentar um curso para desenvolver flores e outros objetos de decoração. Seu objetivo é colocar os produtos à venda para ter renda e utilizá-la nas próprias necessidades, antes em segundo plano. Em uma das reuniões do grupo, convidada a selecionar uma miniatura que representasse como está vendo aqueles encontros em sua vida, escolhe uma seringa, que descreve como uma "injeção de ânimo", símbolo muito vivo e sugestivo, ao pensarmos em um possível complexo de cura que se instala por meio de sua relação vivencial com o grupo terapêutico. Hoje, o discurso dela é totalmente oposto ao anterior, que trazia uma necessidade de silenciar seus prazeres ao submeter-se a um recolhimento regressivo, precisando sempre do amor e da aprovação do outro para se sentir apoiada e autorizada. Sabemos que ainda há um caminho a trilhar. Não há pressa. Até porque a Sra. "B" dá os passos que consegue tanto na dimensão física quanto na psíquica, mas agora com uma perspectiva de fluidez. Seria este um metabolismo psíquico em equilíbrio?

De qualquer forma, nesse caso tão rico de motivações intrínsecas a toda uma equipe, sugere-se ser possível que as duas teorias dos

tipos psicológicos (Jung; Myers e Briggs) dialoguem e se complementem; ressalta-se também a tenacidade da atitude extrovertida com a preferência da função sentimento, além da força da função inferior, influenciando o comportamento dessa paciente pós-bariátrica à procura de uma operação simbólica que una os opostos e traga um equilíbrio em seus metabolismos físico e emocional. A Sra. "B" parece começar a ter consciência do próprio funcionamento psíquico e das demais funções auxiliares em prol de seus processos de individuação e bariátrico.

## Referências

ABESO (ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA PARA O ESTUDO DA OBESIDADE E DA SÍNDROME METABÓLICA). *Mapa da obesidade*. São Paulo, 2014. Disponível em: <https://abeso.org.br/obesidade-e-sindrome-metabolica/mapa-da-obesidade/>. Acesso em: 30 abr. 2018.

BRAY, G. A. A Concise Review on the Therapeutics of Obesity. *Nutrition*, Los Angeles, v. 16, n. 10, p. 953-960, out. 2000.

DOUGLAS, M. Deciphering a Meal. In: \_\_\_\_\_. *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. Londres: Routledge, 1975.

FIGUEIREDO, M. D. *Avaliação dos aspectos depressão, ansiedade, compulsão alimentar e qualidade de vida de mulheres obesas, submetidas a tratamento medicamentoso antiobesidade*. 145 f. Dissertação (Mestrado em Medicina Interna) — Programa de Pós-Graduação em Medicina Interna, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

HIRSH, S. K.; KUMMEROW, J. M. *Myers-Briggs Type Indicator®*: relatório técnico e interpretativo para organizações. Fellipelli Instrumentos de Diagnóstico, 2017. Disponível em: <https://www.fellipelli.com.br/>. Acesso em: 25 maio 2017.

JUNG, C. G. *A natureza da psique*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011a. Obras completas: v. 8/2.

\_\_\_\_\_. *A vida simbólica*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2011b. Obras completas: v. 18/1.

\_\_\_\_\_. *Tipos psicológicos*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011c. Obras completas: v. 6.

QUENK, N. L. *MBTI e a dinâmica da função inferior*. São Paulo: Fellipelli, 2010.

MANNUCCI, E. *et al.* Clinical and Psychological Correlates of Health-Related Quality of Life in Obese Patients. *Health Qual Life Outcomes*, v. 8, n. 90, p. 1-9, 2010.

MATOS, A. F. G. Tratamento da obesidade: anorexígenos. In: HALPERN, A. (org.). *Obesidade*. São Paulo: Contexto, 1997.

MYERS, I. B.; MYERS, P. B. *Ser humano é ser diferente*: valorizando as pessoas por seus dons especiais. São Paulo: Gente, 1997.

MYSLOBODSKÝ, M. Gourmand Savants and Environmental Determinants of Obesity. *Obes Rev*, Oxford, v. 4, n. 2, p. 121-128, maio 2003.

PAULA, L. A. *et al.* Avaliação tipológica e psicodinâmica de paciente pós-bariátrica. *Rev PsicoFAE: Pluralidades em Saúde Mental*, Curitiba, v. 6, n. 2, p. 85-96, 2018.

PENNA, E. M. D. Pesquisa em psicologia analítica: reflexões sobre o inconsciente do pesquisador. *Boletim de Psicologia*, São Paulo, v. 57, n. 127, p. 127-138, dez. 2007.

SOBAL, J.; DEVINE, C. M. Social Aspects of Obesity: Influences, Consequences, Assessments and Interventions. In: DALTON, S. *Overweight and Weight Management*. Maryland: Aspen Publishers, 1997. p. 312-331.

SOUZA, M. D. Feijoada quilombola: chancela de etnicidade. *Contextos da Alimentação*, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 29-48, jul. 2017.

RAMOS, L. M. A. Os tipos psicológicos na psicologia analítica de Carl Gustav Jung e o inventário de personalidade "Myers-Briggs Type Indicator (MBTI)": contribuições para a psicologia educacional, organizacional e clínica. *ETD — Educação Temática Digital*, Campinas, v. 6, n. 2, p. 137-180, 2005.



---

## Gênese e desenvolvimento da espiritualidade e da imagem de Deus na criança

Ana Maria Galvão Rios  
Ceres Alves de Araujo

### **Imagem de Deus na psique e no desenvolvimento**

O desenvolvimento da espiritualidade e da representação da imagem de Deus na psique das crianças é tema que, embora pouco estudado pelo grupo de teóricos junguianos interessados no desenvolvimento da personalidade, aponta para um aspecto fundamental da vida humana: o relacionamento do eu com o desconhecido, permeando a busca de um sentido para a vida desde seus primórdios.

O interesse pelo assunto brotou a partir da prática clínica com crianças, especialmente no acompanhamento de uma delas, com quadro terminal de doença cardíaca, que usou a terapia, dos oito aos 14 anos, para buscar formas de visualizar um Deus que sustentasse o processo de vida, doença e morte, tentando compreender seus atributos e os caminhos de relacionamento com ele. As imagens tradicionais não lhe supriam as necessidades. Essa criança passou por várias possibilidades de representação e relacionamento com a imagem dele e trabalhou nisso até a última sessão de terapia, poucos dias antes da morte.

Por que nascemos? Para que vivemos? Qual o sentido de passarmos por tantas coisas? Quem decide? Quem manipula a vida? O que é a sorte? Existe uma ordem? As coisas podem ser controladas ou previstas? O que significa isso tudo? Representar Deus significa, mais do que conhecer, acreditar nas áreas nas quais há limites para a cognição

humana. Observou-se que a imagem de Deus muda segundo a idade, e há desde representações muito concretas até as mais abstratas, variando de função psíquica: ora atuam em prol do crescimento, dando coragem para enfrentar desafios, ora oferecem proteção — e podem agir ainda como princípio normatizador do comportamento.

A partir de uma abordagem junguiana, acredita-se que a imagem de Deus na psique humana seja a representante do arquétipo do *Self*, o princípio centralizador da psique, aquilo que é entendido como o depositário do valor maior. O desenvolvimento dessa imagem aponta também para o estudo da organização interna da própria psique em termos de uma diretriz organizadora subjacente. Postular isso significa acreditar em um impulso para o desenvolvimento ordenado.

Desde seus primórdios, a humanidade vem tentando elaborar um conceito de Deus. Frente à consciência da própria mortalidade e ao limite de seu conhecimento e compreensão dos fenômenos que o circundam, o ser humano sempre buscou explicações que aquietassem as angústias ou que dessem um sentido à existência. A própria experiência de ser finito evoca na psique humana a possibilidade de seu contrário, do infinito, ilimitado, eterno. Culturas diversas usaram representações diferentes para o conceito de Deus, embora todas se preocupassem em representá-lo de alguma forma. Neste capítulo, o objetivo é entender, desde a origem na infância, a representação de tal conceito dentro do próprio indivíduo e seu desenvolvimento no que diz respeito tanto aos aspectos cognitivos quanto aos afetivos.

Jung (1991), discutindo as determinantes psicológicas do comportamento humano, considerou como instintivas a criação de cultura e a busca de significados, por meio do que chamou de instinto reflexivo, colocado na mesma categoria que a fome, o sexo, a ação e a criatividade. Sem, portanto, depender de qualquer interdição externa mas como característica inerente da psique, a busca de sentido é entendida por Jung como própria da ontologia humana. No âmago da indagação religiosa, existe uma necessidade que está implantada na própria psique. Espontaneamente, ela representa Deus com uma imagem arquetípica.

Embora não possa fazer nenhuma afirmação a respeito da natureza dele ou de sua existência metafísica, a psicologia pode observar,

descrever e explorar cientificamente o fenômeno do reflexo divino na psique humana. Essa imagem é um símbolo e, como tal, passível de compreensão psicológica. Se a alma ou a psique humana não contivessem em si mesmas a capacidade de representá-lo, não haveria relacionamento possível com um Deus não psicológico.

Apesar de haver muitos estudos teológicos, filosóficos e psicológicos sobre o relacionamento do ser humano com Deus e com a sua imagem, além de artigos sobre comportamentos religiosos, religiões comparadas, o papel da espiritualidade e outros temas semelhantes, não foram encontrados no Brasil trabalhos sobre o modo como ele é percebido e representado pelas crianças. Já internacionalmente, o assunto vem sendo pesquisado tanto no aspecto cognitivo do desenvolvimento dessa imagem quanto em seus aspectos relacionais. A literatura, entretanto, é pequena, e poucas pesquisas empíricas foram feitas nos últimos anos. No estudo no qual se baseia este capítulo (RIOS, 2008), foi feito um levantamento de como 150 crianças, de seis a 14 anos, de escola pública da cidade de São Paulo, representam, por meio de desenhos, seu Deus e o que elas imaginam que seja a atividade dele.

### **A imagem de Deus nos ciclos arquetípicos do desenvolvimento da personalidade**

Durante toda a vida, a consciência vai se estruturando a partir dos dinamismos inconscientes, formando e organizando o ego e sua relação com a totalidade psíquica. Tal estruturação se dá por meio de estágios que, em geral, são de início sucessivo, funcionamento simultâneo e sempre, segundo Byington (1983, p. 9), “coordenados pela ação criativa e integradora do arquétipo do *Self*”.

De acordo com Neumann (1991), a experiência com a mãe ou com o arquétipo materno é, para a criança, o primeiro modelo para a experiência do próprio *Self*. Em uma relação primária considerada normal, “a criança começa a ver a si própria como centro, não só de seu mundo, mas também como centro do mundo enquanto tal” (NEUMANN, 1991, p. 51). Essa seria a raiz do sentimento de onipotência da criança. Todo o posterior desenvolvimento e a capacidade humana de criar cultura

baseiam-se nessa experiência de ser originado à imagem e semelhança de um Deus criador, que é a vivência do ego em desenvolvimento em íntima relação com o *Self*.

Representando-o à própria imagem e semelhança, 26% de todas as crianças testadas por Rios (2008) o desenharam em atividade lúdica, brincando. O ato de brincar envolve a experimentação e ao mesmo tempo a criação da realidade. A brincadeira tira o ser humano de sua estrutura previsível e programada, com continuidades, forma e limite, abrindo a possibilidade da ruptura para a construção do devir e do significado. As recreações em que Deus está envolvido, segundo as crianças menores, são: andar de *skate*, soltar pipa, pular corda e jogar futebol. Entre essas, a pipa foi a ocupação mais frequente, e é possível dizer que exercê-la coloca em ligação dinâmica o céu e a terra; a pipa se eleva da terra em direção ao céu, como as orações.

Deus, para 52% das crianças pequenas e para 12% ou 14% das mais velhas, faz o que elas fazem, sendo uma projeção antropomórfica de si mesmas: cria mundos e brinca com as criaturas, em tais atividades que se relacionam ao prazer. O Deus delas é capaz de usufruir da criação e se divertir. No começo da vida, ainda sob a influência predominante do ciclo matriarcal, a experiência do prazer se relaciona a sentir-se em segurança e a ser surpreendido pelo novo dentro dessa sensação de continência. Esse é o brincar livre, em situação protegida, que mais tarde é substituído pelo brincar dentro de regras e em busca da excelência nas atividades.

No começo da vida, Deus adquire feições matriarcais. A mãe, para a criança, é o todo circundante e representa a totalidade psíquica. Por meio da relação com ela, a criança encontra-se em um mundo ordenado no qual é possível sobreviver. E as sensações de abrigo e segurança são as expressões dessa ordenação.

A maioria das crianças das três faixas etárias registrou Deus comprometido em cuidados, tanto em relação ao ser humano quanto à natureza. As tarefas dele referem-se à maternagem e relacionam-se com a alimentação. Por exemplo, nas respostas, tem-se que Deus é quem dá o lanche para os meninos. Ser alimentado, especialmente no primeiro ano de vida, é, por excelência, a experiência de ser apaziguado, contido e mantido, o que permite que as rotinas se estabeleçam e

que a função simbólica possa começar na representação interna da mãe alimentadora momentaneamente ausente e na antecipação do alimento que virá. Um Deus alimentador seria a garantia metafísica da satisfação das necessidades básicas, o que ajuda a humanidade a suportar a ansiedade frente ao imponderável da vida.

Ele se empenha, segundo as crianças, em tarefas domésticas. Um menino pequeno o rabiscou varrendo a nuvem, e uma menina o pôs na pia, lavando louça. Entretanto, de acordo com essas crianças, ele não faz apenas as tarefas domésticas consideradas femininas, mas supre também outras necessidades: "Deus está construindo casas" ou "dando um carro para o cara" foram respostas de meninos do nono ano, já entrando no mundo com outras carências. Em todas as faixas etárias supõe-se, ainda, a acolhida dele também na outra vida.

Ainda em relação aos cuidados, um Deus que interfere diretamente no cotidiano das pessoas por meio de milagres apareceu em 12% dos desenhos. O milagre é a manifestação, para elas, de uma qualidade de força sobrenatural. "Deus é um tipo de super-homem", disse um menino do primeiro ano. De acordo com a literatura (BARRETT; RICHERT; DRIESENKA, 2001), espera-se que atribuam a ele habilidades especiais, cujo efeito consideram milagroso. Mostram-se impressionadas com isso a partir da quarta série. Aos dez anos, já se acham sob a ação do arquétipo paterno, e os valores que se relacionam com a imagem divina são poder e eficiência, com meios tanto naturais quanto sobrenaturais. Para elas, Deus existe e se diferencia do humano na medida em que pode interferir no curso natural das coisas pelo poder da sua vontade. Para as que vivem prioritariamente sob a influência do arquétipo paterno, a ordem, a causalidade e a previsibilidade são os princípios organizadores da consciência. Deus impressiona sua psique uma vez que não está submetido aos limites do humano.

Os poderes para realizar milagres remetem aos poderes atribuídos ao herói. O arquétipo do herói indica que o ego precisa de potência para enfrentar os desafios dos novos tempos da consciência. Segundo Alvarenga (2008, p. 103), o "herói anuncia o patriarcado e é a tradução simbólica do momento da alma do ser humano, da natureza dos povos, da humanidade, em busca de novos caminhos".

Na representação dos milagres, é possível dividir a forma dos desenhos entre “antes” e “depois”. Em vários, as crianças fizeram alguém doente ou morto, representando o “antes”, e a pessoa curada ou ressuscitada sendo o “depois”. Deus, além de curar por meios milagrosos, pode interferir na natureza, em geral, segundo as crianças, com o objetivo de ajudar o ser humano. “Deus traz peixes para o pescador”, diz um garoto. Outro o coloca em dois lugares ao mesmo tempo, afirmando o dom da ubiquidade: “Deus está em dois lugares: no mar e na nuvem, aqui ajudando o homem no barquinho”.

No modo patriarcal de funcionamento da psique, o ego, que agora discrimina, orienta-se para desempenhar suas funções conforme os valores de ordem, disciplina, coerência, autoridade e justiça e de acordo com os modelos de certo-errado, competitividade, coragem, entre outros. A maior virtude reflete o valor maior, e a imagem de Deus passa a ser a lei. Espera-se que ele se apresente de modo organizador, controlador e orientador — distinguindo entre o certo e o errado — e, eventualmente, de modo rígido e autoritário.

Deus foi representado exercendo atividades que se referem ao estabelecimento da ordem por 8,7% das crianças. Tal porcentagem concentrou-se entre as de mais de dez anos e adolescentes; e apenas um menino do primeiro ano desenhou Deus “escrevendo um papel e jogando a folha que escreveu no carro”, em uma versão moderna e infantil do recebimento da lei divina por Moisés. Algumas de mais idade lhe atribuíram autoridade (“Deus está comandando”), assim como a manutenção da ordem (“Deus está fazendo psi e mandando calar a boca”). Para uma menina, ele organiza, inspirando os atos humanos: “Deus que dá a ideia ou dicas, e o homem faz; e, com a evolução, os humanos aprimoram”. Para outras, essa atividade organizadora é didática: ele ensina, como se pode perceber pelas falas “Deus está ensinando o homem, ele está conduzindo” e “Deus está contando histórias para as crianças”, da mesma maneira que Jesus contava suas parábolas.

As crianças caracterizam sua adaptação social ilustrando-o em cenas bíblicas aprendidas. Uma menina de dez anos o faz sentado em uma cadeira com os pés em uma bacia, dizendo que “Deus está lavando os pés”. A cena bíblica aludida é a cerimônia do lava-pés, na qual Jesus

coloca "água numa bacia e começa a lavar os pés dos discípulos e a enxugá-los com a toalha com que estava cingido" (JOÃO, 13, 5), dando exemplo de humildade. Um menino da oitava série reelabora a Última Ceia, dizendo que Jesus está ceando. Espera-se, nessa idade, que a criança seja permeável às imagens culturais e aos costumes da sociedade em que vive e que os reproduza. Tais desenhos estão em consonância com a literatura, já que se supõe, no ciclo patriarcal, um controle da criatividade espontânea e a repetição daquilo que já foi revelado. A consciência se organiza pela memória e pela tradição.

É interessante observar que, conquanto Deus tenha aparecido em atividades organizadoras, em nenhum caso foi representado punindo as pessoas que transgridem suas leis. Foi retratado evitando um assalto, mas não punindo o assaltante. A expressão "Deus castiga!" parece não mais refletir um fator determinante do comportamento das crianças. Tal ausência pode ser fruto tanto de uma instituição precária do patriarcado enquanto estrutura cultural brasileira, na qual as crianças se inserem, com suas impunidades institucionalizadas, quanto de fatores intrapsíquicos. O fato de ele não ter sido estampado punindo não significa que não tenha poder para tanto, mas apenas que, na psique das nossas crianças, a imagem dele está mais associada à proteção ou ao perdão. Outra ausência notável foi a da figura de Deus cobrando as promessas que lhe são feitas. Nenhuma criança o desenhou em atitude de barganha com o ser humano.

O ciclo seguinte é o da alteridade, no qual se supõe que o ego, já capaz de discriminar entre as polaridades, consiga se relacionar com ambos os polos dialeticamente. O eu e o outro estão em igualdade de valor, em um momento em que o ego já está apto a se desapegar do narcisismo e entender, em seu desenvolvimento, a função estruturante do outro, ou seja, do diferente, e trocar de lugar com ele, estabelecendo relações empáticas. Tal padrão de relacionamento não se sedimenta apenas por um respeito ao outro como tal, mas pela percepção de que tanto o eu quanto o outro pertencem, de forma equivalente, à mesma totalidade.

A partir desse nível de funcionamento da consciência, esperado na adolescência, Deus é representado abençoando a humanidade ou

orando por ela. Ambas as atividades o colocam em ligação amorosa com suas criaturas, sem interferência direta na vida humana por cuidados naturais ou por meio de milagres.

A oração, em qualquer de suas formas — repetição de uma prece com palavras já conhecidas, conversa espontânea, pedido, agradecimento, intercessão ou invocação —, manifesta o reconhecimento humano de um outro a quem é possível se dirigir em um relacionamento; expressa também o desejo do ego de estar contido em uma ordem maior, inteligente e comprometida, à qual pode recorrer. A oração de Deus pelo ser humano é a expectativa da reciprocidade.

Na Bíblia, a bênção aparece pela primeira vez no Gênesis (12, 2-3), quando Iahweh diz a Abraão: “Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei teu nome; sê uma bênção”. Por meio dela, Deus estabelece um pacto com Abraão e seu povo, distinguindo-o dos demais. E, no Novo Testamento, o último ato de Jesus entre os seres humanos, depois da ressurreição, enquanto ascendia aos céus, foi uma bênção aos discípulos: “erguendo as mãos, abençoou-os. E, enquanto os abençoava, distanciou-se deles e era elevado ao céu” (LUCAS, 24, 50-51).

Para as crianças a partir dos nove anos, Deus é representado abençoando ora de modo mais pontual, ora mais generalizado, tal como revelam os relatos “Deus está abençoando o menino”, “Deus está benzedo a mata” e “Deus está abençoando o pão e o vinho”. Entretanto, as afirmações mais comuns são as mais abrangentes, especialmente na adolescência, como é mostrado nas frases a seguir: “Deus está abençoando” simplesmente, “abençoando a Terra” ou “dando paz ao mundo”. O desenho típico traz um Deus como figura humana total ou parcial, distanciado do globo terrestre e lançando raios de amor e paz em direção ao planeta. Tal inclusividade, aliada à ausência de intervenção direta e demonstrando aceitação incondicional, remete ao ciclo da alteridade no desenvolvimento simbólico da personalidade. A bênção é uma permissão para o outro ser o que é. Há, na alteridade, um reconhecimento de que o outro é indispensável para o desenvolvimento adequado da personalidade e que, sem sua integração, não há vivência de totalidade.

Na bênção, existe uma aceitação que implica a capacidade de deixar as coisas acontecerem, santificando-as.

## **A construção interpessoal da imagem de Deus**

A qualidade arquetípica da experiência jaz no padrão de relacionamento entre os objetos e as pessoas. As imagens vão se constelando na vida individual a partir das tendências arquetípicas e das experiências vividas. Segundo a teoria do apego de Bowlby (1958), experiências cumulativas são internalizadas e formam modelos funcionais internos e inconscientes, que guiam as expectativas e as percepções dos indivíduos, servindo para formar e prever relacionamentos futuros. O apego aos pais estaria, portanto, na base da formação da imagem de Deus e da relação afetiva com ele.

Pesquisando se a imagem que as crianças têm dele se relaciona à percepção que têm dos pais, Dickie *et al.* (1997) avaliaram crianças de quatro a 11 anos, buscando cotejar as imagens parental e divina em relação ao acolhimento e ao poder. Em um primeiro estudo, testaram a semelhança dele com o pai ou com a mãe e sua caracterização enquanto cuidador ou todo-poderoso. Confirmando as hipóteses, foi percebido como mais poderoso do que as duas figuras de autoridade. O melhor indicador da acolhida divina foi, entretanto, o pai, sendo notado como acolhedor. Ao contrário das expectativas dos padrões de gênero tradicionais, a mãe avaliada como poderosa foi considerada o indicador capaz de prever uma imagem de Deus onipotente. Em um segundo estudo, os autores pesquisaram a conexão entre o tipo de disciplina da família e a imagem dele. Concluiu-se que, de modo geral, crianças compreendem-no como menos acolhedor quando são utilizados instrumentos disciplinares com mais conotação de poder. Deus foi identificado como mais acolhedor nos contextos em que o pai mora na mesma casa que a criança. Quando não, tanto um quanto o outro são avaliados como mais poderosos.

Na mesma linha de pesquisa, De Roos, Iedema e Miedema (2004) investigaram a influência da aprendizagem na construção da ideia divina. O pressuposto do trabalho era que o conceito que a mãe tem de Deus influencia suas práticas no manejo dos filhos. Os autores

selecionaram 363 crianças holandesas com as mães e encontraram que, quanto maior a escolaridade materna, mais a noção sobre ele era amorosa e mais suas práticas educativas promoviam autonomia. Assim, os pequenos tinham um conceito igualmente amoroso e cuidador; entretanto, menos potente. Mães com imagens de um Deus distante, rígido e autoritário tinham práticas educativas mais autoritárias, que levavam a um Deus mais potente. Frente a essa divindade concebida como poderosa, algumas crianças tendem a ter um comportamento de barganha ou lisonja, demonstrando uma qualidade de apego inseguro.

Em um trabalho sobre o desenvolvimento da espiritualidade, Harris *et al.* (2006) dedicaram-se ao papel do testemunho das pessoas significativas e da experiência direta na representação de entidades ontologicamente diferentes. Crianças de quatro a oito anos foram convidadas a julgar a existência de cinco tipos diferentes de entidades: "reais", que são aquelas cuja existência é evidente para todos, como árvores ou gatos; "científicas", como oxigênio ou germes, cuja existência é invisível, mas geralmente pressuposta no discurso cotidiano; "seres imaginários endossados", como Deus ou Papai Noel, que os adultos tipicamente reforçam no discurso dirigido às crianças; "seres equívocos", como monstros ou sereias, cuja existência não é tipicamente referendada no discurso; e "seres impossíveis", como gatos que latem, em quem ninguém acredita. Muitas das informações sobre o mundo somente nos chegam por meio do testemunho de outras pessoas. Embora haja trabalhos sobre a construção dos conceitos com crianças explorando e tirando conclusões a respeito da realidade, pouco se tem escrito sobre o papel do testemunho, nos processos de aprendizagem, para conceitos ou eventos de difícil acesso. Deus, por exemplo, tem um *status* ontológico difícil e quase impossível de confirmar, tanto por observação direta quanto por investigação científica. Constatou-se que as três faixas etárias medidas fazem julgamentos acurados e estáveis a respeito das entidades reais, das científicas e das impossíveis. Imputaram às entidades científicas não observáveis o mesmo *status* das reais, apoiando a hipótese da aprendizagem por testemunho, como se o fato de as pessoas afirmarem a existência de determinada classe de seres fosse suficiente para a crença. As crianças podem formar uma

categoria conceitual e firmemente acreditar na existência dos membros dela, mesmo sem ter habilidade para identificá-los ou reconhecê-los. A existência e a eficácia de alguns desses seres, como Deus, não são somente afirmados, mas estão no dia a dia. Quando os pais pedem que reze, por exemplo, deixam implícito o desejo de que acredite em Deus, qualquer que seja a crença dos pais. O testemunho é importante na formação desses conceitos, principalmente quando explicações causais são dadas usando-os como agentes no cotidiano — como quando os pais dizem que “Deus protegeu o menino no acidente”. Isso os ajuda a conectar entidades não observáveis com eventos observáveis no mundo real: ainda que não vejam, atentam a sua atuação. O testemunho envolve a confiança no vínculo interpessoal, sendo essa a forma que o ser humano tem de adquirir conhecimento por meio da experiência do outro. Tal modo de adquirir conhecimento só será significativo se o vínculo com o outro também o for.

Seguindo a mesma linha de raciocínio, Rizzuto (1979) afirma que Deus se torna um ser vivente, ou seja, uma realidade invisível na mente da criança quando esta observa que os pais a encaminham para aulas de orientação religiosa e, mais do que isso, quando os observa rezando ou em atitude religiosa. “Para uma criança pequena, ver seus pais se ajoelhando, mostrando respeito, permanecendo de pé ou se referindo com devoção a um ser invisível é uma experiência profundamente impressionante” (RIZZUTO, 1979, p. 50). Dessa forma, a orientação dos pais e de suas ações empresta realidade também ao ser invisível. Entretanto, é necessário sempre levar em conta que não somente o comportamento consciente e manifesto dos pais influencia a criança, mas também — e principalmente — aqueles conteúdos que são inconscientes para os pais (JUNG, 1972, p. 1793).

Rizzuto (1979) postula que as primeiras representações de Deus por uma criança são imagens compostas de vários fatores: da situação edípica, pré-edípica, da idealização da própria imagem e da dos pais, das necessidades de afeição e cuidados, de temores e frustrações, da ansiedade com a separação, de características de personalidade dos pais e das próprias crianças, da necessidade de compreender o mundo, dos irmãos, da religião da família, do meio social e cultural, do ambiente

intelectual, de experiências que a impressionaram e assim por diante. Essa representação muda ao longo da vida inteira, tornando-se bem mais complexa do que as primeiras imagens sobre as quais foi construída. A capacidade de representar Deus, de criar realidades invisíveis — mas plenas de significado — para além do ego consciente e de expandir a capacidade imaginativa para fora dos limites dos sentidos pertence à integralidade do ser humano. “A vida humana se empobrece quando tais personagens imateriais constituídos de inumeráveis experiências desaparece sob a repressão de um realismo psíquico que violenta a atividade incessante da mente humana” (RIZZUTO, 1979, p. 47). A autora conclui que, enquanto o ser humano tiver capacidade de imaginar e simbolizar, Deus permanecerá representado, pelo menos no inconsciente. Além disso, também conclui que, quando duas pessoas acreditam no mesmo Deus em uma dimensão coletiva, haverá uma religião. O ser humano precisa, do começo ao fim, de objetos. Como Deus é aquele que é compreendido como o outro por excelência e está fora da possibilidade do teste de realidade, será sempre concebido a partir da necessidade de relacionamento inerente ao humano.

## **Representação de Deus**

Os resultados do estudo de Rios (2008) mostram que, embora a imagem de Deus não seja sensível à variável gênero, ela muda significativamente com a idade. As crianças menores o delineiam como uma figura humana inteira, mas esse tipo de percepção, apesar de continuar sendo a mais frequente em todas as idades, tende a ser significativamente substituído, de modo gradual, tanto pela figura humana parcial quanto por um objeto simbólico. As representações dele enquanto natureza têm uma tendência oposta, diminuindo em frequência entre seis e dez anos e mantendo-se muito pouco frequente a partir dessa faixa etária.

No Gênesis, o relato bíblico da criação, Deus faz o homem à sua imagem e semelhança: “Deus criou o homem à sua imagem. À imagem de Deus ele o criou. Homem e mulher ele os criou” (GÊNESIS, 1, 26-27). Representá-lo derivando sua imagem da figura humana pertence,

portanto, ao mito fundante da civilização cristã. Psicologicamente, tal gesto corresponde à necessidade de existência de um modelo e à ideia de um desenvolvimento que acontece a partir da intersubjetividade. Com um Deus em forma humana, os indivíduos podem se relacionar. “Sob a forma humana visível não se procura o homem, mas o super-homem, o herói ou o deus, justamente o ser *semelhante* ao homem, que exprime aquelas ideias, formas e forças que comovem e moldam a alma humana” (JUNG, 1986, p. 259).

Deus é retratado pelas crianças em forma humana, mas a representação não é completamente familiar e causa estranheza. Uma menina de dez anos, tentando explicar a dificuldade em fazer o desenho, mesmo que o entendesse como figura humana, disse: “Eu não consigo ver ele direito. Não é como uma nuvem. É, tipo, eu não consigo ver Deus. Todo mundo já viu Jesus de uma forma ou de outra, sabe? Como na televisão. Mas Deus elas nunca viram”.

A partir dos dez anos, algumas rascunham Deus com uma silhueta humana, sem preencher o corpo. Tal silhueta, por vezes, emana luz. Uma menina de nove anos fez o corpo dele com traços ondulados, deixando claro que não quer definir ou delimitar, priorizando, assim, o lado misterioso e incompreensível do divino. Na mesma linha, uma garota o esboçou no chuveiro, com o corpo esfumaçado, justificando que “Deus está tomando banho; o corpo dele é essa fumaça”. Von Franz (1993, p. 69) considera que essa forma de representação significa que há, na imagem de Deus, algo parcialmente compreensível, enquanto algo permanece um mistério, “a cujo respeito a própria natureza se surpreende”. As nuvens acompanham a imagem dele em muitos desenhos: sinalizando o fato de que a epifania se dá no céu; escondendo-lhe o corpo ou sua luz; mostrando-o como nevoeiro, corpo constituído de vapor; ou revelando-se como um tipo de chão, no qual ele pisa e se apoia. Segundo Schlesinger (1993), a nuvem é o estado desconhecido de Deus, antes da sua manifestação. Trata-se de um elemento ainda não diferenciado, de contornos não demarcados. Definir, filosoficamente, é conhecer os limites de um conceito, por isso não é possível definir Deus. A névoa oculta a luz que nossos sentidos não poderiam suportar em seu esplendor.

Deus, quando aparece como humano, o faz em todos os desenhos como figura masculina. Algumas crianças, entretanto, principalmente entre seis e sete anos, o desenham acompanhado de mulheres, dizendo que "ele está sempre perto de sua mãe" ou "está dançando *funk* com sua namorada, a Maria". Em um desenho, Deus, embora homem, está grávido. A imagem dele como um ser masculino, representante da estrutura patriarcal e assim culturalmente transmitido, está presente na psique das crianças, ainda que acompanhado por mulheres ou exercendo funções socialmente encaradas como femininas. No cristianismo, aparece como homem e pai na oração principal, que se acredita ter sido ensinada pelo próprio Cristo, como exemplificado no trecho "Pai nosso que estais no céu". Encarna-se em homem e assim vem sendo considerado e registrado na arte. Nos desenhos das crianças menores, posto que Deus apareça na forma masculina, seus atributos são tipicamente ligados ao princípio feminino: tem nas mãos, por exemplo, uma vassoura com a qual varre as nuvens, lava louça, cozinha para seu pai, está cuidando, salvando ou alimentando.

Como homem adulto, Deus é apresentado muitas vezes com barba, elemento que pode ser considerado sinal de virilidade e maturidade. Segundo Chevalier e Gheerbrant (2007), na antiguidade davam-se barbas postiças aos jovens imberbes e até às mulheres que houvessem provado sabedoria ou coragem. Atualmente as crianças pintam Deus de cabelos longos, mesmo como figura masculina. Além de ser um costume na época de Jesus e ainda presente na iconografia cristã, o cabelo longo enfatiza a vitalidade, ou seja, a força vital; longos e soltos significam o abandono e a entrega. Os eremitas deixavam crescer o cabelo quando dedicados a práticas de elevação espiritual. Em compensação, os monges, ao entrar em ordens religiosas, raspavam a tonsura em sinal de penitência e entrega de força vital e vontade nas mãos dele.

A cabeça de Deus frequentemente porta uma coroa de espinhos. Jesus foi coroado pouco antes da crucificação por soldados romanos que dele escarneciam, ajoelhando-se em sua frente, dizendo: "Salve, Rei dos Judeus" (MATEUS, 27, 29). A coroa de espinhos significa, então, a tortura a que foi submetido na Paixão. Nos desenhos, ela aparece principalmente entre as crianças de dez e 11 anos, que o imaginam sofrendo

e morrendo na cruz com maior frequência do que nas outras idades. Mais tarde, na adolescência, com ele já fora da cruz e ressuscitado, na maioria dos trabalhos a coroa é substituída pela auréola radiante, por uma coroa de flores, ou, na irreverência da adolescência, pelo gorro da torcida de um time de futebol, indicando glorificação.

A túnica, que surge muitas vezes como a vestimenta, também é uma veste sacerdotal. As crianças, ao desenhar, enfatizam tal atributo, dizendo: "Deus está com aquela camisola". Não é somente a roupa comum da época de Jesus, com a qual ele e seus discípulos aparecem vestidos, mas, até hoje, está presente nas celebrações católicas, como na batina do sacerdote, que se despe das vestes mundanas para celebrar os ritos sagrados. Percebe-se então que Deus é expresso pelas crianças em trajes litúrgicos. Quando não o apontaram descalço, demonstraram empenho em fazê-lo de sandálias. Cabe aos seres humanos pisar nos territórios sagrados de pés descalços, com a humildade de Moisés no Sinai, quando, sem sapatos, toma contato com a Terra Santa. Deles espera-se que lentamente se despojem de sua indumentária — e até do corpo — ao se aproximarem da esfera do sagrado. Deus, entretanto, até o fim permanece velado e vestido, pois não compete ao humano a revelação daquele sem véus.

Deus, para algumas crianças, brilha e irradia luz. O brilho está associado a valor, e a irradiação, a um poder que se espalha, com maior ou menor foco. Segundo Eliade (1999), verifica-se a presença da luz em experiências espirituais praticamente em todas as partes do mundo, ligadas a diversas religiões e até mesmo a ideologias não religiosas. Na vivência descrita por São Paulo no caminho de Damasco, há uma luz tão brilhante que anula o mundo circundante, deslumbrando a quem ela se revela. O êxtase místico ocorre em meio a fenômenos fóticos, e uma transformação que abra caminho para a espiritualidade é considerada uma iluminação. De qualquer forma, "a experiência de luz redundava sempre em experiência religiosa" (ELIADE, 1999, p. 75). A luz pode irradiar das mãos quando estas emitem bênçãos. Outros desenharam uma silhueta fortemente brilhante, e, mais frequentemente, a luz foi convertida em forma de auréola sobre a cabeça, como uma coroa espiritual. O ego das crianças está se desenvolvendo em direção à luz,

sendo a escuridão do inconsciente e a perda das referências, nessa fase da vida, o perigo maior.

À medida que crescem, tendem a ilustrar algumas partes do corpo de Deus para evitar a representação como uma figura humana total, o que já não é mais satisfatório, ou para enfatizar o tamanho dele ou sua distância do humano. Na adolescência, quase a metade dos que destacam Deus como figura humana faz apenas a face, o olho ou a mão.

A atenção apenas à face pode ser uma simplificação do desenho, esperada para a idade, ou a expressão da dificuldade de pôr no papel o corpo inteiro. Entretanto, simbolicamente, o rosto representa a essência do ser. Em geral, não se pode contemplar o semblante de um deus ou, em algumas civilizações, de um imperador. "Não poderás ver a minha face, porque o homem não pode ver-me e continuar vivendo" (ÊXODO, 33, 20). A psique humana seria incapaz de abranger a intensidade da contemplação da essência de Deus. Uma menina de dez anos pintou uma garota de olhos fechados ao lado dele, explicando: "Ela está de olho fechado, senão queima, como quando a gente olha para o Sol". Ninguém vê diretamente a própria cara: o cenho é um desvendamento do ser para o outro. Desenhar apenas a fronte de Deus garante, de certo modo, a apreensão daquilo que é fundamental na imagem cristã dele: o relacionamento com suas criaturas.

A partir dos dez anos, as mãos aparecem no lugar de sua figura total, emanando força, curando, ressuscitando, abençoando, ou, como no desenho de um menino do quinto ano, "segurando a Terra". Schlesinger (1993) explica que a mão de Deus representa, na Bíblia, a manifestação ou a intervenção de seu poder. "Ritualisticamente, a imposição de mãos é sempre uma transferência de energia, autoridade e poder" (SCHLESINGER, 1993, p. 241). Ela exprime ideia de atividade e diz respeito a um Deus que atua e interfere na vida humana, ainda que simplesmente por emanção ou concentração de poder.

Algumas crianças o imaginaram de mãos dadas com o ser humano, conduzindo ou ensinando. Colocar-se sob essa condução significa confiar e entregar-se. Quando começam a pensar em termos de hipóteses e são capazes de fazer generalizações, entram em contato com uma realidade em que há possibilidades de sofrimento, doenças e morte

muito mais do que a realidade concreta do efetivamente experimentado. Sua capacidade de atuação eficiente contra a ansiedade é pequena, sendo comum a presença de sentimento de impotência e medo. Nesse sentido, é tranquilizadora a atuação onipotente dele, que os protege e “livra do mal” por meio da interferência representada pelo poder que emana das mãos.

A partir do quinto ano, algumas situam um objeto simbólico no lugar de Deus: a cruz, o pão e o vinho consagrados e a hóstia. A cruz é um dos símbolos mais antigos. Caracteriza-se pelo cruzamento em ângulo reto de duas retas, definindo um centro. É, em primeiro lugar, a base de todo sistema de orientação. Determinando dois planos diferentes, coloca-se como símbolo da intermediação. Marca o centro, e dele se irradiam braços, como força centrífuga. Com a reta horizontal fora do meio da vertical, mais para cima, tem ainda um sentido ascensional. Na tradição cristã, condensa-se nessa imagem a história da salvação e da Paixão de Jesus.

O pão e o vinho, que as crianças desenharam para representar Deus, foram consagrados pelo próprio Jesus na Última Ceia e aqui deixados em memória de sua presença e em forma de comunhão. No rito da Consagração, na missa, entende-se que o próprio Cristo esteja presente no pão e no vinho consagrados, pronto para ser eucaristicamente partilhado pelas pessoas. No cristianismo, é o corpo sacrificado e ressuscitado de Cristo que é simbolizado pela hóstia, um pão sem levedo e em forma de disco fino e branco que se distribui na comunhão. A forma circular alude ao perfeito; o branco, à pureza; e a pequenez, à humildade. Diz-se que é o pão da vida, o alimento espiritual. A hóstia, segundo um menino de dez anos, não pode ser mordida, senão sangra.

As representações de Deus como manifestação de natureza diminuem significativamente com a idade. Deus aparece como Sol para algumas crianças pequenas. Segundo Eliade (2002), a humanidade sempre conheceu o culto a essa estrela, que, se não é o próprio Deus, é sua manifestação. Os deuses são descendentes do astro, enquanto os heróis e os eleitos se associam a ele, que, por sua característica de trazer a luz e o calor, representa a própria vida. Nascerdo toda manhã e se pondo à noite, pode conduzir os humanos durante o dia e encaminhar as almas

para o reino dos mortos à noite. Relaciona-se, portanto, ao conhecimento, assim como ao coração e ao amor, pela emanção vivificante.

Crianças de todas as idades associaram a imagem de Deus ao vento, ao furacão e à tempestade. O vento relaciona-se com o sopro, que é o espírito, o influxo espiritual de origem celeste. Nas histórias bíblicas, é o sopro de Deus ordenando o caos primitivo e animando o primeiro ser humano. O termo hebraico para vento, *ruach*, corresponde ao grego *pneuma* e ao latino *spiritus* e diz respeito ao exercício da potência criativa de Deus (SALMOS, 104, 29; ECLESIÁSTES, 12, 7; GÊNESIS, 6, 3).

Nos desenhos, os animais aparecem representando diretamente a divindade, como o peixe ou a pomba, ou como acompanhante dela, como as ovelhas sendo conduzidas pela figura do pastor com o cajado. Segundo Jung (1976, p. 53), "o animal, sendo não humano, é um símbolo do super-humano, do divino".

O carneiro aparece na imaginação das crianças de seis a sete anos, sendo levado por Deus caracterizado como pastor e portando um cajado. É um animal dócil, disciplinado e com forte instinto gregário. Conduzido e liderado por ele, simboliza a humanidade, especialmente quando esta se submete coletivamente à autoridade. Aos sete anos, as crianças estão justamente se adaptando às normas coletivas. A passividade do bicho pode ainda estar relacionada à fragilidade humana, especialmente na percepção da criança dessa idade, que já abandonou o sentimento de onipotência frente à natureza. O cajado é o apoio do pastor que reaparece no báculo dos bispos; é, além de um auxílio para andar por terrenos instáveis, um sinal de autoridade.

O peixe é reproduzido por crianças de dez ou 11 anos tanto como símbolo do próprio Deus quanto como animal pertinente às atividades dele, que "traz mais peixes para o pescador". Em sua forma grega, a palavra peixe (*ichthys*) compõe o ideograma *Jesus Christos Theou Yios Sôtēr* (Jesus Cristo Filho de Deus Salvador), e, por isso, seu desenho representou quase uma senha de reconhecimento entre os cristãos antigos, aparecendo frequentemente nas catacumbas e na iconografia cristã tradicional. O peixe, habitante das águas, pertence ao ideário simbólico referente ao início da vida ou à sua renovação. Se as águas são símbolo frequente para o inconsciente, os peixes são seus conteúdos, que pre-

cisam ser pescados pela consciência para que possam ser assimilados e transformados em alimento.

A pomba, assim como o peixe, aparece tanto diretamente como imagem dele — representando tradicionalmente o Espírito Santo, que compõe a Trindade com o Pai e o Filho — quanto como criaturas. O voo dos pássaros os coloca na situação de intermediários entre o céu e a terra, e a pomba, como mensageira do céu, é aquela que traz a Noé a notícia de que as águas tinham escoado da superfície da terra, pondo fim ao dilúvio (GÊNESIS, 8, 11). O animal é símbolo da pureza e da simplicidade; e da esperança e felicidade recuperadas.

As crianças pequenas tiveram dúvidas a respeito da presença de asas nele. Uma menina de seis anos perguntou enfaticamente se ele tinha asas ou não, e, se não tivesse, como poderia voar ou ficar nas nuvens. Possuir asas equivale à capacidade de subir ao céu e nele se manter. A adição de asas a animais, seres humanos ou anjos os transforma em símbolos espirituais.

As crianças muitas vezes caracterizaram-no associado a árvores, em atividades de plantio ou rega. As menores referem-se, em seus desenhos, mais especificamente à árvore do Paraíso, ou seja, do conhecimento. Estão, no limiar do patriarcado, justamente envolvidas por questões que lidam com discriminação entre o bem e o mal e, em suas vidas concretas, entre o certo e o errado, o pessoal e o coletivo. No mito do Paraíso, Deus proíbe Adão de comer os frutos da árvore do conhecimento. Seduzidos pela serpente, Adão e Eva desobedecem, tornando-se conscientes da mortalidade, inevitável e irreversível, assim como as crianças nessa idade. Do mito do Paraíso, as crianças pequenas ressaltam não a árvore ou a serpente, mas a maçã. “Deus gosta da maçã da árvore.” Geralmente pegam símbolos e trechos das histórias contadas e os reagrupam e ressignificam segundo a própria psicologia, tal como revelam as seguintes frases, ditas ao descreverem os desenhos: “Deus está colhendo as frutas”; “Ele está pegando uma maçã para comer”. No entendimento e na representação das crianças, quem come a maçã é Deus, que está muito mais associado à alimentação do que ao pecado ou à punição.

O arco-íris aparece com frequência junto dele no céu, emoldurando e participando da teofania. É a ponte entre o divino e o humano, o caminho e a mediação entre os mundos. Juntando opostos e as metades separadas, simboliza a conciliação: manifestando-se por sobre a arca de Noé, ligando as águas de cima com as de baixo, é a própria materialização da aliança: "Porei meu arco na nuvem e ele se tornará um sinal da aliança entre mim e a terra" (GÊNESIS, 9, 13), disse Deus a Noé, apaziguado, ao fim do dilúvio. A criança, do mesmo modo que a humanidade em seus primórdios, de acordo com os mitos a respeito da origem da civilização, está permanentemente desafiando as normas e desagradando aos adultos ao exercer sua autonomia. É, entretanto, em todos os sentidos, dependente deles e precisa dos sinais de sua benevolência. As cores do arco-íris emergem no céu quando a tempestade acaba e o sol reaparece. As crianças, até desenvolverem um ego forte capaz de lidar com as pressões internas e externas, experimentam tempestades emocionais. O arco-íris é o alívio, o descanso e a busca da garantia de que, mesmo na força da natureza, há apaziguamento.

A imagem de Deus é representada pelas crianças contendo opostos. Com o desenvolvimento da consciência, os opostos afastam-se de modo irreconciliável, e apenas um dos seus lados costuma ser reproduzido de modo consciente. Entretanto, sendo símbolo do *Self* e não do ego, na imagem captada pelas crianças, a presença de opostos, embora já encontrada na primeira faixa etária estudada, reafirma-se na adolescência. Um menino de 14 anos o desenhou metade preto e metade branco, e outro colocou os símbolos de masculino e feminino, exprimindo o hermafroditismo da figura divina. Jung (2007, p. 293), discutindo o hermafrodita, observa que seu significado vital não se apaga com o desenvolvimento da consciência, mas, pelo contrário, mostra uma vitalidade crescente por meio dos séculos, reconectando a consciência unilateral à totalidade original da psique.

Nas três faixas etárias estudadas, encontramos desenhos de Deus com o coração exposto. Na arte cristã, é comum vermos a figura do Sagrado Coração de Jesus ou de Maria, nos quais o coração se exhibe flamejante, iluminado pela chama do espírito. No ser humano, o órgão é considerado como o centro dos sentimentos e até dos pensamentos.

Ali, o conhecimento não exclui os afetos. O ritmo cardíaco se identifica com o próprio pulsar da vida, e a ritmicidade desencadeia as primeiras experiências de mundo. Como símbolo do amor, o coração visível no peito dele mostra a ênfase no relacionamento amoroso com o ser humano. Um deus com o coração exposto é um deus que se importa, que ama e interfere.

## **Transformações na imagem de Deus**

Ressaltando que a pesquisa de Rios (2008) não se propôs a fazer considerações metafísicas a respeito de Deus, mas observar a representação da imagem dele ao longo da infância, constatou-se, em primeiro lugar, que todas as crianças testadas o representaram, quando foi pedido a elas que desenhassem tal entidade. Elas conseguiram se expressar em imagem gráfica, embora tenham demonstrado uma estranheza frente à tarefa. Tal dificuldade se evidenciou, na maioria das vezes, por certa inquietude, demora na execução e por manifestações como “eu sei lá!”, referindo-se, talvez, a uma experiência de representação para a qual existia alguma cognição, mas que não estava disponível automaticamente. Pensavam um pouco, riam, faziam perguntas, tentavam copiar da criança ao lado e, depois de um tempo, começavam a se dedicar. Há aqui a intuição de que ele é o objeto de representação para o qual não existem critérios de certo ou errado, uma vez que não há a possibilidade de definição ou de estabelecimento de limites a tal conceito. Deus, como variável, encontra-se fora do controle epistemológico. Embora tal tempo de latência na resposta não tenha sido medido, houve a impressão de que ele aumentou com a idade, como se a representação divina se complicasse demais, desmanchando-se, assim, ao longo do desenvolvimento. No início da tarefa, as crianças estranharam, mas desenharam dentro de suas referências cotidianas. Aos dez anos, manifesta-se a adaptação ao social, já que há uma predominância da representação cultural. Na adolescência, a dificuldade é muito maior, e eles escreveram, em seus trabalhos, ideias como “não é possível desenhar Deus”. O lado inconsciente da representação dele, presente no símbolo, dificulta, ao longo do tempo e cada vez mais, sua representação gráfica.

Tal dificuldade de algumas crianças, que não se intimidam frente ao mistério gerador de angústia, leva ao desenvolvimento do pensamento e da representação simbólica. A finalidade do mistério seria provocar o desejo de busca no ser humano. A psique vive sob o imperativo cognitivo de atribuir significado a tudo o que percebe. Na concepção da psicologia analítica, o que o *Self* persegue é a descoberta do sentido ou o propósito de cada vida. A imagem dele, colocando-se, assim, sempre para além da representação, instiga e estimula a psique humana a se desenvolver sempre. Trata-se de um não saber que impele a superações.

Quanto à forma de manifestação da imagem dele, as crianças, na grande maioria, o desenharam antropomorficamente. Tal antropomorfização, típica do cristianismo, corresponde a uma necessidade inerente à psique, que precisa de um ser da mesma espécie com quem possa se relacionar. O Deus cristão tem sentimentos humanos, se relaciona com a sua criatura, ama, exige, promete e perdoa. O Deus derivado da filosofia grega é entendido como um motor imóvel, como o de Aristóteles, ou o Uno, de Plotino, que transborda de si mesmo e cria sem intenção ou vontade, somente porque este é o seu movimento centrífugo e indiferente. O Deus das tradições abraâmicas, pelo contrário, tem sentimentos, cria por vontade e tem expectativas em relação ao elemento criado. Essa intenção amorosa provê a vida humana com significado. Este frequentemente escapa à compreensão, mas é importante para a consciência que suponha que exista algum, ou que tenha, mais do que a cognição do sentido, a experiência emocional deste. O mistério da encarnação se reproduz em cada um, no estabelecimento do eixo ego-*Self*.

Deus aparece representado, pelas crianças pequenas, brincando. Mais tarde, aos dez anos, está preso na cruz, sofrendo o destino do ego humano de suportar a tensão entre os opostos. Mas, na adolescência, já é ressuscitado, de braços abertos e livres, no céu e emanando amor. A relação que o ego estabelece com o *Self* se transforma, ao longo do desenvolvimento da personalidade, em busca primeiro de estruturação e depois de diálogo, fluência e integração. A bênção é a permissão para o outro ser em plenitude. Que haja uma relação de bênção entre o ego e o *Self*.

## Referências

- ALVARENGA, M. Z. *O Graal: Arthur e seus cavaleiros — leitura simbólica*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008.
- BARRETT, J. L.; RICHERT, R. A.; DRIESENKA, A. God's Beliefs versus Mother's: The Development of Nonhuman Agent Concepts. *Journal of Child Development*, Chicago, v. 72, n. 1, p. 50-65, jan./fev. 2001.
- BOWLBY, J. The Nature of the Child's Tie to his Mother. *International Journal of Psycho-Analysis*, Londres, v. 39, n. 5, p. 350-373, set./out. 1958.
- BYINGTON, C. A. B. O desenvolvimento simbólico da personalidade: os quatro ciclos arquetípicos. *Junguiana*, São Paulo, n. 1, p. 8-63, 1983.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007.
- DE ROOS, S. A.; IEDEMA, J.; MIEDEMA, S. Influence of Maternal Denomination, God Concepts and Child Rearing Practices on Young Children's God Concepts. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 43, n. 4, p. 519-535, 2004.
- DICKIE, J. R. et al. Parent-Child Relationship and Children's Image of God. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 36, n. 1, p. 25-43, mar. 1997.
- ECCLESIASTES. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1987. Cap. 12, vers. 7.
- ELIADE, M. *Mefistófeles e o andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não europeus*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ÊXODO. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1987. Cap. 33, vers. 20.
- GÊNESIS. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1987. Cap. 1, vers. 26-27; cap. 6, vers. 3; cap. 8, vers. 11; cap. 9, vers. 13; cap. 12, vers. 2-3.
- HARRIS, P. L. et al. Germs and Angels: The Role of Testimony in Young Children's Ontology. *Development Science*, Oxford, v. 9, n. 1, p. 76-96, jan. 2006.
- JOÃO. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1987. Cap. 13, vers. 5.
- JUNG, C. G. *Instinct and the Unconscious*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1972. v. VIII.
- \_\_\_\_\_. *The Vision Seminars*. Zurique: Spring Publications, 1976. v. 1.
- \_\_\_\_\_. *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes, 1986. v. V.
- \_\_\_\_\_. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1991. v. VIII/2.
- \_\_\_\_\_. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2007. v. IX/1.
- LUCAS. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1987. Cap. 24, vers. 50-51.
- MATEUS. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1987. Cap. 27, vers. 29.
- NEUMANN, E. *A criança*. São Paulo: Cultrix, 1991.
- \_\_\_\_\_. *História da origem da consciência*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- RIOS, A. M. G. *Um estudo junguiano sobre a imagem de Deus na infância dentro da tradição cristã*. 256 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) — Núcleo de Estudos

Junguianos, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/15775/1/Ana%20Maria%20Galrao%20Rios.pdf>.

RIZUTTO, A. M. *The Birth of the Living God*. London: University of Chicago Press, 1979.

SALMOS. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1987. Cap. 104, vers. 29.

SCHLESINGER, H.; PORTO, H. *Crenças, seitas e símbolos religiosos*. São Paulo: Paulinas, 1993.

VON FRANZ, M. L. *Alquimia: introdução ao simbolismo e à psicologia*. São Paulo: Cultrix, 1993.

---

## Grupos vivenciais de sonhos com estudantes de psicologia: uma perspectiva acerca do momento de entrada na faculdade

Pauline de Mello Martines Simão  
Laura Villares de Freitas

**A** subjetividade — com os seus mistérios — desperta uma respeitosa curiosidade, que percorre uma vasta área, desde os primordiais e necessários questionamentos sobre a existência e o sentido da vida até a busca por entendimento das mais diversas emoções, sentimentos e ideias que vivem dentro de nós.

No contexto em que vivemos, a psicologia tem assumido parte dessa tarefa de descobertas e vem trazendo à tona uma diversidade crescente de explicações e teorias que muito têm contribuído — embora não de maneira exaustiva ou definitiva —, trazendo transformação da personalidade, conforto, compreensão, alívio de sintomas, cura e colaboração para a construção da identidade e da subjetividade dos que a procuram.

Os interessados no sentido e no funcionamento da psique sentem-se envolvidos por tais indagações e, quando procuram o curso de psicologia, constroem expectativas acerca da contribuição que o conhecimento teórico poderá proporcionar. Durante a graduação, é necessário tomar conhecimento e coexistir com as mais diversas teorias e abordagens sobre o ser humano. Nenhuma o esgota, e cada uma acaba por trazer aspectos fundamentais e complementares, na busca de um entendimento global. Porém surge uma questão, e é ela que norteia o

texto que segue: seria possível apreender tais conceitos de forma mais incorporada, levando também em conta a própria experiência de aprendizado do estudante?

## O ponto de partida

Nosso ponto de partida, o qual será brevemente contextualizado, se deu em um grupo de estudos de sonhos que se constituiu durante a graduação em psicologia e reverberou em pesquisas mais aprofundadas, contemplando também a realização de dissertação de mestrado versando sobre grupos vivenciais de sonhos com alunos ingressantes no curso.

O ponto focal deste trabalho está nas contribuições que esse tipo de vivência dos conceitos psicológicos pode promover, isto é, nas transformações pessoais que ocorrem ao longo da graduação quando se percebe uma postura de aprendizado com mais entrega individual. A partir de uma experiência pessoal e afetiva com conceitos, teorias e explicações, o estudo da psicologia foi ganhando vida e revelando que a participação em grupos vivenciais pode ser muito mobilizadora e criativa.

Em 2009, num grupo de seis estudantes de graduação em psicologia, movidos pelo desejo de estudar os sonhos, procuramos a professora Laura Villares de Freitas, que nos ministrava uma disciplina optativa sobre a psicologia de Carl Gustav Jung. Nosso interesse era estudar os sonhos a partir da psicologia junguiana e nos dispusemos a usar os nossos próprios como material de estudo e análise, entremeados aos aportes teóricos. Para delimitar nosso objeto, criamos um grupo de *e-mails*, em que, durante dez dias, cada um relatava os sonhos que lhe ocorriam. Nada era comentado; os sonhos apenas se justapunham. E começaram a formar o corpo de nossa matéria bruta para o trabalho.

Num segundo momento, buscamos maneiras de compartilhá-los e, tateando, fomos criando formas para elaborá-los. Permitimo-nos experimentar diversas técnicas artísticas para dar vazão aos conteúdos: desenhos, colagens; fizemos até receita culinária e nos aventuramos em uma *assemblage* (colagem com materiais tridimensionais). A cada encontro, um integrante relatava seu sonho e solicitava aos demais que expressassem suas ressonâncias a ele, valendo-se de um recurso

expressivo que escolhera a priori. E, assim, cada sonho ganhava vida no grupo, ampliando seu alcance simbólico.

Em seguida, naturalmente, sentimos a necessidade de aprofundar e organizar a experiência vivida. Então reportamo-nos aos textos junguianos, que passamos a ler e a discutir, trazendo sempre para ilustração ou atenção os nossos próprios sonhos já compartilhados por *e-mail* e nos encontros.

A partir daí, começamos a construir um modo nosso de conceitualizar os sonhos e criamos uma metodologia na qual esboçávamos um título, identificávamos as emoções por ele despertadas e compilávamos as considerações e os comentários dos colegas do grupo. Foi um processo muito vivo, original e transformador: era possível sentir e vivenciar o sonho, e então novamente compartilhá-lo, permitindo que crescesse e se revestisse com novas percepções.

Para chegar a esse ponto, foi preciso coragem para a exposição pessoal, o que no começo se deu com dificuldades, mas depois com alívio, ao sentirmo-nos todos acolhidos, aconchegados e respeitados.

Ao avançarmos no curso de graduação, passamos a fazer atendimentos com abordagem junguiana na clínica-escola, ainda mantendo o grupo, mas agora para supervisão clínica, o que permitiu uma experiência criativa de muita intimidade, confiança e aprendizado. Fomos vivenciando e acompanhando a nossa transformação de estudantes curiosos em estudantes quase psicólogos, em via de finalizar aquele ciclo.

A participação nos permitiu aprender com nossas próprias experiências: cada um trouxe um pouco de si e, em contrapartida, recebeu um pouco do(s) outro(s) e de suas potencialidades e dificuldades. Aprendemos e vivemos de forma que pudemos sentir-nos como integrados e significativos.

## **Grupos vivenciais**

Os grupos vivenciais se estruturam por meio da delimitação de um olhar, uma escuta, uma forma de estar, frequentemente ao redor de um tema estabelecido por consenso — e também por participantes interessados em explorá-lo e conviver com ele. Assim, no primeiro encontro,

é preciso um contrato inicial, no qual são esclarecidas as dúvidas acerca da estrutura e do funcionamento, quando se delineiam os contornos dos encontros a serem realizados e também os prazos.

O grupo vivencial se baseia no compartilhamento de opiniões, sentimentos e no respeito à alteridade, colaborando para que se adentre em um campo simbólico no qual se torna possível “criar imagens e tanto mover-se a partir delas ou em busca delas quanto defender-se delas, além de constituir uma história, ou seja, viver um desenvolvimento simbólico” (FREITAS, 2009, p. 82). Além disso, compreende uma totalidade que Freitas (2005) denominou de *Self* grupal, em alusão ao *Self* concebido por Jung, o centro autônomo e autorregulador da psique — que engendra e constantemente impulsiona o desenvolvimento humano, incorporando aspectos inconscientes e conscientes da psique e configurando-se simultânea e paradoxalmente como centro e totalidade.

À medida que se revela um campo interacional no grupo, observa-se a construção de um “*Self* grupal”, que se manifesta por meio de símbolos grupais, temas compartilhados e situações intrínsecas. Assim, a alteridade pode se mostrar pela interação das individualidades de cada membro:

Nos grupos vivenciais assim concebidos, há um cuidado deliberado com as condições contratuais (...); e uma atenção também às condições de comunicação e interação, pautadas em busca de clareza, expressão a partir de si próprio, cada um se responsabilizando por si mesmo, e a manutenção de relações simétricas, embora não de igualdade (FREITAS, 2014, p. 94).

No decorrer das atividades de um grupo, é inevitável que se dê o confronto com as diferenças. Porém é justamente a partir dele que se podem vivenciar as polaridades e percebê-las em interação, o que fornece as bases para um processo de desenvolvimento que, em alguma analogia com a individuação, poderia ser denominado de processo de “grupação” (FREITAS, 2006). A “grupação” refere-se a uma configuração que se desenrola em relação ao próprio grupo, considerado um organismo próprio, e em relação aos participantes, na sua dimensão individual. Dessa forma, pode-se entender que o contexto grupal traz a possibilidade de se favorecer a individuação por meio do processo de

“grupação”, ao propiciar a consideração das individualidades ali consteladas e contextualizadas, para que, a partir delas, seja possível vislumbrar novas direções e sentidos ao grupo e a cada participante, num movimento de ações e assimilações contínuas.

O processo de individuação não se apresenta de maneira isolada. Embasado no inconsciente coletivo e nos complexos pessoais — e assumido conscientemente pelo indivíduo em maior ou menor grau —, ele tanto expressa uma ampliação da personalidade e uma melhor articulação entre seus aspectos quanto colabora para a ocorrência de movimentos análogos nos grupos de pertinência. Movimentos em cada indivíduo encontram ressonância também no âmbito do próprio grupo.

Whitmont (1991) defende a importância e a utilização de grupos em diversos contextos com a finalidade de permitir o desenvolvimento de um ego mais amadurecido e constituído por inter-relações. Para o autor, é “precisamente para estabelecer um novo e diferente ego, motivado pelo *Self*, e em relação com o *tu* e com o grupo, que são necessários rituais interpessoais e grupais apropriados” (WHITMONT, 1991, p. 261).

Quando se reconhece a diferença e há continência para o imprevisível e o desconhecido dentro do grupo, o novo pode agir como elemento transformador, permitindo a experiência da descoberta, a aceitação da alteridade, do oferecimento, do recebimento de suporte emocional e, sobretudo, o desenvolvimento sensível de vínculos de confiança e respeito. A estrutura dos grupos vivenciais também abre possibilidades para o surgimento e a manutenção de intimidade e confiança entre os integrantes, uma vez que se torna possível o reconhecimento e o usufruto do que somos como base comum e, simultaneamente, do que somos na dimensão mais singular. Além da criação do *Self* grupal e da continência dos afetos envolvidos, faz-se necessário um clima de abertura e confiança, garantindo, mais do que o sigilo, a valorização do que acontece ali (MARTINES, 2017).

De acordo com Freitas (1995), quando se buscam novos contextos que favoreçam a individuação, como os grupos vivenciais, a utilização de recursos expressivos se destaca como de especial valor, visto que a pluralidade e a mobilidade psíquica podem ser valorizadas e acompanhadas, em alguma medida, num contexto que apresenta o

reconhecimento e a construção de maneiras de interação com o diferente. A psique é plural e requer uma pluralidade de linguagens.

É fundamental considerar que o emprego de elementos expressivos, artísticos e dramáticos, tem muito valor como facilitador da elaboração da experiência que o contexto do grupo ajuda a canalizar e mobilizar. O trabalho de imaginação, pintura, desenho, argila, exposição de contos e mitos permite a entrada e o usufruto no campo simbólico com sua conseqüente apreensão e transformação.

Jung compreendia a necessidade de uma comunicação entre os conteúdos conscientes e inconscientes da psique: denominou-a “função transcendente”, a qual se dá pela criação de símbolos, mobilizadores da energia psíquica. Esse autor entendia o símbolo como um agente transformador da psique, capaz de mobilizar o indivíduo e permitir o diálogo entre as duas polaridades. Um símbolo pode mostrar a possibilidade, e, em algumas vezes, a urgência, de um novo posicionamento, alertando sobre a unilateralidade da consciência.

É importante atentar que “o símbolo aponta para além de si mesmo, indicando um significado que está fora do alcance das palavras conhecidas da nossa língua” (WHITMONT, 1991, p. 23). Mesmo que o símbolo seja desconhecido da consciência, dedicar um tempo para considerá-lo e elaborá-lo pode restaurar e regular o fluxo psíquico, além de permitir uma aproximação com o *Self*:

*O símbolo não é uma alegoria nem um semeion (sinal), mas a imagem de um conteúdo em sua maior parte transcendental ao consciente. É necessário descobrir que tais conteúdos são reais, são agentes com os quais um entendimento não só é possível, mas necessário (JUNG, 2013, p. 100).*

Os recursos expressivos funcionam como facilitadores diante da presença de um símbolo: “a interpretação, interação verbal, amplificação, análise de sonhos, imaginação ativa, desenhos ou outros recursos expressivos têm o objetivo último de restaurar a tendência própria da psique para a autorregulação” (AZEVEDO, 2009, p. 60). Ao investir na elaboração simbólica, podemos “manter o símbolo vivo, tentando nunca fechar o significado, para continuar a promover a relação dialética entre consciente e inconsciente” (AZEVEDO, 2009, p. 57).

A psique tem uma natureza mercurial (JUNG, 2003) e plural. Oferecer-lhe múltiplas linguagens é estar perto mesmo de sua essência, conceder-lhe instrumentos para expressão de diferentes aspectos e facilitar seu processo em constante desenvolvimento. Qualquer símbolo, incluindo aqui os sonhos, pode ser abordado a partir de muitos pontos de vista ou de diversas linguagens expressivas, explorando-se assim seu potencial transformador e ampliador da psique, em especial da consciência. De maneira similar a quando olhamos num caleidoscópio, podemos nos encantar e nos enriquecer com a multiplicidade de ângulos de abordagem e com a insistência na não fixação de uma possibilidade única como a verdadeira ou a correta.

### **Grupos vivenciais de sonhos com estudantes de psicologia**

A partir da experiência particular anteriormente relatada, foi natural imaginar que o seu uso poderia ser válido também para outros estudantes de graduação em psicologia. Criamos então o projeto da pesquisa de mestrado cujo resultado foi apresentado na dissertação intitulada *Grupos vivenciais de sonhos com estudantes de psicologia: uma proposta para o autoconhecimento e alteridade* (MARTINES, 2017), com o objetivo de compreender como experimentam o momento de entrada na faculdade os calouros do curso, mediante a participação em grupo vivencial de sonhos.

Pressupôs-se, nessa pesquisa, que compor um grupo vivencial de sonhos poderia proporcionar uma perspectiva distinta aos estudantes recém-chegados: observar e participar ativamente e também ser observado e perceber como sua participação reverberava nos demais, pondo-os como sujeitos e objetos, contemplando assim o aspecto de alteridade inerente ao trabalho do psicólogo.

Além disso, em relação ao grupo vivencial, foi possível considerar o momento de transição e transformação pelo qual estavam passando, ao mesmo tempo em que se notava a criação de uma rede de sustentação, acolhimento e construção de vínculos de confiança. Valer-se de grupos vivenciais é interessante em contextos tanto terapêuticos quanto pedagógicos, e há um forte aspecto profilático envolvido (FREITAS, 2005).

Para a realização da pesquisa, obteve-se a aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos, e, em seguida, publicizou-se o convite para participação por meio de panfletos e conversas. Além da pesquisadora, contou-se também com a presença de uma colaboradora, assim denominada devido a sua função de auxiliar a primeira em observações e anotações.

O grupo em questão foi composto por 13 estudantes do primeiro ano de graduação em psicologia de uma universidade pública de São Paulo os quais se dispuseram a acolher e trabalhar os sonhos servindo-se de recursos expressivos. Foram cumpridos cinco encontros semanais, com duração de uma hora e meia, no centro-escola da faculdade. Cinco encontros foram o número mínimo para a apreensão de um processo, tempo para que o *Self* grupal se constituísse e pudesse ser desfrutado por todos.

Em cada encontro, houve a proposta de uma atividade expressiva e facilitadora da elaboração simbólica no trabalho com os sonhos; e, ao final, os participantes foram solicitados a responder a perguntas sobre como se sentiam ao expressar o próprio sonho e ouvir os sonhos dos demais.

No tocante à temática, constataram-se uma progressão e uma continuidade significativas. Na dissertação, as sessões foram nomeadas da primeira à quinta, respectivamente: *Assumindo escolhas*, *Definindo contornos*, *Dando vazão à emoção*, *Descobrimos possibilidades* e *Alçando novos voos*. Os títulos foram dados levando-se em conta o sonho compartilhado no grupo e também o tema suscitado e refletido.

No início, isto é, no primeiro e no segundo encontros, recuperaram-se sonhos que se relacionavam a questões de iniciação, comuns em diversos mitos, como morte, perda, solidão, angústia, separação e uma ansiedade a respeito de algo terrível se aproximando. Nos sonhos, expressaram-se da seguinte forma: ter intuição sobre a própria morte, ser atingido por um tiro na cabeça, presenciar, sozinho, a formação de uma grande tempestade.

Em seguida, no terceiro e no quarto encontros, foram relatados sonhos nos quais havia a possibilidade de se vivenciar algo novo, aludindo ao instante de fim e início de um novo ciclo. Nesse momento foram

compartilhados sonhos em que se partia para o outro lado do mundo para começar uma história menos triste e em que era preciso guiar a mãe até a faculdade porque já se sabia o caminho, mas ainda não se podia ir sozinho.

A temática de tarefas heroicas a serem realizadas também foi recorrente. Embora precisassem ou pedissem ajuda, era necessário lutar e completar as conquistas por si — como num sonho relatado em que se luta contra um urso; ou quando se impõe a necessidade de falar outras línguas e compreendê-las; ou quando se está num grande salão sem teto e se sente que se está em uma grande jornada ou missão; ou, ainda, no sonho em que é preciso salvar a mãe e retirá-la de um ambiente em que há pilares de metal em uma caverna de lava.

Sonhos com a presença da mãe também foram notáveis, principalmente por mostrar uma faceta em que o relacionamento com ela é posto à prova: a mãe permanece ausente ou indiferente às dificuldades e necessidades, revelando um momento no qual se aprende a lidar com a situação por si mesmo. Isso foi vivenciado e compartilhado por muitos.

Foi possível perceber que uma das maneiras desses estudantes experienciar a grande tarefa que têm pela frente, e que só cabe a eles cumprir, é por meio de uma jornada, uma busca por encontrar-se na faculdade e no mundo adulto, achar o seu lugar, a sua carreira, adaptar-se e assimilar o que se apresenta, sendo que, nesse processo, surge o estranhamento, a angústia pelo novo, a imensidão e a sensação de não se sentir preparado, mas também a intuição da possibilidade de crescer a partir de tais desafios. Anuncia-se a difícil e profunda tarefa da construção de uma *persona* profissional criativa.

Já os últimos sonhos dos encontros do grupo evidenciaram outra etapa, relativa às questões de adaptação, equilíbrio, assimilação e competência, balanço de perdas e ganhos, integração e aquisição de responsabilidades.

Além dos assuntos em questão e da possibilidade de investigá-los, o grupo foi muito importante no que diz respeito à recepção desses alunos, que muitas vezes chegam de outras cidades e encaram muitas transformações e mudanças. Acabou por se configurar como um lugar de acolhimento e possibilidade de pertinência significativa.

Assim que conquistam a entrada na faculdade, muitos sentem que enfim podem respirar, uma vez que a jornada de estudos e preparações para o vestibular acaba sendo extenuante e árida, impactando também em sua forma de se relacionar com o estudo em si, tornando-os mais sérios e pontuais. Azevedo (2009) salienta a importância de manter a jovialidade e a disponibilidade ao novo quando se trata de estabelecer o diálogo entre consciente e inconsciente e que é “por intermédio do espírito lúdico que conseguimos, muitas vezes, alcançar a perspectiva simbólica de que necessitamos para fazer a função transcendente” (AZEVEDO, 2009, p. 59).

Ilustramos a seguir um momento do quarto encontro que teve repercussão no quinto e último encontro; registrou-se nele uma síntese do alcance do grupo vivencial no tocante à criação de vínculos de confiança e também a sua possibilidade de elaborar e apreender simbolicamente o momento pelo qual passam. Também revela-se a importância do recurso ao lúdico, apresentado numa atividade de modelagem em argila. Para tal, os participantes receberam a instrução de ouvir o relato do sonho de um dos colegas e então modelá-lo, privilegiando algum aspecto que tenha chamado a atenção, para em seguida contar o seu sonho e deixar que outro o modelasse. Desse modo, para aqueles que esperavam, houve tempo de “brincar” com a argila e experimentá-la; e assim foram espontaneamente realizadas outras modelagens, não explicitamente relacionadas aos sonhos relatados.

Duas delas assumiram um papel muito importante no quinto encontro, que consistia na criação de uma cena coletiva com as peças. Havia uma modelagem que representava um pato, que, acompanhado de dois patinhos, um de cada lado, foi identificado prontamente pelo grupo como o Psicopato, mascote do curso, o qual é estampado anualmente nas camisetas, moletons e adesivos adquiridos pelos estudantes. Outra modelagem representava uma ave com as asas abertas.

No quinto encontro, foi possível observar o potencial simbólico dessas esculturas durante a composição da cena coletiva. Os estudantes trouxeram a figura do Psicopato construída antes como representativa do que estavam vivendo: unidos, como os três animais, e enfrentando um novo momento na vida então simbolizado pela figura que se

assemelhava a um lobo. Para melhor compreensão, abaixo estão os comentários transcritos da dissertação e relacionados à cena:

*O pato foi porque aquele lobo/ser humano, para mim aquilo lá era um monstro, (...) desse lado tinha majoritariamente coisas boas, então o pato representando a Psico<sup>1</sup> como uma maneira de enfrentar essa coisa mais... sabe, tipo **esse grupo de sonhos**<sup>2</sup> enfrentando um monstro.*

*É, quando você [referindo-se a um participante] colocou isso, não que eu enxerguei o lobo como um monstro, mas eu entendi o pato como a paz da Psicologia encarando essa coisa.*

(...)

*A parte do pato enfrentando o monstro, eu achei legal que depois colocaram os dois patinhos do lado dele, tipo, a gente não tem que, é ruim enfrentar as coisas sozinho, é bom quando a gente tem patinhos do lado também (MARTINES, 2017, p. 124).*

A ave com as asas abertas ganhou sentido para o grupo quando um dos participantes colocou sobre ela um boneco de argila, representando um condutor ou observador que mantém seu olhar para o horizonte e parece acenar. Abaixo seguem alguns dos comentários:

*Sempre que eu vejo um pássaro, eu tenho uma vontade de ter esse momento, de ver as coisas de uma vista aérea, de você não estar em contato com o chão, de "estou voando".*

(...)

*quando (...) colocou em cima do pássaro, parecia que ele estava em movimento, se afastando e dando adeus para alguma coisa, aí eu achei, como ele parece que está (...) olhando meio para cima e eu achei, como é o nosso último encontro, assim não deixa de ser, a gente está... não montado numa pomba (risos), mas dá para continuar nessa "vibe", não é uma despedida triste, mas é um tchauzinho feliz. Ele está lá, tipo, tchau (MARTINES, 2017, p. 125).*

Foi muito interessante notar o modo pelo qual os participantes puderam se apropriar das peças, que, moldadas em argila e realizadas

1 "Psico" é a maneira carinhosa pela qual os estudantes chamam a faculdade.

2 Grifo das autoras.

com afinco, descontração e alegria, acabaram por consolidar o processo de construção do grupo como um espaço favorável e protegido para vivenciar a elaboração simbólica de um momento tão cheio de acenos, conflitos, chegadas e partidas.

Assim, no decorrer dos encontros, foi muito bonito perceber que se favoreceram a construção e o usufruto da participação num contexto simbólico, em que é permitido, e de diferentes maneiras, falar da experiência e, ao compartilhá-la, constituir-se a partir dela:

Salta à vista também, nos grupos vivenciais, o quanto a matéria e suas possibilidades expressivas podem ser continentais para diferentes processos, projeções e elaborações simbólicas, e quanto ela, em autonomia e criatividade peculiares, pode escapar ao controle da consciência e fazer emergir um símbolo que a confronte (FREITAS, 2014, p. 95).

Justamente a partir dessa potencialidade de conter e também transformar aquilo que se apresenta, o grupo vivencial de sonhos nos mostrou uma perspectiva de alteridade e amadurecimento pessoal na tomada de (auto)conhecimento do fazer em psicologia, múltiplo e inesgotável, implicando cada estudante individualmente em seu processo de construção e também fomentando a experiência de um desenvolvimento pessoal simbólico por meio de participação efetiva num grupo significativo, o que pode ser ensaiado e vivido em outros contextos.

## Referências

AZEVEDO, L. M. Diálogos com o inconsciente: a imagem, recursos expressivos, sandplay. In: ALBERTINI, P.; FREITAS, L. V. de. (orgs.). *Jung e Reich: articulando conceitos e práticas*. São Paulo: Guanabara Koogan, 2009. p. 49-64.

FREITAS, L. V. de. *A máscara e a palavra: exploração da persona em grupos vivenciais*. 257 f. Tese (Doutorado em Psicologia) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

\_\_\_\_\_. Grupos vivenciais sob uma perspectiva junguiana. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 45-69, 2005.

\_\_\_\_\_. Jung e a cultura. In: ALBERTINI, P.; FREITAS, L. V. (orgs.). *Jung e Reich: articulando conceitos e práticas*. São Paulo: Guanabara Koogan, 2009. p. 79-96.

\_\_\_\_\_. O sonho na psicoterapia, nos grupos vivenciais e na formação do psicólogo: iniciação e linguagem facilitadora. In: FARIA, D. L.; FREITAS, L. V. de; GALLBACH, R.

M. (orgs.). *Sonhos na psicologia junguiana: novas perspectivas no contexto brasileiro*. São Paulo: Paulus, 2014. p. 79-105.

\_\_\_\_\_. Processo de "grupação"? Reflexões sobre o potencial dos grupos vivenciais. In: CONGRESO LATINOAMERICANO DE PSICOLOGIA JUNGUIANA, IV, 2006, Punta del Este. *Anais...* Montevideú: Imprenta Grega, 2006. p. 369-373.

JUNG, C. G. O espírito mercúrio. In: \_\_\_\_\_. *Estudos alquímicos*. Petrópolis: Vozes, 2003 [1948]. v. 13.

\_\_\_\_\_. *Símbolos da transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia*. Petrópolis: Vozes, 2013.

MARTINES, P. M. *Grupos vivenciais de sonhos com estudantes de psicologia: uma proposta para o autoconhecimento e alteridade*. 182 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

WHITMONT, E. C. *O retorno da deusa*. São Paulo: Summus, 1991.



---

## Jornada do herói no processo de individualização e do transplante de células-tronco hematopoiéticas

Maribel Pelaez Dóro

**E**ste capítulo tem a intenção de tecer uma reflexão simbólica em relação à jornada do herói que perpassa tanto a individualização quanto o transplante de células-tronco hematopoiéticas (TCTH). Esses processos requerem uma ação heroica com foco, força e fé na capacidade evolutiva da vida. Cada composição arquetípica se faz e se ajusta no intercâmbio entre as demandas internas e externas no cenário particular de cada um, com suas próprias conquistas e sacrifícios.

“O arquétipo do herói entra em funcionamento cada vez que uma atitude heroica é requerida em nossa conduta.” Este arquétipo é responsável por nossas lutas não corriqueiras. Sua simbólica se expressa na prontidão do corpo na preparação para luta ou fuga, ou seja, para a ação heroica que se encontra permeada por uma mobilização intensa (VARGAS, 2002, p. 32).

O TCTH é uma intervenção clínica de alta morbidade, destinada ao tratamento de doenças hematológicas, tais como leucemias, linfomas, anemias, síndromes como a mielodisplásica e algumas metabólicas, entre outras doenças com prognósticos reservados. Compreende-se que aqueles que ultrapassam as barreiras das morbidades e da mortalidade no processo inicial, imediato e em médio prazo, terão ainda que transcorrer outro caminho destinado aos que se encontram na lista dos sobreviventes. Essa longa etapa é constituída por circunstâncias amenas

e adversas, sendo admissível que, na jornada do herói, este tanto pode vencer como ser vencido.

Para muitos dos pacientes que hoje contam sua história, constata-se que a doença com seus tratamentos convencionais ou não, entre outras adversidades, pode se configurar como uma oportunidade para avançar com maior consciência no processo de individuação. O conhecimento simbólico dos fatos e da realidade psíquica na perspectiva de cada um, das complicações, dos acertos e incompreensões a curto ou longo prazo pós-transplante pode viabilizar uma qualidade de entendimento mais integrado e aproximado daquilo que se é. Tem-se aí a possibilidade de um resgate da essência naquele que se encontra na exigência de seguir em frente como protagonista da própria jornada. Considerando o *modus operandi* que somos, o reconhecimento da história, das suas dificuldades e facilidades potencializa o acerto na direção a ser tomada perante as intempéries da vida, podendo amenizar os conflitos e complicações recorrentes.

Muitas vezes, o pior não é exatamente a doença ou o tratamento, mas sim o que precedeu esse acontecimento e o modo de ver, cuidar, interpretar e acolher essa vivência. Por conseguinte, é fundamental considerar a complexidade do indivíduo que adoeceu e de seu olhar, e não somente a enfermidade do organismo. Parafraseando Jung (1999), tudo depende de como vemos as coisas, e não de como elas são. Afinal, não existe nenhuma dificuldade em minha vida que não seja exclusivamente eu mesmo (JUNG, 1999).

A cosmovisão e a composição de experiências vividas deliberadamente, ou por imposição das circunstâncias da vida, podem ser facilitadores para que o indivíduo desperte, se coloque em questão e se implique em relação ao potencial existente nas manifestações das imagens arquetípicas, dos motivos da realidade psíquica, dos fenômenos construtivos e dos riscos existentes tanto no mundo real quanto no imaginário. Isso tudo é muito maior do que alçamos; demanda um olhar consciencioso, zeloso e criterioso. Não basta só razão.

Fica subentendido que a luz da consciência precisa iluminar pontos peculiares de cada um, ao mesmo tempo em que deve ampliar-se para campos sombrios e de longo espectro para se ter também uma

profundidade de visão das interfaces da realidade simbólica e do contexto em que o indivíduo se encontra. Verena Kast (1997, p. 24) diz que simbolizar significa, por um lado, questionar a realidade superficial em vista de uma realidade oculta e, por outro, observar a realidade superficial no espelho dessa realidade oculta, desconhecida para nós.

Quando o paciente é encaminhado para se submeter a transplante, apesar de ser novo para o profissional da saúde que o recebe, sua história é de longa data, antecede até mesmo seu nascimento nesta vida. Carrega e é carregado por influência das imagens sobrepostas em suas raízes, derivadas do inconsciente coletivo e pessoal, com seus arquétipos, complexos e antepassados assentados, harmonizados, enterrados ou em transição tensional com energia psíquica represada ou fluida, rumo à possibilidade de uma elaboração, atualização, integração e maturação. Desse modo, as experiências singulares e universais, a cosmovisão amplificada e o contexto de inserção fazem parte da realidade psíquica e recebem influências e interferências de maior ou menor intensidade, identificação e diferenciação.

Compreende-se que todo arquétipo apresenta uma variedade infinita de aspectos. Deve-se ter em vista que arquétipos são princípios universais, ideias estruturantes inatas e herdadas, a soma de todas as potencialidades latentes na psique humana, que pertencem ao inconsciente coletivo (JUNG, 2000).

Ao relacionar o transplante com a jornada do herói e o processo de individuação, está posta uma diversidade temática, ou seja, uma variedade infinita de aspectos que podem simbolizar e que extrapolam o conhecimento teórico, técnico e estatístico. Nessa composição, estão em fluxo temáticas arquetípicas, tais como: doença, vida, morte, cura, renascimento, sofrimento, tempo, erros e acertos, entre outros motivos.

Quando os pacientes são indagados sobre o significado simbólico da doença e do transplante, frequentemente apresentam o tema do renascimento como um representante universal do tratamento. E este fomenta a associação analógica daquele no imaginário coletivo, perpassado pela expressão de conteúdos singulares que se encontram sob a influência dos motivos universais. Renascer através de um enxerto de células-tronco hematopoiéticas (CTH) infundidas num corpo que está

para além da sua materialidade. Pode-se dizer que o corpo também é um templo-moradia e, como tal, tem entre seus guardados um registro mnemônico de uma história vivida, de acordo com as lentes simbólicas de cada um.

Nessa conjunção multifacetada está subentendido um sacrifício, uma vez que, para renascer, é preciso que uma morte o anteceda. Só então brota algo que precisa se diferenciar não apenas no âmbito das células progenitoras da medula óssea, mas também no campo germinativo e criativo da psique. As expressões são de toda ordem, facilitadoras ou não. O fato é que, a fim de aceitar uma tarefa hercúlea, é necessário apresentar algum aspecto que promova internamente um movimento de luta, que poderá ser bem-sucedido ou não.

São inúmeras as determinações médicas, necessidades físicas e psicológicas que mostram para o enfermo que existe probabilidade de óbito em curto prazo, se nada fizer para reverter a evolução da doença. Mediante essas circunstâncias, o paciente aceita a realização do transplante, mesmo sem garantias de vida e sabendo de antemão que é previsível o imprevisível. Não tem como passar ileso, sem se pôr em questionamentos e revisões, com suas devidas ponderações e possibilidades de suportar a dor e o sofrimento. Não tem como ficar imune a isso, que faz parte da própria condição de vida. É imperativo se fazer vivo, mesmo que seja para ser testemunho do próprio sofrimento e de seus últimos feitos!

Tudo tem um começo, e este pode iniciar com pequenos acontecimentos e achados disfuncionais, indiferenciados e sem maior importância ou prejuízo. Mas, com o tempo transcorrido, observa-se em alguns casos que se estabelece uma contínua desvitalização, com queda da imunidade físico-psíquica. O estado de saúde torna-se crônico. Desse modo, sucede-se uma série de sintomas evidenciando deficiências orgânicas, que podem representar apenas uma das facetas de algo maior e que, em movimento sincrônico, os seus sentidos subjetivos, simbólicos e subjacentes ganham expressão.

As nossas imagens internas, externas, o meio de inserção, o corpo e o outro não se transformam em símbolos; eles são simbólicos, uma vez que o imaginário é constituído por símbolos. Portanto, o processo

simbólico ocorre a todo o momento, quando pensamos, sentimos, intuimos ou percebemos pelas vias sensoriais. Compreende-se, então, que o corpo é simbólico e, como tal, é um canal natural em que os símbolos estruturam nossa consciência (VARGAS, 2002).

Comumente, no contexto hospitalar, as performances física e clínica estão no centro da atenção recebida e sinalizam que o corpo não está bem e carrega morbidades e doenças de prognóstico reservado — as quais, por fim, poderão seguir, como destino, em direção à própria morte. Mas, segundo Tereza Kawall (2017), existe a possibilidade da expressão do símbolo como a imagem criada a respeito de um conteúdo interior que transcende a consciência. Portanto, entende-se que há algo a mais que transita no corpo e que merece estar no campo das atenções, para que o paciente não permaneça como se fosse morto por sua condição alienante.

Nossa “psique” é também corpórea. Corpo e psique não são duas polaridades, visto que nosso “corpo” é também psíquico. O que acontece no nosso ser se manifesta em nossa totalidade. Como se observa no símbolo da depressão está expresso no corpo, nas emoções, pensamentos, no relacionamento e no contexto em que se vive. Até mesmo, ocorrem alterações bioquímicas, endócrinas e neuro-hormonais (VARGAS, 2002, p. 31-32).

Aparentemente, “Saturno” se apresenta em nuances que se manifestam até mesmo no período que antecede a confirmação do problema médico. Nesse sentido, muitas vezes, o paciente menciona um alívio ao receber o parecer clínico. É um momento fatídico, mas que pode impulsionar a uma saída da condição de desconhecimento do que está acontecendo. Ao receber um diagnóstico, mesmo ruim, abre-se a possibilidade de autorreorganização.

Esse período, após elaboração da experiência vivida e sentida contrabalanceada no tempo cronológico e simbólico, fica no passado ou avança como presente no passado, com suas sequelas físicas e psíquicas. Talvez na atemporalidade do *Self*, em que o tempo pouco importa, algo já estava em movimento energético e criativo quanto à presença viva e de impacto expressivo do mundo arquetípico.

Para a realização do transplante das células-tronco, o paciente tem que se ausentar da rotina que compartilha direta ou indiretamente no âmbito familiar, social e profissional, onde consegue, ou não, ser protagonista da própria história. Novamente, a vida convida, chama através dessa e de tantas outras crises para que algo se processe, para que germinem novos brotos e que seus frutos madurem. E os que estiverem no tempo de morrer precisarão de condições de suporte e aceitação, para que isso decorra da melhor forma, de acordo com o tempo cíclico da criação, do *Aion*.

O paciente encontra-se numa condição crítica que ameaça a própria sobrevivência, com riscos reais e imaginários. É possível que essas circunstâncias adversas abram espaço para uma mobilização da individualização. Se não houver tempo para despertar ou passar a limpo o rascunho da vida transcorrida, com certeza os três tempos se apresentam e circum-ambulam entre si, em busca de uma retrospectiva histórica, de acertos e de percursos errantes que demarcaram a vida. "É a história de cada um, vivida no tempo, que produz o processo de individualização. É ele o *principium individuationis*" (ULSON, 2008). Não apenas a luz solar, também a lunar se encontra em movimento nessa passagem temporal e na produção de vivências anímicas e de atemporalidade da expressão arquetípica e mítica.

Então, quem é a pessoa que adoeceu? Como chega até o serviço de transplante de medula óssea (STMO) para um tratamento complexo? Em que tempo isso acontece? Não em termos dos trâmites legais, logísticos e operacionais, mas no sentido da condição psíquica, da dinâmica da distribuição imagética neste tempo dos homens. O *Chronos* determina a doença, força o tratamento, demarca a necessária pausa, e o pensamento introspectivo procura encontrar argumentos e sentidos para compreender e abstrair o propósito dessa experiência.

Se matéria e psique são dois aspectos de uma mesma realidade, então no contexto hospitalar e no cenário do STMO é essencial considerar a coexistência da questão dos três diferentes tempos (*Chronos*, *Kairós* e *Aion*) e da possibilidade de olhar para a situação de forma a assimilar que o enfermo tem ainda um tempo indeterminado. Quiçá possa

adentrar na realidade anímica e seguir ao chamado da alma em busca de uma aproximação com o Si Mesmo (JUNG, 1981).

Para tal, é necessário encontrar um eixo organizador onde o tempo do *Chronos* ativo esteja em sintonia com o movimento cíclico do *Aion* e em sincronia com o tempo do *Kairós* numa unidade contemplativa com o tempo interno de cada um (ULSON, 2008, p. 9).

Na percepção e apreensão do tempo, constata-se na práxis hospitalar uma relação com a peculiar relatividade de cada experiência. Alguns pacientes, ao serem indagados sobre o tempo transcorrido entre o diagnóstico e o momento presente, respondem convictos: "Ah! Faz muito tempo; foi há seis meses". Enquanto outros dizem: "Faz pouco tempo; foi há seis meses".

*Chronos* estabelece que tudo começou há seis meses, mas o peso do *Kairós* possibilita tonalidades e perspectivas que demarcam um jeito diferenciado de enfrentar a doença, o protocolo de tratamento e o desfecho específico de cada pessoa que adoece. Que pode se beneficiar ou não desse tempo circunstancial, também promotor do tempo certo para semear, colher, despertar e morrer. Num eterno recriar, num mundo sem fim, uma vez que cada fim leva a um novo começo.

Conviver no espaço vivencial do adoecimento e do tratamento, como no caso de um transplante de células-tronco hematopoiéticas, pode promover uma condição emocional no paciente que o incentive a levantar o véu e ver, quase num ato apocalíptico. As forças construtivas e destrutivas coexistem com energia regressiva e progressiva em qualquer circunstância da vida. E, por mais que se desbrave e se lute, sempre existirão momentos de fechamentos, independentemente dos desfechos, e estes podem clarificar e ao mesmo tempo encobrir questões não resolvidas e subjugadas, mediante o nevoeiro do mistério da jornada de cada um.

Estar nessa condição humana significa, entre muitas possibilidades, a viabilidade de experimentar o efeito e as interferências arquetípicas, tornando-se vulnerável a outras ocorrências, tais como: a doença, a morte, os altos e baixos dos acontecimentos, da saúde, com perdas e superações nas mais diversas situações previsíveis ou

incalculáveis. Afinal, nem tudo se restringe ao complexo egoico; está para além desse domínio. Tereza Kawall (2017, p. 131) bem relembra “o aspecto dinâmico do inconsciente e o propósito criativo e finalista da existência em que o desenvolvimento individual, vale dizer, a própria vida, tem um significado”.

O processo de individuação acontece, por si só, nas várias ocasiões da vida, com maior ou menor aproveitamento. Também ocorre na análise, com mais consciência, ou na ativação dos motivos e expressão arquetípica, em situações divisoras de água, de algo marcante. Como, por exemplo, no adoecimento e no percurso de tratamentos com elevados riscos de mortalidade. Mas, seja qual for a razão desencadeante, o fundamental é que se processe uma amplificação simbolizante das experiências vividas.

### **TCTH: um contratempo que promove um tempo para o processo de individuação**

Ao elencar o mito<sup>1</sup> do herói, pretende-se ilustrar, em uma perspectiva simbólica, a jornada de um paciente que está na seara do TCTH não por vontade própria, mas, como em outros casos, por ser a única alternativa de tratamento.

Segue a narrativa; o paciente relembra sua história com um passado demarcado por muitas privações. Na primeira metade da existência, enquanto ego solar, havia se mostrado ativo numa busca heroica bem-sucedida em direção às conquistas nos âmbitos acadêmico, profissional, econômico e na constituição de uma família com esposa e filhos. Em relação ao mundo, apresenta a concepção objetiva de que conhecimento é poder; mostra-se identificado com este; e, assim, renega e aplaca o sentimento de desvalia guardado secretamente nos porões da sombra.

1 Mito: aquilo que os seres humanos têm em comum; são histórias de nossa busca da verdade, de sentido, de significação através dos tempos. São metáforas da potencialidade espiritual do ser humano, e os mesmos poderes que animam nossa vida animam a vida do mundo (CAMPBELL, 2007; LANDUCCI, 2016).

Por conseguinte, na influência desenfreada da *hybris*, investe arduamente nas aquisições de mais e mais, torna-se professor titular, chefe de departamento da sua área, magnífico reitor em universidade de renome. Faz com esmero e mérito, mas sem tempo para contemplar ou compartilhar os louros e o merecido descanso. Mediante um projeto concluído, no vazio de algo que abarque um sentido maior, é tomado por um impulso de inserção em novas conquistas. Segue quase como autômato de si mesmo, em busca de sanar a imperfeição e o desassossego da alma. É como se compartilhasse da sofreguidão do ego ao constatar que o verdadeiro protagonista da história se encontra ausente por estar identificado, em plena *participation mystique*, com o arquétipo do herói.

Naquela etapa da vida, quando demarcava os limites, praticava-os com desmedida e com certa dose de animosidade, a qual era malvista por aqueles que eram do seu vínculo afetivo, e o mesmo acontecia em termos dos relacionamentos no cenário do trabalho. Não havia compreensão amorosa, nem mesmo para com os aspectos da própria *anima*. O que havia de sobra era uma cobrança contínua, tendo como referência a crítica e o julgamento aferrado. Como se precisasse, com uma atitude competitiva, provar incansavelmente o seu domínio. Paradoxalmente, quanto mais assumia, mais sumia entre tantos desafios.

Na segunda metade da vida, o elemento feminino no homem inesperadamente se manifesta e tenta forçar certa modificação da personalidade (JUNG, 1986). No prelúdio dessa etapa, envolveu-se em um relacionamento extraconjugal desastroso para a manutenção da pouca qualidade afetiva que restava com sua esposa e filhos, mas ainda acreditava ser imbatível no poder de suas argumentações e arguições. De um modo geral, os conflitos se tornaram constantes, a rivalidade entre seus pares se intensificou e o contexto do trabalho passou a ser arena de batalhas.

Nesse período, seu sono era intermitente, e com frequência acordava sobressaltado por sonhos repletos de mortes, atrocidades e perdas de grande significado.

A necessidade de entender a jornada é inerente à espécie. Se não correremos riscos, se representamos os papéis sociais estabelecidos, em vez de fazer nossas jornadas, sentimo-nos entorpecidos,

experimentamos uma sensação de alienação, um vácuo, um vazio interior (PEARSON, 1992, p. 25).

Todos nós queremos e precisamos encontrar, se não o “sentido da vida”, ao menos o sentido de nossas próprias vidas individuais, para que possamos descobrir formas de viver e de ser fecundas, efetivas e autênticas (PEARSON, 1992, p. 13).

Esse homem entorpecido adentra cada vez mais e mais num estado de mau-humor que fora configurado como decorrente da separação e secundário às perdas que acompanharam o processo de divórcio litigioso. Provavelmente, as raízes do seu sofrimento encontravam-se implicadas na complexidade que se constitui e é constituída no mundo simbólico e real das suas experiências pessoais com uma mescla de tudo um pouco. Portanto, o analista não deve esquecer-se da sacralidade da alma, em um trabalho que acontece sob o sigilo do *setting* terapêutico e que favorece o processo de individuação, que, ao mesmo tempo em que é contrário à natureza, é também iniciado pela natureza, mas necessita do empenho, do olhar e do trabalho do homem consciente (LANDUCCI, 2016).

Em meio às perdas envolvidas, sente-se confuso, sem a vivacidade das referências da energia do guerreiro que o impulsionavam para as lutas. Algo transita num movimento diferente em si, mas ainda sem uma diferenciação clara para ele. A sua angústia expressa um não saber, mas a sua condição interior se assemelha à imagem do nômade, a qual o empurra para aquilo de que precisa, ou seja, trilhar uma jornada em busca de si mesmo e da sua verdade.

Esse era o contexto de quando ele recebeu o diagnóstico de leucemia e foi encaminhado para dar início ao tratamento. Porventura, encetou também uma conversa interna e fundamental sobre si e seu destino.

No período subsequente, verificou-se que o tratamento convencional para essa doença, realizado na cidade de origem, não apresentou os resultados esperados e a enfermidade seguia em franca progressão. As células jovens, disfuncionais e doentes não maturavam nem morriam, prosseguiram se multiplicando desenfreadamente e proliferando no sítio fértil, feito seu dono, que não sabia parar e continuava a qualquer preço. Afinal, para o herói, o “cessar-fogo” pode ter o mesmo

significado de uma morte. Não é possível permanecer como herói se não houver uma batalha a ser vencida!

Parar ou manter-se lutando como destino, sem consciência dos sentidos dessa luta ou da sua interrupção, é o mesmo que ficar preso na eternidade de rolar a pedra montanha acima, como no complexo de Sísifo — que o faz e, quanto mais o faz, nesse tempo circular e escravizador, mais a pedra rola para a base da montanha (ULSON, 2008).

Para se submeter ao processo do transplante, o paciente vivencia uma pausa obrigatória e real que o impulsiona para introspecções com revisões sobre a própria vida, sobre as experiências mnemônicas da infância e dos seus desdobramentos. Aos poucos se implica na busca de uma compreensão do que aconteceu e onde e como se encontrava enquanto posicionamento no contexto de vida. Havia alçado o auge das suas conquistas; havia propiciado aos filhos condições econômicas favoráveis para que pudessem usufruí-las sem se preocupar com pagamentos; possuía títulos invejados por muitos; casou-se com a primeira namorada conforme almejava. Na época, ela tinha outro namorado, e ele conseguiu que ela o preferisse mediante a paixão conquistada. Mas isso tudo ficou para trás e se desconstruiu.

Apesar de entender que suas perdas se configuram como derrotas, a direção do processo oportunizou uma ação integrativa e transformadora. Tudo se fez presente nessa atualização, em que busca um sentido que justifique a razão da própria existência. Não se sustenta mais como um combatente inconsciente perante o mundo circundante; precisa suportar a descoberta do seu verdadeiro eu, sendo o criador partícipe do próprio renascimento.

No decorrer do tempo, o paciente em questão vai ampliando outro tipo de conhecimento que também pode produzir certo empoderamento. Mas este é de outra qualidade, vai além do conhecimento intelectual e racional, complementa-se com um novo saber, por meio da compreensão integrativa de determinados conteúdos psíquicos motivacionais e das experiências pessoais. A conscientização amplia o espectro da luz e ilumina as regiões obscuras e pouco desenvolvidas, portanto polarizadas, fragmentadas, dispersas e alienadas do bloqueio ou do fluxo de

conteúdo, posto na demanda de comunicação entre o eixo ego-*Self* e da inserção relacional no seu contexto de vida.

O mundo simbolizado se constituiu no pano de fundo do que foi e estava ali enquanto figura, em atualização e sentinela do guardado, de algo desconhecido que aguardava a possibilidade de expressão integrada e, como tal, fomentador de ansiedade. Paradoxalmente, coexistia a curiosidade que fascinava e assustava pelo aspecto misterioso, perigoso quanto ao conteúdo contido, a própria contenção e a provável liberação.

No símbolo, o mundo fala conosco, em tudo que já foi. Os símbolos abrem a história pessoal para a história da humanidade — entramos em ressonância também com a história da humanidade (KAST, 2016, p. 24).

Certo dia, quase como uma confissão de algo abominável na concepção dele, o paciente relata que não sabe ao certo se foi um pesadelo ou se foi o que uma vidente lhe disse, num encontro fortuito. Segue na narrativa e diz que, em outras vidas, ele foi um gladiador. E, como tal, matara muitos jovens que eram conduzidos até a arena apenas para o entretenimento do rei, de seus súditos e do público sanguinário.

Neste período, muitos são os sonhos que podem configurar compensações e apresentar “correlações entre o símbolo onírico e o corpo adoecido como tendo conotação simbólica” (BOECHAT, 2008, p. 19).

Marfiza Ramalho Reis (2002) relembra que o analista precisa muito mais do que uma consistência teórica e técnica. Isso faz muito sentido quando se considera que a qualidade da relação e de escuta no processo dependem de uma atitude de fé, confiança e um saber que é aquinhado por esse profissional e pelo paciente, consciente e inconsciente, entre outros pares de opostos — que fazem parte da realidade psíquica e do contexto de inserção, no qual certos motivos e conteúdos derivados do inconsciente coletivo da psique objetiva estão em movimento e se encontram ligados na linha dos três tempos conhecidos como: presente, passado e futuro.

O passado longínquo fora, segundo sua aceção, um período de glórias. Orgulhava-se e gostava de ser reconhecido por todos como o

mais bravo; e sua posição perante as presas humanas era levá-las à morte de modo hediondo. Ser aclamado em pé e ouvir as vozes que ecoavam em sintonia com o pedido e o próprio desejo de sangue renovavam a sua força e sede por mais e mais sangue vivo. Nesse momento, identificado com o herói interior, assume uma atitude que se aproxima da imagem do mártir e expressa seu arrependimento, com desprezo por essa parte sombria, que repele — apesar de o corpo simbólico lhe pertencer enquanto conteúdo da sombra. Ao mesmo tempo, concebe a doença atual como uma reparação por todo o mal e o sofrimento que, no passado distante, causara às famílias que perderam os seus entre as lanças e lâminas afiadas das espadas dirigidas por ele, na sua realidade psíquica, enquanto figura do gladiador.

Mantém a mesma “interpretação sentida” de ser culpado quando pensa que renegou a família de origem, pela distância cultural e econômica que se estabeleceu ao longo das conquistas. Percebe também alguns aspectos sombrios que estavam encobertos pelo fogo do ego inflado, do sobrepujamento de valores coletivo, pelo poder derivado do *status* econômico e do conhecimento. Com sofrimento, suporta a dor do processo do transplante e das propriedades que circundam o individuar-se. Constata que sua atitude inflada de poder e de atos heroicos perante a vida e a morte trouxe muitas contribuições, mas ao preço do distanciamento daquilo que lhe é essencial para o propósito da vida.

A compreensão simbólica do cenário sanguinolento da arena fomentou um olhar introspectivo para a própria atitude diante da família e da sua posição no cotidiano contemporâneo. Ao enxergar esses conteúdos, que outrora eram projetados e renegados para campos sombrios, ele se identifica com a imagem do gladiador, que, embora tão sanguinolento quanto o romano, usa armas novas: combate e ataca com palavras afiadas, críticas cortantes, e tem o poder de ceifar vida e glórias.

Segundo Carl Gustav Jung (1985), para curar o conflito projetado, este deve retornar à psique do indivíduo, onde se encontram seus primórdios inconscientes. Ele deve celebrar a Última Ceia consigo mesmo, e comer a própria carne, e beber o próprio sangue; o que significa que deve aceitar e reconhecer o outro em si mesmo.

Compreende-se e se percebe em dívida com o outro, com quem dividia os cenários, mas sem de fato estar junto, e também com o outro que habita o seu corpo, que agora demanda um tratamento que requer pausa e um olhar para o reconhecimento e o conhecimento dos próprios DNAs genético e psíquico. Pois o sangue vivo e revitalizado pode fazer a diferença, mas, para tal, um novo sacrifício se apresenta. É um sobrevivente da dor e da morte iminente, mas no momento existe a possibilidade de um resgate da sua essência por meio das descobertas de uma nova concepção advinda dessa sofrida experiência.

Assim como a individuação é um movimento contra a natureza, o TCTH é um contratempo que promove um tempo para repensar sobre os propósitos da vida. É grande o sofrimento para a saída da condição indiferenciada de natureza, uma vez que olhar os vínculos afetivos, relacionamentos consigo e com o outro, as experiências vividas e seus significados particulares desencadeia um despertar para incompletudes e dificuldade na lida com a multiplicidade de pontos de vista geradores de possíveis divergências originárias das cosmovisões, díspares inclusive em si próprias.

Esse homem adoeceu e vivenciou numa perspectiva simbólica uma identificação com a imagem arquetípica do herói. Sob as vestes de um gladiador sanguinolento, mostra-se arrependido e assume a luta pela redenção do próprio e suposto pecado. Aceita o sacrifício e serve aos deuses o remédio miraculoso obtido na fonte que jorra o seu sangue. Não consegue, nessa etapa da vida, se eximir do sacrifício que a luz da consciência trouxe e que lhe exige a maturação, quer tenha vontade para tal, quer não.

A influência do arquétipo do herói, como de qualquer outro, pode se apresentar por meio de imagens com expressões estruturantes de diferentes dinamismos operacionais da consciência que se encontra em diversas intensidades em toda existência (VARGAS, 2002, p. 30).

Ao ser espreitado pela consciência, esse paciente enxerga a necessidade de transitar em áreas profundas e inabitadas pelo seu eu. Precisa, como um nômade, adentrar em terras desconhecidas e obscuras na maior intimidade. Entre os ajustamentos dos contrastes inerentes da multiplicidade de seres da sua realidade psíquica, pode ampliar

o espectro dos conhecimentos complementares, buscar um ponto de equilíbrio mediado pelo entendimento dos conflitos que o afligem e, assim, realizar ajustes integrativos que o levem em direção ao sentido da própria existência.

Tem que procurar por si só os motivos que lhe impulsionam à luta e os fatos vistos por olhos que são seus. Em parte, a responsabilidade encontra-se em suas mãos para chegar àquilo que realmente faça sentido e lhe forneça o guia para o desenvolvimento da própria individuação.

Quando chega a hora de iniciar a jornada, o nômade se sentirá sozinho, seja ou não casado, tenha ou não filhos e amigos, tenha ou não um trabalho prestigioso (PEARSON, 1992, p. 93).

É preciso disponibilizar um *quantum* de energia para a condição criativa e para investir na coparticipação da criação daquilo que ainda não existe, mas que, enquanto potencial, pode ser desenvolvido. Somos partes da expansão da vida! Portanto, é fundamental para situações adversas que demandam mudanças criativas, inusitadas e inesperadas. É um recriar no outro e em si mesmo. É autoconhecimento que inclui também a aquisição de novos saberes, os quais potencializam os avanços necessários na amplificação do processo de individuação.

No dizer de Carol Pearson (1992), essas manifestações simbólicas são representativas das características do Mago, como uma das etapas da jornada do herói interior. Quando o indivíduo percebe que pode buscar alternativas e criar um novo jeito de ser na medida do que está em suas mãos, sem a identificação com um ego inflado ou com um deus, ele se sente copartícipe energeticamente, e isso lhe dá uma condição de usar um olhar e implicar-se com o que é seu. Nesse sentido, é como se fosse o próprio Mago à caça da transformação interna e do aprimoramento, em integração com a experiência do morrer em vida.

Foi essencial, a esse paciente, desenvolver um olhar para suas questões subjetivas, propiciando uma unificação das partes com o todo. Ajustou a percepção, adequou o sentido da existência, o que promoveu alterações que motivaram uma mudança na perspectiva de vida e da terminalidade. Otimizou o tempo, despreendendo-se de orgulhos desnecessários, substituindo-os pela dignidade de realizar despedidas afetivas e reconsiderar

o perdão e a amorosidade como algo permissivo na sua jornada que estava prestes a finalizar. Não só no STMO, mas na sua existência.

*A mortificatio* é experimentada como derrota e fracasso. (...) De certa maneira, imposta pela vida, quer a partir do interior ou do exterior (...), pode dar início a um autêntico processo de transformação (EDINGER, 2002, p. 165, 189).

Conseqüentemente, processa-se uma metamorfose da consciência que lhe permite ser quem é, sem maiores julgamentos, mas com uma apreciação mais compreensiva e amorosa em relação às próprias imperfeições e às de seus semelhantes. Isso não é fácil, porque exige do indivíduo o entendimento de que, para atingir tal maturação, é preciso aceitação daquilo que a vida lhe impõe e sabedoria com o princípio de que o maior não se submete aos desejos e *scripts* almejados pelo complexo do ego.

Este não é o centro da psique, portanto requer paciência, força de vontade e discernimento para aceitar o que não está em suas mãos, aprimorar os fragmentos imaturos e reconhecer um potencial a ser desenvolvido e maturado no processo de individuação — que pode acontecer com maior ou menor conscientização. A vida pode prover ocasiões diversas que com as experiências vividas acarretarão um incremento na jornada de cada um, como acontece no “vaso alquímico” do serviço de transplante de medula óssea.

Apesar da complexidade científica e tecnológica, não foi possível, pelos saberes médicos, salvá-lo da doença de base. O paciente em questão faleceu, mas houve um renascimento daquele que outrora se encontrou morto por abandonar e ignorar sua essência. No final, com maior consciência, pôde entender e se sentir abençoado por seu olhar compreensivo e pelo perdão sentido.

Edward F. Edinger (1992) corrobora essa compreensão ao mencionar que o sangue redentor de Cristo — cujos principais atributos são a remissão de almas e a capacidade de reconciliar ao mesmo tempo em que angaria paz aos contrários beligerantes — pode ser considerado como um fluido portador da consciência, derivado do Si Mesmo, que traz consigo um ponto de vista mais amplo, que inclui o significado arquetípico

da existência e que liberta o indivíduo das dimensões estreitas e personalistas do ego.

### **Atributo simbólico da jornada de um herói que designa um fim**

No caso desse paciente e de muitos outros do STMO, compreende-se que o processo como um todo — as ameaças de um desfecho ruim — não é apenas originário de fantasias desencadeadas pelo medo, também advém da condição da doença, da performance clínica real e de o tratamento ser resoluto. A necessidade de organizar conta bancária, compromissos, desligamentos burocráticos e despedidas acontecem, mas sem uma data garantida para o retorno.

Esses movimentos e outros, como adiamentos e cancelamentos, fazem com que os pacientes tenham que parar, rever e retomar a valoração da escala pessoal, e esta, frequentemente, passa a ser compreendida em outra dimensão. E por vezes ocorre uma inversão, sobretudo nos quesitos sentido de vida, família e espiritualidade. Em relação aos bens materiais, titulação e posses, esses e outros valores, que, em muitos casos, se encontram no topo da escala, sofrem uma queda, mas ganham uma mediação do brilho.

É possível legitimar conquistas, mesmo perante fatos, sequelas e perdas que justifiquem uma resposta negativa e uma insatisfação em relação à condição de vida e ao valor da própria existência na iminência da morte. Cada indivíduo possui capacidade complementar de lutar heroicamente e conseguir se recriar, inclusive através do sofrimento. Além disso, herói também é aquele que aceita que perdeu! Foi preciso lutar e integrar a própria identidade, para reconhecer em si a potencialidade das forças destrutivas e construtivas que coexistiam dentro da morada do seu corpo psíquico.

Na jornada heroica desse paciente, observa-se uma capacidade para se transformar numa arena sanguinolenta, mas também num santuário de sacrifícios para alçar níveis que transcendem a aquisição de troféus e abrem espaço para a amorosidade e a integração do eterno retorno com suas mortes e renascimentos necessários, a fim de que a individuação mature em direção ao norte.

Ter sido um gladiador, na perspectiva simbólica dele, fez com que interpretasse o seu adoecimento e tratamento como uma oportunidade especial que Deus lhe deu para que vivenciasse o verdadeiro sacrifício por meio do próprio sangue, na configuração simbólica do transplante como um acesso ao renascimento.

O entendimento constituído em relação ao transplante de células-tronco hematopoiéticas contribuiu para a libertação subjetiva e a rendição da alma. Ele comunga com a crença de ter recebido a permissão de nascer de novo para esta vida ou para outras futuras e em condições de alteridade, menos sofrida a ele e aos seus. Afinal, se acredita em vidas passadas, está subentendido que acredita que poderá retornar e viver outras.

Na condição de vida atual, prestes a se esgotar, pode resgatar a crença da comunhão amorosa consigo mesmo e com o outro. Com essa compreensão simbólica, tem-se a reconciliação do Herói Gladiador com a condição de paciente, como Curador da Própria Ferida. Ele se descobre como um homem forte e de bom coração!

## Referências

- BOECHAT, W. O sonho em pacientes somáticos. *Cadernos Junguianos*, São Paulo, v. 4, n. 4, p. 19-31, 2008.
- CAMPBELL, J. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2007.
- EDINGER, E. F. *Ego e arquétipo: uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos fundamentais de Jung*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Anatomia da psique*. O simbolismo alquímico na psicoterapia. São Paulo: Cultrix, 2002.
- JUNG, C. G. *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Mysterium coniunctionis*. Petrópolis: Vozes, 1985. v. XIV/I.
- \_\_\_\_\_. *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes, 1986. v. V.
- \_\_\_\_\_. *Cartas 1946-1955*. Petrópolis: Vozes, 1999. v. I.
- \_\_\_\_\_. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000. v. XI/I.
- KAST, V. *A dinâmica dos símbolos: fundamentos da psicoterapia junguiana*. São Paulo: Loyola, 1997.
- \_\_\_\_\_. *A alma precisa de tempo*. Petrópolis: Vozes, 2016.

KAWALL, T. Emoções: um diálogo entre a ciência e o simbolismo astrológico. *Cadernos Junguianos*, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 129-143, 2017.

LANDUCCI, D. M. A. A opus alquímica e o trabalho do analista. *Cadernos Junguianos*, São Paulo, v. 12, n. 12, p. 9-25, 2016.

PEARSON, C. *O herói interior: seis arquétipos que orientam a nossa vida*. São Paulo: Cultrix, 1992.

REIS, M. R. O corpo como expressão de arquétipos. *Revista Latino-Americana da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*, São Paulo, n. 20, p. 43-49, 2002.

ULSON, G. A vivência do tempo na terapia. *Cadernos Junguianos*, São Paulo, v. 4, n. 4, p. 7-18, 2008.

VARGAS, N. S. Símbolo e psicossomática: o corpo simbólico. *Revista Latino-Americana da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*, São Paulo, n. 20, p. 29-34, 2002.



---

## O domínio da visualidade histórico-arquetípica em Jung: enfrentamentos com a filosofia da imagem

Rafael Tassi

Uma perspectiva histórico-arquetípica da imagem tem a ver com a própria história da imaginação no pensamento ocidental. Em Jung, as imagens adquirem a condição de excelência interspírica, no sentido de que são válidas social e historicamente, mas não respeitam as fronteiras conceituais das histórias das ideias porque não se limitam à territorialização das próprias origens. Uma teoria das imagens, em Jung, precisa se preocupar com os processos de negociação de significados, mas, sobretudo, explorar a profundidade associativa com que elas seguem existindo em independência relativa à indexação contextual. Este capítulo é, portanto, uma tentativa de produzir uma leitura junguiana sobre elas a partir de enfrentamentos com a filosofia da visualidade subjacentes à questão da passagem de um regime *estésico* para um *estético* no pensamento ocidental. Através das formulações sobre *imago*, cultura e arquétipos, pretende-se ainda densificar a discussão da questão da epistemologia da imagem na psicologia analítica e sua função na psique.

A difusão universal das imagens está baseada, pelo menos desde o *Quattrocento* (FRANCASTEL, 2011), em um critério de domesticação e referencialidade da visualidade. Elas ocupam a estrutura da consciência e são espelho e forma do mundo, porque fazem parte do inconsciente ótico e não se limitam ao conteúdo de um tempo singularizado através da estabilidade cultural.

Brea (2005) comenta que a racionalização da composição visual tem a ver com o momento em que provavelmente ela já é sentida na perda de um confronto que se estabelece no domínio da arte no século XVII: a burocracia figurativa libera, em certo sentido, a arte da imagem em poder testemunhar seu movimento. A cultura da imagem, assim, se estabelece em um processo paralelo à história da própria fundamentação do pensamento imaginativo. Por si mesma, a arte das imagens não é uma maneira de dissolver o paradigma da formação inconsciente da imaginação. O efeito da simultaneidade imagem-objeto e a relação entre pensamento imaginativo e racional nunca podem ser desprezados da questão da intencionalidade do olhar, a menos que se admita que ele não supera o domínio criativo que entende como referência<sup>1</sup>.

No âmbito ocidental, é inegável que uma cultura das imagens esteja progressivamente situada em conjuntos de possibilidades de autoemancipação pelo critério estético. A dominação estética não deixa de ser, lentamente, uma reprodutibilidade pela educação artística, que instaura a imagem como um elemento de secundarização progressiva, não inferida pela consciência, mas dominada por ela. A cultura figurativa era não apenas o ensejo da contraposição entre a pedagogia do olhar e a liberdade artística, mas uma exposição da "arte pela arte", que Belting (2007) remete ao Barroco, pré-fundamento de uma modernidade como um produto de um sistema da cultura "humanística". Nesse sentido, o lócus do significado das imagens, quando exploram o universo da sensibilidade, tem a ver com a forma com que a história visual direciona a condição de matriz comunicacional da organização dos sentidos. Nesse processo, o grande paradoxo das imagens é que elas, mesmo quando são observadas como documentos, não conseguem impedir o trânsito artístico e a natureza a-histórica da intencionalidade do olhar, ocupado também com a dimensão estética das representações.

Como escreve Coccia (2015), as sociedades adestradas pela cultura escrita e as sociedades instituídas pela organização oral formalmente têm mais liberdade para o altruísmo das representações porque

1 Deslocando-se, como propõe Brea (2005), a linha de pensamento da esfera da razão lógica, científica, à imaginação no domínio do artístico, justamente porque a arte é "filha da arte".

se dispõem a não realizar a condição dos objetos como dominação imagística. O pensamento junguiano, por sua vez, pontua que as imagens são *independentes* da natureza epistemológica do conhecimento, porque são, em si, um conhecimento que não se encerra na descontinuidade de consciência-inconsciência, mas na capacidade de seguir produzindo significado, mesmo que dependam de alguma interpretação como recurso ou usabilidade do entendimento.

Nesse sentido, o domínio das imagens ensaia-se, constantemente, para fora da dissecação de sua labilidade. Reconhece-se a polissemia das linguagens visuais porque elas carregam, fecundamente, tanto a potencialidade do objeto representado como o pensamento que quer produzi-lo. O “olho” das imagens não tem nenhum centro e permite pensá-las ininterruptamente fora do âmbito em que foram criadas. A imagem, nesse aspecto, “foge” do real (DANTO, 2010) porque não é uma oposição ao historicizável e age como uma condição que se nega a participar dos limites espaço-temporais, no sentido em que se transfigura em um movimento contínuo de associações. Nessa esfera de convergências, as imagens obtêm arquetipicamente a possibilidade de manter sua composição imperfeita, inacabada, pronta a ser lida e situada nos sistemas que tentam direcioná-la e que não eliminam as composições *intrapésíquica* e *interpésíquica* de serem enunciações e sensibilidades.

De acordo com Didi-Huberman (2010), as imagens são formas que nos olham porque pertencem à oposição ao estacionário, fugacidade própria e errância simbólica. A fragilidade accidental das imagens e a forma como que nunca se desligam do ato do pensamento e refletem a dificuldade de observá-las como um único “sobrevoo” (MERLEAU-PONTY, 2014)<sup>2</sup>.

Nesse sentido, as imagens apenas hibernam. Não podem ser deletadas porque o arquétipo é dissolvido por seu próprio mistério. Ao “abri-las”, uma navegação é descoberta. Mesmo que pertença ao campo de historicidade, a anonimidade é o repertório da sua potência e dissolução. O crescimento da imagem é o pensamento de que ela emerge como sentido, mas não deve ser completada pela semiótica

2 O “fundo”, arquetipicamente, é a associação!

da enunciação apenas. As imagens não são apagadas porque, mesmo quando abstratas, seguem repercutindo processos de “eclosões de significados” (SAMAIN, 2012), vida originária na condição migrante, sob constante mobilidade associativa.

As culturas visuais, como dialogam com a antropologia do pensamento imagístico (EL GUINDI, 2004) e a sociologia da imagem (BECKER, 1982), têm um repertório vasto em problematizar a condição peregrina da imagem como a necessidade de tentar situá-la através de um sistema que dê minimamente a condição de poder reconhecê-la de maneira contextual. Uma teoria da imagem, explica Mitchell (2015), participa da própria desconstrução imagística, que é instantaneamente a disposição para suscitar ideias, interpretações, significados e que não pode ser meramente distinguida por uma redução ao textual. Ao avançar polisemicamente sobre a inconstância das visualidades, é preciso reparar que a imagem como acontecimento, relacionada à epifania e à manifestação transitória, desterritorializada, ainda assim é carregada de interpretação, passível de ser um lugar de disputa e ao mesmo tempo de acolhimento. Se elas, como condição arquetípicas, seguem gerando significado e associativismo posicionalmente *independentes* da regularização temporária, espaço-circunstancial, é porque são em si mesmas simbólicas (BELTING, 2007), acontecidas além das representações e potencialmente caracterizáveis sem perder o efeito de que invocam arranjos, memórias, seleções, telas, movimentos, dispersões, intencionalidades, esquecimentos.

Portanto, uma leitura junguiana das imagens não significa apenas poder descrever o quão *reais* são os conteúdos dos símbolos, mas o quanto de imprecisos os arquétipos circulam (HART, 1995). Uma imagem pode ser interpretada sociológica e historicamente, mas não podemos mutilar aquilo que nasce como inacabado e livre para ser transformado. Apenas os significados dos símbolos são, por isso, decodificados — mas não sua capacidade de *precisar* de novas organizações, de estar constantemente dispostos a receber nova carga associativa. Genericamente, a idealização faz parte do conteúdo da imagem. O acesso ao núcleo dela, como insiste Hillman (1985), é impossível em última instância. O efeito do estado de contemplação da imagem, por exemplo, não reduz

sua possibilidade de revelar o conflito que está por detrás do pensamento mais sentidamente livre de oposições de um modelo cultural. Nesse campo, o arquétipo é a insuficiência básica que emerge da revelação de que não pode ser apontado longe de suas descontinuidades, longe da maneira com que se mantém coeso pela incorporação do paradoxo em seu núcleo fundante (SAMUELS, 1989). As imagens, seguindo Didi-Huberman (1998), não são peças de significado porque ocupam um crescimento inabarcável pela memória, pela perspectiva cultural, pelo trânsito histórico; são lugar de convenção e contradição. Tão impossível de ser, comparativamente, lida como a correlação autoria-obra de arte, é impossível de ser suspensa na instrução de um pensamento artístico<sup>3</sup>.

### ***Imago, arquétipo, cultura***

A *imago* arquetípica é um fato psíquico porque indelével na condição em que pode ser constantemente renovada dentro da condição mental (DAWSON, 1995). O sentido mais significativo dessa consideração é que Jung destaca, especificamente ao se debruçar sobre as tradições orientais (WILHELM; JUNG, 1983), que o esforço psicológico da atividade psíquica é o de não se distanciar da experiência da realização, aberta profundamente ao encontro, que o potencial arquetípico dispõe. O arquétipo, nesse sentido, está mais para uma instrução que se torna profícua na abertura associativa com que pode ser parcialmente realizado. A função abertura é, em si mesma, constantemente reintegradora, no sentido de que “a vida busca um fim”, mas esse fim é sistematicamente incompleto e profundamente disponível à adaptação.

Jung analisa essa dinâmica ao escrever que a indeterminação é “antecipada” como abertura arquetípica<sup>4</sup>. Isso significa um avanço

3 A tensão autoria-obra, da mesma maneira que a relação arte-artefato, pode ser interessante como paralelo, seguindo o que Price (2000) diz sobre a proeminência da arte como objeto de tensão entre o específico e o sistemático ou o etnográfico e o universal.

4 “Eu aprendi que todos os maiores e mais importantes problemas da vida são fundamentalmente insolúveis” (JUNG, 1973, § 18, p. 15). A isso Nagy (2003) agrega: “Mas existem casos nos quais o curso de um desenvolvimento interior futuro, desafiando uma dificuldade aparentemente insuperável, produz uma mudança no ponto de vista ou um novo potencial inexplicado, sem que essas potencialidades tivessem sido conscientemente antecipadas”.

considerável na leitura do arquétipo porque não o estabelece encerrado como um potencial a ser inegavelmente alcançado. O fundo dele é um tecido de imagens que torna a execução da consciência uma mera parcialidade posicional. A *imago* não tem uma realização prospectiva em si mesma, pois permanece parcialmente indefinível e não é o destino do entendimento individual, mas a referência a ser correlacionada como uma condição de transcendência e também de realidade vivenciável. Escrevendo sobre a noção “fronteira” (NAGY, 2003) de Si Mesmo, Jung provavelmente lida com a impossibilidade arquetípica de reconhecer a consciência como centralizadora na condição psíquica, ao mesmo tempo em que afirma que o valor metafísico do Si Mesmo está na dinâmica e na mobilidade crescente de uma vida (a experiência da individuação).

É incorreto associar Jung a uma tradição subjetivista kantiana ou mesmo neokantiana sem que se faça a devida complementariedade com uma preocupação explicativa da experiência como fator de realização concreta na atividade psíquica em suas características empíricas. Como discute Nagy (2003), o próprio Jung não nega a cientificidade das noções centrais que se completam pela não preferência em uma tradição filosófica apenas. O que ele provavelmente não faz é reduzir a experiência subjetiva à posterioridade empírica, pois a dialética da “interiorização” se torna prevalente à construção de um ideário psíquico que precisa ser desvestido pelo movimento de crescimento e de “ruptura” da consciência.

Nesse sentido, o subjetivismo é crescentemente intelectual, da mesma forma que a experiência psíquica é um convite constante à emancipação da sensibilidade. O potencial de transformação do arquétipo, vinculado à metamorfose e à mudança de perspectiva, tem a ver com a noção fundamental de que a experiência *realiza* uma individuação aberta ao conteúdo psíquico que busca associativismos para a possibilidade de dar sequência à condição inerente da atividade “emancipatória”, que é sensível no indivíduo. A dinâmica do arquétipo nunca se reduz a um apêndice da expressividade porque as duas formas de ambivalência da transformação arquetípica — conjugabilidade e ontologia da imagem — estão relacionadas ao modo com que a experiência pode ser revestida de uma condição de origem estipulada fora de si mesma.

Assim, o caráter de propulsão do imaginário defende até o último movimento psíquico a associação e a ruptura da experiência imagística. A sensibilidade emancipatória é, segundo Jung (2011b), a premência de um jogo psíquico que confere à atividade simbólica a capacidade de jamais revelar-se em um formato resignado a ser a totalidade de referência. O “oculto” da imagem está sempre fora de alcance porque a condição arquetípica é o limiar à transcendência da realização — que é uma forma parcial de dispor-se entre o estado prático da experiência e a capacidade criativa da simbolização.

Conforme aponta Nagy (2003, p. 46), Jung foi primeiramente ousado e posteriormente cauteloso ao escrever sobre o “impacto numinoso das imagens simbólicas interiores”. Uma perspectiva histórico-arquetípica da imagem, tal como se refere Kugler (1995), tem a ver com a própria história da imaginação no pensamento ocidental, que é tributária da noção de indexcabilidade do pensamento visual. O esforço de Jung em levar adiante uma ambivalência entre a imagem como “realidade metafísica” e, ao mesmo tempo, a necessidade de observá-la a partir de certo caráter empirista se mostra então no reconhecimento de que a dicotomização manifestação-percepção impede o trânsito das imagens. Esse problema, reorganizado fundamentalmente a partir de 1950 pelo próprio Jung<sup>5</sup>, é detectado, segundo ele, na tensão estrutural com que os domínios imagísticos são filtrados pelo campo de epistemologia da imagem no repertório histórico-associativo ocidental. Jung comentava que a identidade transterritorial da condição imagística é obstaculizada quando a racionalidade tentativamente obtém da narratividade cultural a instrução significativa. A noção de que as imagens “catapultam” a subjetividade diante do fenômeno da representação pode ser inferida na não eliminação operacional da própria imagem, uma vez que, conforme a iconoclastia dominante no Ocidente (VARAS, 2011), o tecido para o ordenamento e a profundização da consciência tem a ver com a capilaridade da inserção da visualidade na modalidade da cultura.

5 Jung clarifica e aprofunda essa discussão, sobretudo na publicação revisada de *Símbolos da transformação* (1952), ao entender que a dinâmica psíquica da imagem é instaurada no potencial criador de repercussão “numinoso”.

O primeiro passo para a independência da imagem, portanto, é o relativismo cultural, como noção de que as imagens podem ser validadas fora do tempo-espaço em maior ou menor concordância com a interpretação de que elas “colidem” com representações alternativas. A “guerra de imagens”, conforme explora Gruzinski (2007), está ligada à preferência da experiência psíquica, numa parte da tradição ocidental, por fazer da imagem um valor em si mesmo, de forma semelhante ao que Jung comenta sobre a primazia da experiência exterior na condição ocidental e a utilização “didático-pedagógico” da imagem como instrução e autoridade de outrem (JUNG, 2011a)<sup>6</sup>.

A *imagem* como essência dela mesma, estabelecida no sentido numinoso e filtrada pela recursividade operativa do simbólico que a propaga, pode ser entendida na maneira com que a perspectiva ocidental trabalha o conceito de arquétipo. O próprio Jung considera que o princípio originário de onde se retira a experiência (imagem é psique) é o próprio mundo visual. Numa perspectiva histórica da imagem, a história da imaginação ocidental é profícua em tentar sedimentar certo modelo de apresentação imagística, sobretudo em dois domínios: (1) a justaposição de imagens com o tratamento sub-reptício da forma com que elas são estacionadas; e (2) o caráter proibitivo de certas imagens na profundização da consciência.

Essa perspectiva assume que o “campo” da visualidade é um preâmbulo para o adesivamento da narrativa cultural. Esta “esconde” seu teor de combatividade e direciona sua transformação para um sistema perspectivo-residual que busca a legitimação em uma narratividade entendida como acumulação mais ou menos organizada e prevalente. Dado que o território da imagem é a fluidez, a noção de sua objetividade orienta-se como recurso narrativo-propedêutico, que é sensivelmente fundado na inserção da imagem na história da imaginação no pensamento ocidental (DELUMEAU, 2009). Por isso, uma perspectiva histórica e metodológica da imagem começaria na alegoria platônica e se dirigiria à esfera da relação imagem-realidade, sobretudo a partir da noção central entre cópia-autenticidade (reverberação).

6 A colonização do imaginário é o passo subsequente a essa interpretação psíquica, e o efeito é a confiança de que as imagens são legitimadas pelo discurso exterior.

A teoria platônica das imagens pontua o caráter de retroalimentação das metáforas pictóricas e da indústria da figuração no imaginário ocidental. A tendência de conceber a imagem como apêndice de si mesma esconde seu substrato processual e relativiza o sistema de apreensão como consequência posterior à independência verdadeira da visualidade ou do substrato visual. A concepção platônica, seguindo Waldenfelds (2011), reflete que as imagens são criações situadas no âmbito da transcendência, e a cultura ocidental paulatinamente faz uma demolição desse princípio ao transformar a imagem na arqueologia de uma consciência da realidade, como espelho projetado a partir do olhar humano. A "carnalidade" da imagem como textura de si mesma propaga-se no pensamento moderno quando a ontoteologia medieval pouco a pouco é superada pela ideia de modernidade. As estruturas metafísicas se corroem quando o pensamento ocidental começa a validar a clivagem cópia-continuidade e institui uma progressiva administração da imagem como realidade última, encerrada em si mesma e apêndice de uma transformação *localizada*.

O mundo moderno possivelmente é a inscrição gradual de um tratamento imagístico que se interessa apenas pelo valor parcial da imagem como elemento de afirmação original da realidade. Dessa forma, a imagem *realística* é envolvida pela própria confirmação, que localiza um âmbito de referência sem necessariamente mostrar o quanto de fabricação está por detrás. A *decupagem* da imagem como signo realístico não se interessa, pelo menos em um primeiro momento, por revelar a historicidade do contexto imagístico e o potencial estético (DIDI-HUBERMAN, 2007) que toda imagem contém. A ontoteologia medieval baseava-se na mediação afirmativa da ideia da imagem como metáfora de uma realidade inacessível ao olhar humano. O papel transformatório da "superfície" visual era poder insinuar o campo da percepção como corrosivo sobre uma uniformidade paralela, que estava quantificada e dirigida imediatamente abaixo do fundo psíquico ou final da imagem. Essa noção dispunha a realidade como distorção fenomênica de um processo que deambulava o valor imagístico como elemento de abstração, esconderijo da realidade sempre mais profundamente vertida sobre a contenção da exterioridade. As imagens, como fundo psíquico da realidade,

eram, portanto, menos “rostos” que “máscaras” da realidade aparente, no sentido de que propunham uma pedagogia da sensibilidade sem revelar no olhar comum as variadas noções de “capas” dessas realidades.

A modernidade interrompe essa forma de pensamento, conforme expõe Gay (2009), ao edificar-se sobre a dissociação imagem-realidade. A consagração da imagem é ao mesmo tempo seu progressivo esquecimento como mistura, como disputa, como amálgama da emancipação-contaminação em que está oculta. Antes “situada na eternidade” (MITCHELL, 2015), a imagem passa a ser um psicologismo da realidade que não apresenta o elemento de criatividade em que está exposta<sup>7</sup>. O platonismo se retroalimenta das metáforas pictóricas e entende a imagem como espelho projetivo de uma realidade que, em si, é inacessível à condição externa. A imagem é fluida porque se situa longe do crivo da consciência e, embora funcione como mensagem, está referida pela associação. A concepção medievalista, por sua vez, não se dirigia pela figuração produtiva da realidade, mas insistia, como síntese da onto-teologia helênica e da teologia bíblica (COCCIA, 2015), na criação das imagens como elemento de secundarização de uma realidade que estava não na distância com o objeto, mas na cópia com sua enunciação.

O arquétipo, concebido como o motor de articulação da imagem com a organização psíquica e a atividade cultural, surge aí como a simulação da visualidade no poder de transmissão e modificação da condição humana. A visão junguiana organiza-se, portanto, em uma interface dessas duas tradições: articuladas na concepção aristotélica de humanização da visualidade<sup>8</sup> e na condição essencialmente metafórica da imagem no pensamento platônico.

Os sistemas de pensamento bíblico, greco-romano e medieval discutiam sobre a exterioridade última da imagem como condição transcendente. Jung segue os filósofos herméticos e alquimistas para formular uma concepção da imagem como humanamente imprescindível, mas conectada à ação diferenciadora da transformação exterior. Ela

7 A psicologia profunda, segundo Kugler (1995), estabeleceu-se num esforço metodológico para dar continuidade a essa discussão da criatividade imagística a partir do substrato de sonhos, associações, fantasias, exotismos, etnocentrismos.

8 Essa teorização fica mais clara quando Jung (2011b) trabalha o conceito de alquimia e escreve sobre figuras consideradas periféricas do pós-escolasticismo do século XIV.

é apêndice e ao mesmo tempo superação de uma realidade que está dentro e fora do sujeito. A vida subjetiva é organizada pela capacidade inesgotável de criação e associações de imagens. O centro do pensamento, ele afirma, é “um centro criador de imagens” (KLUGER, 1995)<sup>9</sup>.

Jung aponta, portanto, para o excessivo abuso empirista ao ser praticada uma crítica à escolástica sem se ocupar com aquilo que ela poderia mais contribuir: as séries de imagens nuclearizadas como teoria das representações e não identificadas nos processos exclusivos de formação dos significados. A teoria do *cogito* intensificou um paradigma da dissociação que, no fundo, apenas levou para um outro lado a composição estanque da mudança de ontologia imagística. As imagens não “induzem”, mas revelam conformações de um mundo cindido entre sujeitos e objetos, em que a esfera do conhecimento é fundamentalmente apoiada na perspectiva subjetivista. Jung indica essa discussão ao delimitar a profunda mudança na estrutura da compreensão psicológica ocidental, não sem fazer a crítica à perda da busca pelo significado no âmbito da transcendência das imagens, que, como coisa-em-si kantianas, referem-se à mudança na identidade psíquica dirigida para dentro da estrutura mental.

O domínio reduzido da escolástica após o *cogito* não significa que o psicologismo supere e redefina completamente a questão metafísica. Jung, ao mesmo tempo em que distinguia suas variações, também reconhecia a importância antropocêntrica dessa refundação, no sentido de que situava a sua psicologia assertivamente no meio desses processos de interiorização<sup>10</sup>. A psique é o lugar, além do horizonte de reconhecimento e organização das imagens, também de disputa por todas elas e, como território da amálgama da consciência, precisa da variabilidade

9 E esse reposicionamento, do ponto de vista histórico, é importante especialmente porque, no momento em que a dicotomização científica se estabelece como ponto estruturador da organização do mundo, Jung escolhe adiantar os debates pós-modernos e relativizar a epistemologia modernista para pensar a imagem como um campo não apenas situado na realidade humana, mas sensivelmente descoberto como poder criativo, designando um estado mais profundo da interiorização que é caminho e veículo para a aprendizagem da condição mental.

10 Lembremos outra vez que: “A psique (...) não pode ser reduzida nem ao cérebro nem à metafísica” (JUNG, 2011b, § 667).

e de certa ordem — instrução principal do efeito da cultura —, para encontrar um sentido além da “pura metafísica” ou do “puro psicológico”.

A teoria antropocêntrica dispõe a condição moderna, porque apresenta um projeto filosófico baseado no psicologismo da condição mental, sem escolher outra base metafísica que não esteja comprometida com o sentido explicativo a partir do antropocentrismo referencial. A crítica junguiana está, sobretudo, no domínio exclusivo dessa focalização, ao perder de vista a possibilidade complementar e amparar o processo do conhecimento no âmbito da autonomia psíquica. Sentido, causalidade e criação são concebidos a partir do humano e a condição maior da referência não é nem as formas ideais platônicas, nem a matéria aristotélica ou a ontoteologia medieval. Precisaríamos esperar, segundo Scruton (1981), os filósofos neokantianos para que essa dimensão fosse parcialmente entendida e relativizada no seu empirismo elemental. Jung, como observa Nagy (2003), assinala o aprofundamento do cartesianismo em fases posteriores da história conceitual, especialmente em relação a Hume, e pensa a dialética das imagens como pontos de referência, mas também de tensão, uma vez que o conhecimento humano sem as bases metafísicas efetivamente retira a problemática da autonomia e transcendência das imagens. Kant, um filósofo importantíssimo para a analítica junguiana, reabre parcialmente a possibilidade de certa recuperação do sentido embrionário e gestante das imagens quando estabelece que elas são a condição, coisa-em-si, a todo conhecimento: o processo imaginativo é independente da lógica da incorporação, e as categorias sintéticas não são formas únicas ou exclusivas da mediação mental.

As imagens recuperam sentidos múltiplos porque o conhecimento se situa também no âmbito da transcendência racional, o que matiza a importância de um antropocentrismo estabelecido como finalidade predeterminada na lógica da operacionalidade mental. A análise kantiana valoriza o relativismo além da epistemologia tradicional porque aciona e estima o escrever, uma vez que a “razão pura” não consegue atingir todos os objetos da experiência — nada mais que os limites finitos marcados pelas representações. Do ponto de vista da crítica junguiana, isso é um avanço porque o ponto de partida da criação de imagens

se constitui como um fator que não reside exclusivamente na imagem como elemento fidedigno de reprodução da realidade, mas como ponto de transformação mental que não está diretamente acessível ou sujeito à finitude da subjetividade humana. Jung se apoia no valor criativo da independência imagística porque pensa a imagem como indispensável no poder de autonomia da atividade psíquica. A estrutura da consciência, disposta na periferia e não no centro da totalidade do Si Mesmo, é o limite do território da fecundação das imagens, em que a “razão pura” não consegue chegar aos objetos da experiência porque o significado não está estabelecido como cópia ou derivação da consciência, mas como fluxo de símbolos que organiza sensitivamente as relações mentais. As bases filosóficas dessa discussão permitem, no pensamento junguiano, que as representações assumam que o ato imaginativo está adiante da reproduzibilidade da transformação enquanto prótese de um significado meramente dicotômico, por exemplo, na questão cópia *versus* autenticidade. A insistência kantiana no valor da independência das imagens é, provavelmente, o ponto mais importante do pensamento filosófico ocidental, ao influenciar os pontos de partida de uma teoria junguiana, porque assume o papel criador, e inesgotável, do ato imaginativo e da influência deste na forma com que as interpretações podem organizar a experiência do conhecimento.

A questão central, registrada por Jung, é que a história da psicologia não inicia com uma filosofia da modernidade. As bases filosóficas do pensamento ocidental validam a construção antropocêntrica sem passar frontalmente pelo problema da independência psíquica e da atividade simbólica como construtos mentais. Singularmente em Kant e nos filósofos românticos (NAGY, 2003), as origens do pensamento europeu (BELTING, 2015) não partem dessas premissas porque se recusam a deixar para um segundo plano a fonte principal das preocupações escolásticas. A história conceitual dessas ideias nas representações ocidentais é sumamente importante em Jung, porque a consciência não consegue, por si só, dar conta de explicar toda a série de significados que, a partir do subjetivismo, não são acessíveis à percepção da realidade e do substrato simbólico da condição humana. Jung, como expõe

Nagy (2003), não perde as leituras filosóficas para a psicologia moderna, mas as recupera sem negar o valor das contribuições empiristas<sup>11</sup>.

As tipologias das imagens são seminais na esfera desse pensamento pois a atividade psíquica é autônoma tanto criativa como reprodutivamente. Em Jung, as imagens adquirem primado de excelência intersíquica, no sentido de que são válidas social e historicamente, mas não respeitam apenas as fronteiras conceituais das histórias das ideias, já que não se limitam à territorialização das próprias fontes. Uma teoria das imagens, em Jung, precisa se ocupar dos processos de negociação de significados, mas, sobretudo, da profundidade associativa com que esses significados seguem existindo, em independência relativa à indexação contextual. As imagens são espécies de gatilhos para fora do horizonte fenomênico e estão correlacionadas a uma unidade psíquica que está dentro e fora (o mundo consciente do eu e o mundo dos objetos) da representação epistemológica das coisas. Portanto, para Jung, as imagens mentais são substratos, origem e significado últimos e não uma cópia, simulacro, irrealização metafórica da distância sujeito-corpo, ou conhecimento-objeto. As imagens *pensam* (SAMAIN, 2012), porque se ocupam em dar lugar a coincidências e coabitações, motivos e reflexividades que têm a ver com a forma com que organizam a subjetividade e circulam as características dos processos de transmissão de significados. Nesse sentido, a imagem é acontecimento, realização, descentramento, apropriação e fecundidade<sup>12</sup>. A existência da *imago* é a própria possibilidade de transporte que a ela concede, quando o “descentramento” é feito como um fio indutor da “instrução” que ela eleva e ao mesmo tempo apaga, se entendermos que a *imago* está ativa e dispõe, da mesma maneira que interrompe, o suporte da comunicação humana.

Desse ponto de vista, uma questão maior se sobrepõe: como as imagens podem ser construtos e ao mesmo tempo realização de estados de consciência? Provavelmente, o fato de serem ligadas aos elementos pré-culturais, quando estão correlacionadas em base arquetípica — e os

11 Talvez o livro mais importante de Jung seja, nesse sentido, a recapitulação intelectual feita da história das ideias no pensamento ocidental em *Tipos psicológicos*.

12 Mason (2015) discute essa característica na produção e na transmissão das séries de imagens que são identificadas como representações ao longo do imaginário colonial.

arquétipos se associam (ou melhor, *buscam* a associação) —, livra as imagens da obrigatoriedade de serem redutos de organização cultural. Contudo, lendo “cultura” como uma rede arquetípica, permeada de afeto e significado, estruturada pela transição entre referencialidade, posicionamento e ação ritualística (TURNER, 1974), conformada, portanto, pela negociação e pela pré-indexcabilidade ritualística, esta é feita de um tecido de imagens que moldam e dão suporte, condição e referência para os processos culturais e que têm que ser lidas, sobretudo, pelo caráter de liberdade com que, da mesma forma que permitem a associação como compreensão, transgridem quaisquer dessas associações. O raciocínio ingênuo, nesse horizonte, seria conduzir as leituras junguianas sobre arquétipo, cultura e imagem para o campo exclusivo da coerência cultural. Baseando-se sobretudo em Bhabha (1998), as culturas também precisam ser procuradas em seus pontos frágeis, insuficientes, mas absolutamente significativos, com que expõem as fissuras, discordâncias, inferências e dissidências, impondo-se e avançando a partir de anomalias sistêmicas e incoerências fundamentais<sup>13</sup>. As culturas seriam, em muitos casos, as guardadoras e ao mesmo tempo as impedoras, em si mesmas, das imagens. A maneira com que conseguem escapar dessa ossificação simbólica é, portanto, estar dispostas no terreno imediatamente oposto ao da consciência.

Em outras palavras, como as imagens nascem dos processos inconscientes e alimentam e são alimentadas pelas perspectivas culturais? Quando elas se tornam anátemas das construções daquilo que não podem ser? Ou como um sistema é tão aberto que as excentricidades, variações e incompletudes se arriscam a carregar, muitas vezes, mais importância que a própria estrutura a que fazem referência e são variedades e deformações? Conforme analisa Clifford (1999), as bases culturais são pré-referências estabelecidas pela capacidade de moldarem-se em maior concordância ou não com os processos históricos, mas se, de um lado, são respostas a ele, por outro instruem-se na resignificação

13 Outro aspecto significativo que já foi ressaltado e que se alinha a essa discussão expõe a dialética referencial do arquétipo e da cultura. As imagens dão possibilidade a esses processos, que são efeitos de uma orientação posterior, sob o peso cultural que, múltiplas vezes, obstrui a condução das imagens.

dos acontecimentos a partir da negociação e da ressignificação do poder simbólico, tanto dos acontecimentos como das imagens. A partir dessas discussões quase que limítrofes da perda de contato com a relação delas mesmas, pois o contato com o outro, singular e coletivo, torna a cultura dialetizável e a identidade aberta, a questão maior que se impõe é, basicamente, a luta pela possibilidade da representação.

Jung, segundo Nagy (2003), transfere o cerne dessa discussão para a base da produção da alteridade, quando objetiva, por exemplo, que o processo de individuação é fecundado pelo contato e que o contato, tanto presencial, coletivo, onírico quanto consciente, produz estranhamento, ordem da fortuidade, expressão de um desejo de deixar de ser desejo. Em outras palavras, a simbolização desintegra a transformação porque o mote do simbólico é a expressão, a necessidade de integrar-se e a perspectiva de passar a ser lido como conteúdo, e não como ambiguidade. Isso não significa, conforme analisa o próprio Jung (2011b), que as correlações cessam de ocupar a vantagem de ser invisível dentro da manutenção da condição arquetípica: ser ela mesma uma potencialidade inata. A expressão imagística é curativa e necessária porque diagramatiza o que não pode ser conhecido de outra maneira. Se a imagem é a expressão de um desejo (vir a ser) e já nasce como uma perda (deixa de ser criação, torna-se referência), a questão da representação passa para o plano da possibilidade do livre acesso à liberdade da expressão psíquica, mesmo que isso seja posteriormente pensável também sob a necessidade de uma ética hegeliana do "costume", do significado e da moralidade<sup>14</sup>.

Como a imagem precisa ser acionada pela inferência, a desconstrução das imagens tem a ver com a forma com que os processos inconscientes derrubam as condições da consciência, expondo sua fragilidade central. A teoria derridariana (DERRIDA, 1987) é muito lúcida ao opor-se à falsificação inerente do conteúdo que acessa a imagem, porque a trata como inferência e não como totalidade (psíquica). Todas

14 Hegel é um filósofo importante para Jung, porque marca um ponto de inflexão, de certa forma, na linha dos associacionistas britânicos, desde Locke a Mill, ao produzir um pensamento que rediscute as linhas kantianas validando a importância do aprendizado histórico e ao mesmo tempo assumindo que uma moralidade kantiana precisa de costumes éticos.

as imagens são condições de dissociação, na medida em que superam os paradigmas orientados pela cultura e pela consciência. A imagem, nesse sentido, é a expressão ideal, mas mais nociva, porque carrega em si a potencialidade da transformação. Como expressa Jung (2011a), os conteúdos simbólicos têm o desejo de integrar-se e são provisórios, no sentido de que precisam da funcionalidade ou atividade recuperativa da consciência. Nesse caso, o símbolo que comporta a imagem, ou a série delas, é estabelecido pelo próprio processo de reconhecimento daquilo que pode ser preferencialmente estabelecido pela ética da transformação<sup>15</sup>. Os processos históricos mudam a atividade simbólica, que reserva a imagem para o campo da transubstanciação dos significados imediatamente associados à possibilidade de ocupação da consciência no momento em que o acontecimento transporta a história (SAHLINS, 2003) para longe dela mesma. A única forma de permanência cultural é a detecção do símbolo como ciclo de imagens que podem causar estranhamento, objetivo de ser inferido no mesmo ato que deixa de ser conhecido (ADAMS, 1992).

Nesse aspecto, somente podemos ter acesso e conhecimento parcial da atividade simbólica, que, capturada pela cultura, instala a relação com a alteridade fundamental sujeito-significado coletivo. A prova maior de que as imagens são campo de desbravamento e ocupação pela acessibilidade cultural, mas não se restringem a elas, é a necessidade intermitente de os símbolos desenraizarem-se pela impossibilidade de contenção deles mesmos. Derrida (1987) problematiza essa questão ao pensar a teoria pós-estruturalista como uma crítica radical ao centrismo kantiano e ao refletir sobre o caráter linguisticamente programado dos atos verbais, assim como da atividade imagística não mais em relação a termos de universais que dificilmente podem fundamentar uma hermenêutica comum sem perder os aspectos transformatórios de toda uma teoria reprodutiva da linguagem. A crítica pós-moderna que se pode fazer à construção da epistemologia ocidental vai na direção da ambiguidade fundamental mencionada por Jung ao comentar que o acesso às imagens não pode ser feito nunca totalmente. Nenhuma forma de

15 Aquilo que, na falta de algo melhor, chamamos de "alquimia da disponibilidade". Instrução fundamental para ser e estar na correlação eu-outro e imagem-cultura.

discurso, nem mesmo a linguagem, pode ser dimensionada em sua literalidade, que é parcial, da mesma forma que as representações são provisórias porque explicam apenas os acréscimos de nuclearização da atividade, simultânea, de aprendizagem dos significados.

De modo complementar, em ações paralelas, a necessidade de pensar a cultura como interculturalidade é o ponto mais importante da base de toda teoria cultural. Toda cultura é relação, feita nas margens dela mesma, em estados de oposição interna-externa, dentro e fora da circulação limítrofe em que alteridade é imprescindível para a demarcação e reconhecimento dos excessos individualizantes que de identificação pode dispor<sup>16</sup>. A desconstrução da imagem na cultura pós-moderna tem a ver com a necessidade de expor uma nova forma de nominalismo, que predomina sobre a heterogeneidade da própria noção do cultural. Nesse aspecto, Derrida (2001) demonstra que o uso das imagens na cultura pós-moderna está bem próximo da absolutização da referência que a gramática sempre produziu nas culturas ancestrais. O domínio do símbolo precisa negociar com as categorias históricas, sociológicas e intersubjetivas, para demonstrar que os universais se constroem com o tempo, através da linguagem, mas que, em paralelo, não cifram a metodologia da organização dessa temporalidade. Essa é, talvez, a principal diferença entre a desconstrução da homogeneidade metafísica que Derrida (2002) propõe e a ambiguidade semiológica junguiana: Jung, como expõe Kugler (1995), é uma contraparte porque as imagens psíquicas podem ser tanto construtivas e particularistas como universais, no sentido de que não sofrem diretamente o domínio da instrução da consciência, ou não se esgotam nele.

Não obstante, as teorias junguianas incorporam as dialéticas kantianas em maior ou menor escala em um movimento que, do nosso ponto de vista, é ao mesmo tempo um desafio e um descuido intencional:

16 Lembremos, como reflete Innerarity (2004), que o estado contemporâneo das percepções sobre a importância da identificação fora do lugar de origem pode causar, muitas vezes, a questão de uma identidade instrumentalizada, um individualismo narcísico que não expõe nenhuma diferença radical entre a percepção de si e a instrução da alteridade. O narcisismo atual, segundo o autor, glosa pela impossibilidade de fracionar a individualidade naquilo que ela tem de mais fundamental: a abertura à relação e o horizonte intersubjetivo como possibilidade de recompor a própria identidade a partir da dialética do encontro.

a realidade do símbolo (imagem) é o direcionamento para uma função que não se esgota em si mesma, mas que se mantém como energia psíquica porque implica uma economia da transformação. O ponto chave para se conhecer um símbolo é que ele não pode ser conhecido senão em seus estados mais limítrofes, que apenas demonstram que as margens se perdem quando são trazidas ao centro, ao mesmo tempo em que, como estados mutáveis e provisórios, abordam a consciência desinvestidos de uma linguagem ou ao menos com uma codificação muito própria. A forma com que essa abordagem em relação ao conteúdo simbólico vai ser processada pela consciência é fundamental para torná-lo mais exposto. A consciência, em si, não consegue ver, segundo Jung (2011a), nada mais que a atividade de manifestação das imagens, em relatos que são posteriores como ato de representação imagístico. Não existe, por assim dizer, um símbolo puro, da mesma forma que não existe um sujeito sem referências e contrarreferências, uma cultura sem identidade, uma identidade sem identificação, uma identificação sem um lar ou um lar sem pouso que estabilize, minimamente, a negociação da observação-transformação.

A história dos símbolos é uma narrativa que recorre à antropologia visual: as imagens, conforme explica Samain (2012), pesam como formas que *pensam*, pois a atividade iconológica das representações abre espaço à capacidade com que elas têm de expressar condições do inconsciente ótico. A transformação psíquica, portanto, tem a ver com o processo de escuta da atividade simbólica, que possibilita a noção de reordenamento a partir do conhecimento da imagem ativa sob o efeito da simbolização. A dialética da observação responde e coabita com a simultaneidade do esforço com que os símbolos podem ser parcialmente vistos, sem perder a característica maior de abertura ao significado constantemente predisponível que todo símbolo carrega. Novas cargas emergenciais da atividade simbólica ressignificam a simbologia e cumprem a função de continuidade da conexão imagens-estados mentais. O símbolo predispõe uma imagem, ou uma série delas, e é reatualizado pelo acontecimento histórico. O processo de detecção, validade, reconhecimento e revitalização de um símbolo, prenhe de imagens, trata-se, nesse sentido, de um processo de sensibilização da condição de sobrepô-lo, diante

de toda a imaginação social, à importância arquetípica de entendê-lo não como uma mensagem, mas como devir, vir a ser, universalidade que precisa de singularização para tornar-se acessível e real.

## Referências

- ADAMS, M. Deconstructive Philosophy and Imaginal Psychology: Comparative Perspectives on Jacques Derrida and James Hillman. In: SUGG, R. (org.). *Junguian Literary Criticism*. Illinois: Northwestern University Press, 1992.
- BECKER, H. *Art Worlds*. Berkley: University of California Press, 1982.
- BELTING, H. *Antropología de la imagen*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- \_\_\_\_\_. A janela e o muxarabi: uma história do olhar entre Oriente e Ocidente. In: ALLOA, E. (org.). *Pensar a imagem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BREA, J. L. *Estudios visuales: la epistemología de la visualidad en la era de la globalización*. Madrid: Akal, 2005.
- CLIFFORD, J. *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- COCCIA, E. Física do sensível — pensar a imagem na Idade Média. In: ALLOA, E. (org.). *Pensar a imagem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- DANTO, A. *Após o fim da arte: a arte contemporânea e os limites da história*. São Paulo: Edusp, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A transfiguração do lugar comum*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DERRIDA, J. *As margens*. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Posições*. São Paulo: Autêntica, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Psyché, inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.
- DIDI-HUBERMAN, G. *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo: Editora 34, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Remontages du temps subi: l'oeil de l'histoire*. Paris: Éditions de Minuit, 2010.
- EL GUINDI, F. *Visual Anthropology: Essential Method and Theory*. Walnut Creek: Altamira Press, 2004.
- FRANCASTEL, P. *A realidade figurativa*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- GAY, P. *Modernismo: o fascínio da heresia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- GRUZINSKI, S. *A guerra das imagens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- HART, D. La escuela junguiana clásica. In: YOUNG-EISENDRATH, P.; DAWSON, T. *Introducción a Jung*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- HILLMAN, J. *Archetypal Psychology*. Dallas: Spring Publications, 1985.

- INNERARITY, D. *La sociedad invisible*. Madrid: Espasa, 2004.
- JUNG, C. G. *Alchemical Studies*; CW 13. New York: Princeton University Press, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Símbolos da transformação*. Rio de Janeiro: Vozes, 2011a.
- \_\_\_\_\_. *Mysterium coniunctionis*. Rio de Janeiro: Vozes, 2011b.
- KLUGER, P. La creación psíquica de imágenes: un puente entre sujeto y objeto. In: YOUNG-EISENDRATH, P.; DAWSON, T. *Introducción a Jung*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- MERLEAU-PONTY, M. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- MITCHELL, W. J. T. O que as imagens realmente querem. In: ALLOA, E. (org.). *Pensar a imagem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- MASON, P. *The Ways of the World: European Representations of Other Cultures from Homer to Sade*. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing, 2015.
- NAGY, M. *Questões filosóficas na psicologia de C. G. Jung*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
- PRICE, S. *Arte primitiva em centros civilizados*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2000.
- SAHLINS, M. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- SAMAIN, E. (org.). *Como pensam as imagens*. Campinas: Editora Unicamp, 2012.
- SAMUELS, A. *The Plural Psyche: Personality, Morality and the Father*. London: Routledge, 1989.
- \_\_\_\_\_. Introdução: Jung y los posjunguianos. In: YOUNG-EISENDRATH, P.; DAWSON, T. *Introducción a Jung*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- SCRUTON, R. *Kant*. Oxford: University of Oxford Press, 1981.
- TURNER, V. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. São Paulo: Vozes, 1974.
- VARAS, A. G. (ed.). *Filosofía de la imagen*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2011.
- WALDENFELDS, B. Espejo, huella y mirada: sobre la génesis de la imagen. In: VARAS, A. G. (ed.). *Filosofía de la imagen*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2011.
- WILHELM, R.; JUNG, C. G. *O segredo da flor de ouro*. São Paulo: Vozes, 1983.



---

## Jogos *online*: dinâmicas psíquicas na relação jogador-herói e os potenciais de desenvolvimento pessoal

Rafael Justino da Silva  
Carlos Augusto Serbena

### Introdução

Nas últimas décadas, assistimos à popularização de uma série de novas tecnologias, como os computadores pessoais, videogames, celulares e a internet. Trata-se de uma Revolução Tecnológica, que carrega similaridades à Revolução Industrial no que tange aos impactos subjetivos que ambas tiveram na humanidade (NICOLACI-DA-COSTA, 2002). Enquanto a Revolução Industrial trouxe à cena o desenvolvimento do espaço urbano e alterou significativamente os modos de produção e relação humana, a Revolução Tecnológica estabeleceu o que se chamou de ciberespaço, um lugar criado pela rede de computadores o qual contém um espectro quase imensurável de conteúdos produzidos pelo ser humano, através dos quais navegamos e nos relacionamos com outros usuários (LEMOS, 2004). Infelizmente, muitos psicólogos questionam ou duvidam da capacidade que a Revolução Tecnológica teve e tem de alterar a subjetividade dos seres humanos na contemporaneidade (NICOLACI-DA-COSTA, 2002), e essa postura — arrisca-se dizer: preconceito — parece estar ainda mais presente quando se refere especificamente aos videogames. Embora geralmente vistos pelo senso comum apenas como uma forma de lazer sedentária, eles têm se tornado cada vez mais objeto de pesquisa em diferentes áreas, como educação (SANTOS;

MELO, 2011) e saúde (FONSECA; SICHIERI; VEIGA, 1998), mesmo que ainda não seja tão explorado pela psicologia.

Este texto procura sanar ao menos parte dessa lacuna ao explorar os efeitos e as potencialidades dos jogos digitais sobre a subjetividade de seus jogadores. Como esse universo é demasiado grande, o objeto do artigo é circunscrito aos jogos *online* para multijogadores. Estes se processam no ciberespaço, o que lhes confere características únicas. Veremos como a relação com outros jogadores e entre jogadores e seus personagens extrapola o campo apenas do lazer ou de uma atividade imaginativa e influi em suas vidas cotidianas, possibilitando o desenvolvimento da personalidade e o equilíbrio da psique.

Para que possamos ter uma visão mais acertada dos fenômenos e processos envolvidos no vínculo jogador-jogo, apresenta-se a seguir uma breve explicação do que são os jogos *online* e suas principais características. Em seguida, são discutidos os elementos que formam ou auxiliam a formar a proximidade entre os jogadores e seus heróis, para então refletirmos a respeito das relações que aí surgem e de seus efeitos no mundo cotidiano. Tal discussão é feita tendo como referencial teórico a psicologia analítica e é embasada nos dados compilados pela pesquisa de Silva (2016), realizada com mais de 200 jogadores.

## **O que são jogos *online* e quais suas características?**

É comum, atualmente, que jogos digitais de gêneros clássicos, como corrida, aventura ou tiro, apresentem, independentes de seus modos de jogo *offline*, elementos ou modos de jogo *online*, como microtransações, *rankings* mundiais de pontuação e breves competições entre jogadores. Entre os *essencialmente online*, há dois tipos na atualidade: os MMORPGs e os MOBAs<sup>1</sup>. Enquanto estes focam em disputas

1 MOBA: Multiplayer Online Battle Arena, traduzido como arena de batalha *online* para multijogadores.

RPG: Role-Playing Game, ou jogo de representação de papéis, no qual o jogador assume a persona de um herói e progride na narrativa do jogo, enfrentando monstros, fortalecendo-se e encarando um grande desafio final para defender o mundo de uma ameaça.

MMORPG: Massive Multiplayer Online RPG, traduzido como jogo de representação de papéis *online* para multijogadores em massa.

singulares entre dois times de em média cinco jogadores cada, aqueles proporcionam ao participante uma experiência contínua de progresso e de desenvolvimento de personagem. Vencer partidas em um MOBA não modifica permanentemente o personagem selecionado para a disputa, ao passo que o personagem escolhido no MMORPG acumula toda a experiência, equipamento e itens que foram conquistados ao longo de toda a aventura. Os MMORPGs, portanto, são uma experiência contínua e perdurante, enquanto os MOBAs proporcionam vivências episódicas sob a forma de disputas.

Parte da continuidade da experiência com o MMORPG se dá devido ao fato de que, via de regra, ao início do jogo, o jogador deve criar a seu próprio gosto um herói que será utilizado durante todo o restante da aventura, escolhendo nome, raça, classe (ou quais os possíveis papéis dele em batalha) e aparência inicial. Enquanto as aventuras dos RPGs *offline* estão presas a uma narrativa com início, meio e fim, os MMORPGs são ilimitados, pois seu apelo se baseia principalmente em um sistema de objetivos e conquistas que independem do enredo (BRIAN; WIEMER-HASTINGS, 2008), configurando a não linearidade que lhes é característica. Assim, pode-se investir tempo cumprindo missões e avançando na história, ou dedicar-se a pesca, caça, culinária, disputas com outros participantes, ou a outras atividades costumeiras nos mundos digitais dos MMORPGs. De forma geral, quase todas as diversas ações possíveis lhe agregam experiência, o que por sua vez faz com que ele se desenvolva e se torne mais forte e/ou habilidoso, o que é um dos objetivos centrais. Portanto, quanto mais tempo o jogador dedicar ao MMORPG, mais desenvolvido o herói estará. Também é importante ter em mente que novos conteúdos são lançados regularmente, adicionando histórias, lugares, habilidades e itens àquele mundo, mantendo assim o interesse e a continuidade da experiência.

Outra propriedade comum aos diferentes MMORPGs é que, em algum momento no progresso do *game*, o jogador terá de se relacionar com outros participantes, montando equipes — mesmo que temporárias — que compartilham um objetivo em comum, como destruir monstros mais fortes ou atacar grupos rivais. Além de revelarem-se como um dos principais motivadores para manter-se jogando (HSU; WEN; WU, 2009),

a sociabilidade e a interatividade no ambiente virtual auxiliam na sensação de *presença* (KATERELOS *et al.*, 2011), fazendo com que o jogador se sinta mais como parte daquele mundo e capaz de agir sobre ele.

Hoje, sabe-se que o MMORPG é um novo tipo de experiência para jogadores (SMYTH, 2007). Entre os diferentes gêneros de jogos, apenas o MMORPG está estatisticamente associado a mais horas de dedicação e a piora na saúde, na qualidade de sono e no desempenho acadêmico. Por outro lado, também revelaram-se maior interesse em continuar jogando e maior aquisição de amizades, em comparação a outros gêneros de jogo (SMYTH, 2007). Contudo, a revisão de 16 pesquisas acerca da prática de MMORPGs, realizada por Sublette e Mullan (2012), mostra que apenas os considerados “viciados” ou com “modo de jogar problemático” sofriam efeitos negativos, ao passo que a maioria relatava aspectos positivos. As autoras também indicam que os jogos que mais consomem tempo e atenção são aqueles em que o RPG se encontra.

Desde 1997, quando o MMORPG se popularizava no mundo, houve um crescimento quase ininterrupto no número de seus usuários, chegando a 18 milhões globalmente em 2013 (MMODATA BLOG, 2015). A maior parte deles dedica seu tempo a *World of Warcraft* (WoW), o game mais popular do gênero, que ao final de 2015 contava com quase 6 milhões de jogadores (STATISTA, 2015). Embora seja muito apreciado, há poucas pesquisas sobre os efeitos e o alcance do MMORPG nos jogadores. Via de regra, elas apresentam dados demográficos e quantitativos sobre a experiência, como tempo de jogo, gênero dos jogadores, idade, escolaridade etc., o que revela uma lacuna de informações sobre aspectos subjetivos.

O que já se sabe sobre a população de jogadores de MMORPG é que há uma significativa diferença de gênero. Aproximadamente 70% são homens, enquanto 30% mulheres (COLE; GRIFFITHS, 2007). A mesma investigação também mostrou que, embora a idade média seja 23 anos, podemos encontrar pessoas de 11 até 61 anos nas amostras. O tempo médio dedicado, revelado por outro estudo com amostragem de 30 mil jogadores, encontrou-se em torno de 22 horas por semana (YEE, 2006).

Costumeiramente, a representação popular dos jogadores de MMORPGs é a de adolescentes com muito tempo livre; em geral, a atividade do

jogo está associada a uma subcultura típica de um grupo social isolado. Contudo, o grande número de jogadores evidencia que o fenômeno atrai diferentes faixas etárias e que seu público não é constituído principalmente por adolescentes. Na verdade, o trabalho de Yee (2006) destaca que 50% dos jogadores têm emprego de tempo integral, enquanto 22% deles são estudantes; além disso, 11% das mulheres que jogam são donas de casa. No Brasil, mais da metade dos entusiastas de WoW joga todos ou quase todos os dias, e os percentuais de gênero e as idades são semelhantes às pesquisas internacionais (SILVA, 2016). Também se sabe que não há diferença estatística significativa entre solteiros e comprometidos, tampouco entre o tempo dedicado ao jogo por esses dois grupos (SILVA, 2016).

A pluralidade de atividades disponíveis, a sociabilidade inerente, sua interatividade e a dedicação exigida para o desenvolvimento dos personagens fazem do MMORPG um novo tipo de jogo, que não deveria ser entendido simplesmente como um passatempo casual (DOH; WHANG, 2014), pois requer comprometimento com tarefas repetitivas e metas para cumprir certos objetivos e fortalecer o herói, além de apresentar uma dimensão social que não raro implica uso e desenvolvimento de diversas habilidades sociais.

Assim, vemos que o universo dos MMORPGs é bastante complexo e composto por uma multiplicidade de fatores que, além de afetar o comportamento do jogador dentro do mundo digital, também impacta seu comportamento fora dele. Na realidade, os MMORPGs constituem-se como um interessante campo de estudo sobre dinâmicas subjetivas e objetivas (DOH; WHANG, 2014), uma vez que o jogador leva para o jogo sua personalidade e história pessoal, alterando-o de acordo com elas e tendo a vida fora do jogo influenciada por ele em semelhante medida.

## **A proximidade jogador-jogo no MMORPG**

Dois dos elementos mais fundamentais dos jogos digitais são a *interatividade* e o efeito da *imersão* dos jogadores (SANTAELLA; FEI-TOZA, 2009). O caráter interativo faz com que os usuários não sejam apenas espectadores, mas *iteratores* do jogo (MACHADO, 2007),

permitindo que desempenhem um papel de agente na relação com ele, construindo sua própria narrativa à medida que avançam (NESTERIUK, 2009). Isso é especialmente verdade para os MMORPGs, uma vez que a centralidade do jogo não está apenas na narrativa, mas em muitas outras atividades possíveis de serem realizadas em seus mundos digitais, a gosto do jogador.

Ao lado da interatividade, consideremos que o fenômeno da imersão, entendido como “um estado psicológico caracterizado por perceber-se envolvido, incluído e em interação com um ambiente que oferece uma corrente contínua de estímulos e experiências” (WITMER; SINGER, 1998, p. 227), está diretamente associado à figura do herói, haja vista que é por meio dele que se processam as ações no mundo do jogo. Lá, os jogadores são conhecidos pelos nomes de seus heróis e não por seus nomes cotidianos, demonstrando que tais heróis são como *personas* assumidas no mundo digital.

Com isso, vale lembrar que, sob a perspectiva da psicologia analítica, a figura do herói é uma imagem arquetípica com a qual a consciência do indivíduo frequentemente pode se identificar (HOPCKE, 2011). Tal figura também é utilizada como analogia para descrever o percurso do desenvolvimento de consciência (SAMUELS, 1989), o que nos aponta na direção de que a relação entre jogador e herói pode contornar-se por potenciais de desenvolvimento de personalidade.

Jung, ao início da teorização sobre os arquétipos, chamou-os de “imagens primordiais” e notou que, além de sua universalidade e coletividade, elas eram como *fundações* sobre as quais imagens subsequentes derivavam, ademais de apresentarem certa independência, podendo surgir nos sonhos, na fantasia e na criação artística (SAMUELS, 1989). A atração exercida pelo arquétipo do herói e suas imagens, por exemplo, pode ser vista no sucesso de tantos filmes que apresentam figuras heroicas clássicas, como *Indiana Jones*, *Guerra nas estrelas*, *O senhor dos anéis* e *O hobbit*. Já na indústria dos *games*, a presença de um herói nos jogos foi decisiva para seu sucesso; mas isso só ocorreu após um período de quase falência decorrente da falta de elementos com os quais os jogadores pudessem se engajar e, especialmente, se identificar no que vinha sendo produzido na década de 1980.

Embora a presença de um herói seja comum a jogos de diferentes gêneros, como os de ação, aventura, terror e tiro em primeira pessoa, é nos RPGs que ele assume a centralidade da experiência. Como o próprio nome do gênero diz, trata-se de representar o papel de herói, de encarná-lo virtualmente e vivenciar um mundo digital por meio dele. Claro, apesar de viver-se o mundo de Mario Bros. na pele de seu protagonista, não há diferença entre Mario de um jogador e Mario de outro: são invariáveis, e, portanto, pode-se dizer que não se trata de *assumir* seu papel e de representá-lo, mas apenas de vivenciar uma experiência *por meio* do personagem, semelhante ao que ocorre com a protagonista de um livro ou filme. No MMORPG, por outro lado, ainda que a aparência dos heróis possa eventualmente ser semelhante, é pouco provável que a forma como ele foi construído — suas habilidades, equipamentos e talentos — seja idêntica entre dois jogadores, e, mais importante, o modo como ele é *identificado* pelo seu criador também não será o mesmo, pois lhe são atribuídos traços de personalidade muito particulares. Em última instância, o herói no MMORPG é uma criação do jogador, não do jogo.

Os jogadores de *World of Warcraft*, por exemplo, afirmam que o tipo de herói que criam reflete os momentos de vida nos quais estão fora do jogo, que ambos possuem características em comum e que por vezes gostariam de ter ou desenvolver traços deles na vida cotidiana (SILVA, 2016). Dados como esses nos permitem notar que as experiências com jogos digitais são idiossincráticas (MACHADO, 2007), pois variam em função do sistema simbólico que o jogador tem e utilizará para interpretar, vivenciar e significar aquilo que produz no *game*. Assim, a experiência proporcionada pelos jogos digitais, especialmente os MMORPGs, são construídas e sentidas através de referenciais próprios (NESTERIUK, 2009, p. 29), uma vez que a volição do jogador assume papel preponderante e constrói uma experiência contínua de relação entre jogador, herói e jogo.

## **A psique e o herói**

Quando consideramos a criação inicial do herói no MMORPG e seu desenvolvimento ao longo da aventura como frutos de fenômenos e

processos psíquicos (decidir entre uma ou outra raça, classe, profissão etc.), torna-se importante manter em mente que os fenômenos psíquicos apresentam uma teleologia (JUNG, 1977). Uma vez que a psique humana é composta por uma parcela consciente e outra inconsciente, considera-se que no processo criativo de constituição e desenvolvimento do personagem estejam envolvidas forças de ambas as parcelas, sendo ingênuo pensar que é a consciência que dirige todo o processo, a todo o momento.

Na pesquisa realizada por Serbena (2006), vemos que os jogadores de RPG de mesa depositam “muito da pessoa que está jogando” (SERBENA, 2006, p. 160) nos personagens que criam, pois “não jogam com aquilo que elas não querem” (SERBENA, 2006, p. 160). Posto que haja diferenças entre o RPG de mesa e o MMORPG digital, é coerente dizer o mesmo a respeito dos personagens criados dentro deste último. Afinal, é por meio deles que se dará a relação entre jogador e mundo virtual do jogo. Sendo assim, o herói se configura como uma constelação de elementos da psique do jogador, tanto de ordem consciente quanto inconsciente, funcionando de forma coordenada. Pela relação dinâmica entre jogador e personagem, portanto, a figura do herói pode transformar-se em símbolo, ou seja, em imagem “que nos pode ser familiar (...), embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional” (JUNG, 2008, p. 18), servindo como um elo entre consciência e inconsciente.

Isso pode ser notado quando jogadores criam heróis que possuem características que seus criadores não têm, mas gostariam em suas vidas fora do jogo. Adquirir a tranquilidade e o equilíbrio de um monge, a espiritualidade de um sacerdote e a força de um paladino são exemplos reais de qualidades que eles desejam e de fato concretizam em sua vida cotidiana, ora mudando a perspectiva que tinham de si mesmos, ora procurando agir cotidianamente de formas inspiradas em seus heróis (SILVA, 2016). Em WoW, por exemplo, vemos jogadores com heróis druidas — uma classe que usa a energia da natureza para proteger e combater — nos contando ter aprendido de seus personagens que “devemos ter respeito à vida e à natureza, que acima de tudo devemos zelar pela sobrevivência do nosso mundo e dos que vivem nele, lutando

juntos contra um 'mal maior'" (SILVA, 2016, p. 102). Outros lembram-se da calma e do "equilíbrio" atribuídos aos seus heróis monges quando se deparam com situações desestabilizadoras, ou sentem-se fortalecidos por serem vistos como "páreas" no mundo cotidiano e assumirem um papel semelhante no jogo (SILVA, 2016). Outros exemplos incluem jogadores que gostariam de desenvolver sua inteligência e sabedoria e criam heróis nos quais alocam tais predicados ou com os quais acreditam ter semelhanças (SILVA, 2016).

O que podemos notar, portanto, é que a vivência no jogo possibilitou um espaço de expressão de atributos antes apenas potenciais ou pouco visíveis que, a partir disso, puderam adquirir presença em outros momentos e espaços da vida do jogador, trazendo novas matizes que passam a compor sua personalidade. Isso é possível, pois, não obstante o inconsciente possua características e funcionamento distintos da consciência, suas operações ocorrem de modo coordenado com ela, exercendo uma função compensadora que busca um equilíbrio geral da psique. O restabelecimento de tal equilíbrio implica contato da consciência com elementos inconscientes que necessitam de atenção e de novas relações com o ego para que possam ser integrados e desenvolvidos. Sendo assim, o herói que carrega esses traços antes apenas potenciais funciona como uma ponte que dá ocasião a uma forma de relação mais consciente com elementos antes marginais da psique do jogador.

A soma de nossa personalidade consciente a elementos inconscientes que também acabam por compô-la indiretamente é, por óbvio, maior do que apenas a personalidade com a qual nos identificamos e mostramos ao mundo, nossa *persona*. Há uma totalidade de psique para além do ego e, se este funciona como centro agenciador da consciência (WHITMONT, 2010), então ao centro da totalidade da psique teríamos o *Self* (JUNG, 2011a). O *Self* é um conceito complexo, pois é essencialmente simbólico e deve ser apreendido como um elemento que funciona *como se fosse* o ponto central da totalidade da psique (WHITMONT, 2010). Se é por meio do ego que podemos nos sentir autores de nossas decisões, é o *Self* o responsável por manejar diferentes elementos psíquicos inconscientes e coordená-los teleologicamente para a manutenção do equilíbrio da psique.

O *Self*, portanto, opera como uma espécie de árbitro ou centro de comando da psique (NAGY, 2003), percebendo desequilíbrios ou necessidades dela e criando formas de reestabelecer o (bom) relacionamento entre elementos rejeitados ou que necessitam ser mais bem desenvolvidos na personalidade consciente do sujeito. Assim, é importante observar que o *Self* e o ego mantêm uma relação de dependência, pois, mesmo que o *Self* possa colocar em relevo os elementos que o sujeito vem ignorando, reprimindo ou que precisa desenvolver, é necessário que haja uma atitude consciente do ego com eles, procurando vincular-se de outras formas a essas questões e dar a elas a devida atenção e espaço (SAMUELS, 1989). De forma inversa, é a atitude do ego em relação aos múltiplos aspectos da personalidade do sujeito e de sua relação com o mundo cotidiano que definirá sobre quais pontos o *Self* deverá atuar, fazendo-os emergir na consciência a fim de receberem a atenção da qual carecem. A essa mútua dependência entre *Self* e ego damos o nome de "eixo ego-*Self*" (SAMUELS, 1989).

Se compreendemos que o *Self* articula múltiplos elementos da psique e de diferentes formas os coloca em conexão com o ego, podemos observar a criação de um herói e o relacionamento com ele também como fruto desse processo. Parcialmente gerado pela consciência egoica do jogador e permeado de aspectos inconscientes potenciais, o herói então seria um produto dúplice de seu ego e indiretamente de seu *Self*. Essa forma de encarar o herói ganha substância quando observamos outros resultados da pesquisa de Silva (2016), na qual se notaram dinâmicas de compensação psíquica no par jogador-herói. Um dos jogadores entrevistados, por exemplo, relata ser uma pessoa mais reclusa, mas sabe que "para viver (...) precisa saber agir com e dar importância ao grupo" (SILVA, 2016, p. 96). Paralelamente, o herói no jogo cumpre o papel de curandeiro, constantemente trabalhando em função dos outros nas atividades coletivas, o que contrasta com sua reclusão diária. Sobre seu herói, o jogador diz que ele "tem um lado coletivo, mas também tem um lado individual". Nota-se, então, uma compensação: no cotidiano do jogador, o relevo está na vivência individual e, secundariamente, na coletiva; em sua vida no jogo, as experiências coletivas assumem a frente e é o bem-estar dos *outros* heróis o objetivo de ação

de seu personagem. O mesmo pode ser visto com um jogador diferente, que, como um herói caçador, gosta de fazer atividades sozinho (em um ambiente que encoraja a atividade grupal), ao passo que se opõe a fazer atividades solitárias no dia a dia. Dessa forma, vemos como o herói permite relações diferentes, opostas às da vida cotidiana dos jogadores, as quais auxiliam no desenvolvimento de relações bilaterais entre pares opostos e, conseqüentemente, apontam para um relacionamento mais equilibrado entre eles.

Para além das características que os jogos descrevem sobre as raças e as classes ou os “tipos” de heróis disponíveis, os próprios jogadores qualificam seus heróis como “forte”, “curioso”, “do contra”, “estratégico” etc. Aquele corpo digital representado pelo personagem, com nome, papel e personalidade específicos, pode então ser encarado como uma outra *persona* de quem joga (SILVA, 2016). Segundo Hopcke (2011), a *persona* é um segmento coletivo da psique, cuja função é intermediar a relação entre o sujeito e o mundo externo. Ela é “aquela parte da personalidade desenvolvida e usada em nossas interações, nossa face externa consciente, nossa máscara social” (HOPCKE, 2011, p. 100). Enxergar o herói como uma *persona* do jogador no mundo digital, dessa forma, torna-se fácil quando observamos os relatos sobre seus heróis e sobre suas experiências e interações com outros participantes. Contudo, não devemos perder de vista que não é apenas a *persona* heroica que interage com outras *personas* heroicas, mas o próprio jogador com a *persona* que criara, construindo ativamente suas ações e características e podendo ser transformado por elas.

O exemplo de outros jogadores de WoW nos auxilia a visualizar essa relação estreita entre *personas* fora e dentro do jogo. Como Silva (2016) relata, um dos usuários criou um paladino — um herói que costumeiramente se coloca na linha de frente de batalha para defender outros membros da equipe e usa os poderes da luz e da justiça para fazê-lo. A criação foi paralela ao momento de vida quando sentia que deveria defender a irmã mais nova devido a conflitos familiares que vinham enfrentando. A imagem do arquétipo de guerreiro se faz presente, então, tanto no âmbito cotidiano quanto no mundo virtual, constelando-se na vida. Anos depois, a mesma pessoa criou outro herói, dessa

vez um mago, no momento em que trocava de cursos na faculdade e entrava em uma área distinta da anterior. O arquétipo do mago, por sua vez, associa-se à busca de conhecimento e à transformação da realidade (LINS, 2007), o que cria paralelos entre a *persona* que precisava desenvolver em seu mundo cotidiano e a que vinha elaborando dentro do jogo. O mesmo ocorre com outras duas jogadoras, de formas distintas: uma delas identifica-se com sua paladina, “pois ela tem muito a ver com minha profissão na vida real. Sou Agente da Segurança Pública há 15 anos, sempre com dignidade, honra, honestidade e do lado da Justiça” (SILVA, 2016, p. 99); outra que também joga como paladina diz que sua heroína pode demonstrar fragilidade pela aparência feminina e franzina, mas “é forte, como uma mulher” (SILVA, 2016, p. 93). Essa dualidade fragilidade/força também é identificada por ela em sua *persona* fora do jogo e conta que, assim como a heroína, também rompe com estereótipos sociais relacionados a ser mulher.

Podemos perceber, então, que jogadores e heróis podem formar relações de intercâmbio, nas quais o herói reflete momentos e movimentos da vida cotidiana de seu criador, ao passo que a vivência dessa *persona* no jogo parece retroagir no dia a dia dos jogadores, alterando a forma como veem o mundo, a si mesmos, conferindo força às suas *personas* habituais e novos significados às suas atividades, uma vez que se identificam com a *persona* poderosa dos heróis. Contudo, é importante ter em mente que essas relações se subordinam ao grau de envolvimento e imersão que os praticantes mantêm, não sendo possível afirmar que toda criação de herói implica mudanças no cotidiano.

Felinto (2002) é preciso ao dizer que, no mundo virtual, a identidade é uma criação volitiva, porque os usuários da internet podem escolher comportar-se de formas diferentes daquelas do mundo diário. No caso do MMORPG, isso se torna particularmente claro e concreto, já que essa nova *persona* escolhida se concretiza ao ser representada pelo avatar de seu herói. Com essas possibilidades, o jogador passa a ser um criador de si mesmo, podendo “recriar-se indefinidamente” (FELINTO, 2002, p. 22). Essa recriação de si mesmo pode ser registrada, por exemplo, quando jogadores mostram a religação do vínculo que têm ou tinham com seus animais de estimação na vida fora do

jogo via dinâmica da classe de caçador em WoW, onde são sempre acompanhados de um animal que luta ao lado do herói. Outros exemplos (SILVA, 2016) mostram jogadores que cursaram educação física e gostam de movimentar o corpo criando personagens ágeis, como ladinos, ou psicólogos tendo heróis cujo papel nas batalhas é curar os companheiros de equipe.

De modo análogo às simetrias entre as características dos jogadores e as dinâmicas de jogo dos heróis, ou seja, o que podem fazer nas batalhas, podemos também encontrar paralelos entre aspectos da personalidade do jogador e aquela atribuída ao herói. Um participante que cursava estudos literários diz que, *assim como ele*, seu herói também é curioso e interessado em história; em outros casos, temos jogadores e heróis que não gostam de conflito; há ainda aqueles que consideram seus heróis malvistos e se sentem da mesma forma na vida (SILVA, 2016).

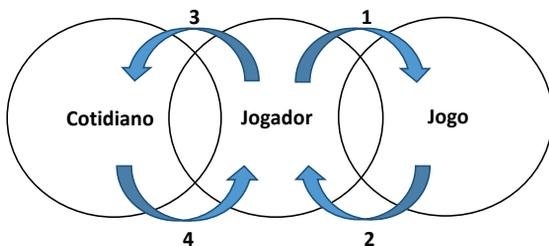
Para além das semelhanças, os heróis podem carregar individualidades diferentes das de seus criadores, uma vez que seu processo de criação é um espaço onde elementos menos desenvolvidos das personalidades dos jogadores podem encontrar expressão. Um jogador de 34 anos, por exemplo, diz que, “quando jogo RPGs eletrônicos ou de mesa, busco ‘interpretar’ e fazer coisas que fogem ao meu cotidiano, como um desafio mental e emocional” (SILVA, 2016, p. 99). É o caso de outros jogadores de WoW que criam heróis, segundo eles, diferentes de si mesmos, com propriedades destoantes que gostariam de desenvolver fora do jogo, como a sabedoria, o equilíbrio, a espiritualidade, a beleza, entre outras (SILVA, 2016).

A essas atribuições de qualidades e “vida” aos heróis, podemos trazer à cena algumas considerações de James Hillman (2010). O psicólogo defende a ideia do que chamou de *anima mundi*, uma reanimação do mundo objetivo que confere a cada coisa do mundo cotidiano uma importância psicológica, uma alma. Segundo Samuels (1989), quando Hillman utiliza a palavra “alma”, ele faz referência, na verdade, a uma permuta entre o sujeito e seu entorno, composto de eventos e ações. Cultivar a alma, portanto, significaria cultivar a troca entre sujeito e objeto, que, nesse caso, são jogador e herói. Ao criarem e

cultivarem uma relação com os heróis, os jogadores simultaneamente relacionam-se de novas formas a aspectos atuais e também potenciais de suas personalidades.

É aqui que podemos notar uma importante dinâmica psíquica na relação jogador-herói: a princípio, um movimento progressivo de libido ocorre, partindo do sujeito e dirigindo-se ao objeto, no caso, o herói. Uma vez objetificada, a libido pode realizar o movimento regressivo, orientando-se novamente para o jogador e potencialmente afetando seu mundo interno. Para que mudanças efetivas ocorram, a libido deve continuar a fazer um movimento progressivo, direcionando-se do jogador ao mundo cotidiano sob a forma das ações referentes aos potenciais inicialmente personificados e, assim, realizando-os. Tal dinâmica pode ser notada, por exemplo, no relato de um jogador com um herói mago, que contou ter adquirido o hábito da leitura após a exposição e a relação com o universo do jogo, tendo-o levado a adquirir e ler livros com diferentes temas e complexidades. Como se vê, não há apenas libido nas imagens e representações do jogo, mas também fora dele, em movimento progressivo, dando forma à imagem arquetípica do mago, vinculada ao conhecimento e à transformação, realizando a busca de conhecimento e inteligência desejadas pelo jogador, sob a forma de leitura (SILVA, 2016).

FIGURA — DINÂMICA DA LIBIDO ENTRE O JOGADOR E O JOGO



FONTE: Os autores.

A FIGURA anterior é uma tentativa de esquematizar o direcionamento da libido descrito no último parágrafo. Partindo do jogador, (1) ela assume movimento progressivo na criação do herói; em seguida, concentrada neste, pode retroagir sobre o jogador (2) pela relação

estabelecida entre os dois. Após a carga afetiva do herói e de suas representações ser vivenciada pelo jogador, a energia pode novamente assumir movimento progressivo (3), alterando a visão que ele tem de si mesmo, fortalecendo sua *persona*, desenvolvendo diferentes aspectos de sua personalidade e potencialmente mudando seu comportamento no mundo cotidiano. A todo o momento também influem sobre o jogador os acontecimentos do entorno (4), modificando seu momento de vida, desejos e complexos, o que, por sua vez, pode transformar o tipo de conteúdo que é criado no jogo (1). Vale ressaltar que o esquema representado é ideal e não ocorrerá necessariamente, pois a experiência é variável (NESTERIUK, 2009). O movimento (3), por exemplo, requer uma nova postura do ego frente ao mundo fora do jogo, que pode não vir a ocorrer. Da mesma forma, até o movimento (2) pode não transcorrer com todos os jogadores, já que deve haver um certo grau de envolvimento entre ele e herói para que suas possíveis representações venham a ter eco.

Evidentemente, a dinâmica psíquica entre jogador e herói expande as possibilidades de modos de relacionar-se no e com o mundo cotidiano, colocando o jogador frente a novas potencialidades de conduta objetificadas em seus heróis. É justamente no contato com as parcelas pouco exploradas ou desconhecidas da vida psíquica e no relacionamento com elas que o ego pode renovar-se e fortalecer-se, assumindo novos contornos (JUNG, 2011b). Todavia, deve-se manter em mente que aqui cabe um importante papel do ego, responsável por escolher percorrer o curso de uma nova atitude frente a si mesmo e/ou ao mundo após o contato com a imagem que simboliza seu potencial de desenvolvimento, o que não permite pensar que o jogar, apenas em si, promova o desenvolvimento da personalidade almejada pelo jogador. No entanto, isso não significa que as experiências com o jogo não possam elas mesmas animar diferentes habilidades no jogador e afetar sua vida fora dele.

### **Muito mais do que apenas um jogo**

Além das possibilidades de desenvolvimento de personalidade proporcionadas pela relação jogador-herói, há outras potencialidades

que merecem destaque. MMORPG é, por definição, um jogo para múltiplos jogadores simultâneos, e é regra que, após um certo grau de desenvolvimento solitário, o usuário depare-se com a necessidade de se engajar em atividades grupais para continuar fortalecendo seu personagem. Isso pode se dar de diferentes formas, mas, comumente, acontece por meio de atividades coletivas chamadas de *raids* ou *dungeons*. Nelas, um grupo de no mínimo cinco jogadores luta simultânea e conjuntamente contra monstros e avança no cenário até chegar a uma batalha final contra um inimigo mais forte e complexo, que exigirá graus maiores de trabalho em equipe. Além dos pontos de experiência ganhos — que permitem que o herói incremente seus atributos ao subir de nível —, alguns equipamentos mais poderosos podem ser encontrados nos cenários ou como recompensas pelos bichos derrotados.

Essas ações podem ser realizadas com grupos aleatórios que se desfazem assim que a *raid* ou *dungeon* se finaliza. Entretanto, é mais comum que se criem equipes permanentes, que geralmente recebem o nome de guildas. As guildas não têm limite de membros e apresentam um funcionamento intrincado e hierárquico, em que se dividem as responsabilidades para sua manutenção e bom funcionamento, como a seleção e o treinamento de novos membros, o gerenciamento de conflitos internos, a orientação e liderança durante as *raids*, entre outros. A filiação é duradoura e só é encerrada quando se opta por desligar-se do grupo ou se é expulso dele por alguma razão. De modo geral, o que se busca é a cooperação para atingir diferentes objetivos, como a conclusão de *raids*, a obtenção de fama, *status* e o fortalecimento dos membros.

Tais atividades em conjunto, portanto, adicionam ao MMORPG uma dimensão social que na maioria das vezes não é encontrada em outros gêneros. Por mais que em outros haja a possibilidade de ações assim, como nas disputas entre times de um MOBA, a comunicação entre jogadores no MMORPG é mais livre e fluida, pois nem sempre eles se comunicam apenas nos momentos de lutas e disputas, como ocorre nos MOBAs. Essas interações podem auxiliar na formação de novos vínculos sociais e também na consolidação de relações já existentes, pois é comum que se jogue um MMORPG com amigos que foram feitos fora do jogo. Mesmo quando falamos apenas das relações surgidas de modo

interno, não se deve encará-las como exclusivamente virtuais, haja vista que os envolvidos costumam encontrar-se fisicamente com quem conheceram *online* (SILVA, 2016).

Alguns entrevistados relatam o surgimento de vínculos de amizade no jogo que perduram por anos e se constituem como importantes em seus círculos sociais. Não raro, essas relações são separadas geograficamente por estados ou até mesmo por países; e, apesar disso, os encontros presenciais tendem a ocorrer (SILVA, 2016). Vemos que se trata de vínculos sociais fortes, que contornam coerções geográficas graças às interações possibilitadas pelo ciberespaço, mostrando o alcance social da desterritorialização de seus usuários no ambiente virtual (LÉVY, 2011). Vale ter em mente que é comum que essas interações *online* sejam feitas por *softwares* de comunicação que se usam simultaneamente com os jogos, como *Skype* e *Team Speak*. Apesar da mediação por computador, a comunicação é, portanto, bastante livre, como se estivessem conversando por telefone enquanto jogam. Isso facilita o desenvolvimento e o aprofundamento de amizades, dada a facilidade de dialogar não apenas sobre assuntos relacionados àquela prática, mas sobre outros temas, evidenciando como o jogo também pode funcionar como espaço de convivência e interação social. Há, inclusive, momentos em que o jogo é usado principalmente para conversar com amigos, multifacetando o lazer inerente a ele (SILVA, 2016).

Além das novas amizades, relações que surgiram fora do jogo podem ser incrementadas quando a atividade é compartilhada. Como conta um jogador de *WoW*, o fato de sua namorada ter passado a jogar com ele transformou sua experiência. Para ela, expandiu seu círculo social e criou um laço com os amigos do namorado: todos passaram a incorporar elementos do jogo na maneira como se comunicavam fora dele (SILVA, 2016). Nesse ponto, a ideia do tribalismo urbano de Maffesoli (2006) é útil para auxiliar na forma como podemos enxergar as relações dos jogadores de *WoW*. O jogo configura-se como um novo espaço de relação humana, onde podem desenvolver-se vínculos devido aos laços sociais formados no ambiente digital. Como escreve Maffesoli (2006, p. 11), “o tribalismo lembra, empiricamente, a importância do sentimento de pertencimento a um lugar, a um grupo, como

fundamento essencial de toda vida social". Ligados por costumes, códigos e experiências estéticas relativamente comuns, embora também particulares, a coesão do grupo é criada e sedimentada, podendo ser transposta ao mundo cotidiano. Assim, a experiência do jogo deve ser pensada para além do jogo em si, deixando nítido como uma atividade de lazer pode seguir na direção de formar novos vínculos sociais ou modificar aqueles já existentes.

Complementarmente, as atividades grupais e as responsabilidades exigidas por elas possibilitam o desenvolvimento de uma série de diferentes habilidades sociais. Setenta por cento dos participantes de WoW afirmam ter aprendido algo de útil, e aproximadamente ¼ deles cita o trabalho em equipe como aprendizado. Há uma pluralidade de outras habilidades citadas em menor frequência, como o aprimoramento de outros idiomas, tolerância, respeito, cooperação e liderança, para mencionar apenas algumas (SILVA, 2016).

As trocas e interações também geram sentimentos positivos, como o reconhecimento por seus feitos — por vezes não sentido em relação aos feitos da vida cotidiana — e a sensação de um potencial de ação aumentado, uma vez que, como descreve um jogador, se "você quiser fazer alguma coisa [no jogo], você vai e faz. (...) Se for apoiado por pessoas boas, você consegue. (...) O *World of Warcraft* é mais simples [do que a vida cotidiana]" (SILVA, 2016, p. 106). Como também explica uma jogadora: "como eu não tenho muita coisa na vida, mas tenho muita coisa no jogo, eu sou reconhecida [pelos outros jogadores]" (SILVA, 2016, p. 105). Isso nos leva a questionar a realidade cotidiana que emerge na narrativa de alguns jogadores como espaço onde o potencial de ação do indivíduo se encontra tolhido por restrições ou contingências externas a ele, assim como também marcado pela falta de reconhecimento explícito relativo a seus esforços e conquistas. Não é de se admirar, então, que os níveis de frequência e tempo total dedicado ao jogo sejam altos (YEE, 2006), já que os mundos digitais se tornam lugares contrastantes à aridez do cotidiano.

É essa aridez não só de reconhecimento e possibilidades, mas também de sentido, fantasia, mito e encantamento que cria no ser humano o movimento de busca por tais vivências, em uma dinâmica de

funcionamento compensador da psique, que procura justamente o contraste (WHITMONT, 2010). Paralelos ao cotidiano, situam-se os mundos fantásticos dos MMORPGs, muito mais permissivos, encorajadores e recompensadores; além disso, são fartos de narrativas míticas e também permitem ao jogador, ele mesmo, experimentar uma jornada heroica através de seu herói. Como Campbell (1990) acredita, o que se procura no mundo cotidiano não é apenas um sentido para a vida, mas a experiência de estar vivo. De certa forma, o jogo pode funcionar como um propiciador disso, uma vez que coloca o praticante e seu personagem como atores relevantes em um ambiente que, apesar de digital, proporciona sensações concretas. Como destaca outra jogadora: “no mundo fantasioso onde tem dragões e todas essas coisas, e que você pode morrer e voltar, tudo parece maior. (...) Maior do que a vida comum” (SILVA, 2016, p. 110).

Frente ao desencantamento do mundo cotidiano (WEBER, 2004) e à possibilidade de compensação oferecida pelos MMORPGs<sup>2</sup>, é importante ressaltar que o contraste entre os dois mundos pode dar ocasião a um envolvimento demasiadamente intenso com o jogo, em especial nos casos em que é fonte, simultaneamente, de reconhecimento, convívio social e sentido para a vida. Quando passa a desempenhar papéis tão importantes para o jogador e não há no mundo cotidiano deste outras fontes de obtenção do que é conseguido no jogo, podemos estar diante de um desinvestimento da vida cotidiana. Tal cenário deve ser alvo de atenção, pois pode resultar na negligência de aspectos relacionados à saúde física e mental.

A discussão sobre dependência do jogo *online* é pertinente nesse ponto, mas uma exploração adequada do tema extrapolaria os objetivos deste texto, pois ainda há dificuldades e controvérsias relacionadas ao seu estudo. Um dos problemas mais centrais ao tema é, justamente, como caracterizá-lo. Ainda que não haja consenso sobre quais os termos adequados (ABREU *et al.*, 2008), é comum que autores encarem o problema como um subcaso da dependência de internet (MENESES, 2014), usando seus indicadores para caracterizar a prática excessiva,

2 Os MMORPGs não são os únicos jogos que podem proporcionar a sensação de relevância em um mundo encantado, mas limito-me a citá-los exclusivamente devido ao escopo deste texto.

como o tempo envolvido na atividade — embora, como vimos, seja comum que os jogadores dediquem bastante tempo e que o façam com frequência (SMYTH, 2007; SILVA, 2016).

Uma pesquisa mais detalhada sobre a dependência em MMORPGs mostra que, apesar da quantidade de horas dedicadas e da atração sobre os jogadores, estes são capazes de encontrar divertimento em outras atividades e não se sentiriam irritados se não pudessem ter acesso ao jogo por um dia, o que inviabiliza o diagnóstico de vício ou dependência (BRIAN; WIEMER-HASTINGS, 2005). Isso significa que, mais importante do que a quantidade, a frequência de tempo ou a nomenclatura dada ao fenômeno — dependência, vício, abuso —, é necessário atentar ao comportamento do jogador e aos efeitos do jogo sobre sua vida para identificarmos se estamos diante de uma situação de desequilíbrio que se torna prejudicial.

Os meandros de um desequilíbrio de investimento libidinal são importantes, pois podem revelar que o mundo objetivo do jogador é carente de sentido ou propósito, bem como pode ser indicativo da falta de estímulos positivos nele. É nesse contexto que podemos falar de uma “fuga” oferecida pelo jogo, pois nele encontra-se um mundo fértil de propósito e fantasia no qual são possíveis feitos extraordinários pelos quais o integrante pode ser reconhecido. A palavra “fuga”, contudo, não é a melhor, pois implica a ideia de fugir *de* algo. Parece fazer mais sentido encarar um grau intenso de relação com o jogo como uma *busca* — busca de sentido, reconhecimento, empoderamento, expressão e outras possibilidades por vezes não encontradas no mundo cotidiano.

## **Considerações finais**

Os jogos *online* vêm popularizando-se progressivamente desde os primeiros títulos de sucesso, no final dos anos 1990. Esse tipo de jogo, embora seja mais popular entre jovens de até 23 anos, também atrai outras faixas etárias com diferentes ocupações e contextos. Essa pluralidade faz deles, em especial os MMORPGs, um novo espaço de convivência social, no qual se dividem experiências comuns e se trabalha em conjunto para que objetivos individuais e coletivos sejam atingidos.

Embora o espaço compartilhado seja digital, as experiências e fenômenos que ali se processam não são meramente fantasiosos, imaginativos ou secundários quando comparados aos do mundo fora do jogo. Não se pode perder de vista que as experiências lá têm uma importância psicológica que é simétrica à relevância dada pelos jogadores aos fenômenos ocorridos no cotidiano.

O jogo, na verdade, constitui-se como uma “segunda realidade ou livre realidade” (SATO, 2009, p. 39), na qual o jogador tem a oportunidade de construir, desenvolver e relacionar-se com uma outra *persona* que toma a forma do herói e pode ser tida como produto de seu eixo ego-*Self*. Essa segunda *persona* e o relacionamento com ela apresentam o potencial de transformar a personalidade do jogador no mundo fora do jogo, seja pelo desenvolvimento de novos comportamentos e visões, seja pela alteração ou fortalecimento da forma como encara-se a si mesmo. Há, assim, um relacionamento não apenas entre jogadores diferentes, mas também entre eles e seus heróis, que varia em intensidade e, consequentemente, também apresenta resultados variáveis. Dessa forma, o jogo se estabelece como uma forma moderna de contato com uma diversidade de elementos psíquicos particulares que podem não encontrar expressão no mundo cotidiano, abrindo caminho para o rearranjo de desequilíbrios e potenciais desenvolvimentos de personalidade.

Sem dúvida, os efeitos do jogo sobre os integrantes não podem ser dados *a priori*, pois dependem de seu grau de envolvimento e de sua abertura para relacionar-se com o herói, com a mitologia do jogo e com os pares, de forma a estar abertos a absorver e extrair significados mais amplos ou metafóricos frente ao que vivenciam no mundo digital. Havendo essa abertura ou a metaforização do que vive (HILLMAN, 2010), o usuário coloca-se mais em contato com o que o jogo pode oferecer-lhe psicologicamente. Porém há de haver um equilíbrio no investimento de energia, pois o jogo, enquanto ambiente recompensador e propiciador de estímulos dos quais o mundo cotidiano carece, pode vir a tornar-se o espaço principal de vivência do sujeito, desequilibrando a dedicação também necessária aos aspectos da vida que se encontram fora dali.

Ao lado desse cuidado, cabe uma crítica ao funcionamento do cotidiano, majoritariamente racional e estruturado no modo de produção

capitalista, que tem gerado carência de sentido nos indivíduos e a privação de uma série de experiências e acessibilidades importantes para o pleno desenvolvimento humano, dando ocasião ao adoecimento psíquico e físico. O problema se agrava quando, à medida que o sujeito procura compensar essas carências, ele se insere em uma atividade socialmente pouco valorizada por distanciar-se de uma lógica produtivista e/ou por ser considerada no senso comum como um lazer estéril. A própria psicologia vem mostrando desinteresse pelo estudo das interações e efeitos da tecnologia sobre a subjetividade humana (NICOLA-CI-DA-COSTA, 2002), o que pode indicar uma desinformação sobre o tema potencialmente oriunda da estruturação curricular dos cursos, que se concentra quase de modo exclusivo no estudo das obras clássicas de referenciais teóricos selecionados.

Por fim, podemos atestar com segurança o potencial que as experiências com o jogo têm de transformar a subjetividade de quem usufrui dele. Longe de ser uma generalização, pois estamos diante de experiências idiossincráticas, estas podem ser de cunhos distintos: enquanto alguns extraem valiosos aprendizados e progressos das interações sociais no jogo, outros fazem-no por uma via mais introspectiva, refletindo sobre suas narrativas ou diretamente transpondo suas *personas* heroicas para a vida cotidiana. Esses diferentes modos de apreender elementos do jogo não são excludentes e, na verdade, são complementares. Enquanto as interações sociais lá podem auxiliar no aperfeiçoamento de habilidades e mudanças de conduta, o relacionamento com o herói e com o enredo pode facultar aos jogadores desenvolver ou entrar em contato com aspectos psicológicos que têm valor e importância pessoais. Sem dúvida, o jogo não é exclusivamente positivo, também podendo constituir-se como prejudicial no que diz respeito a humor, vidas escolares, profissionais, pessoais e até mesmo à saúde física, em casos de uso desmedido. Apesar disso, devemos encarar os MMORPGs — e também outros jogos digitais, guardadas as devidas proporções — como novos espaços de relação para os jogadores. Um novo espaço de relação com os pares, com a alteridade, com o ego e com o *Self*.

## Referências

- ABREU, C. N. de. et al. Dependência de internet e de jogos eletrônicos: uma revisão. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 156-167, jun. 2008.
- BRIAN, N. G. D.; WIEMER-HASTINGS, P. Addiction to the Internet and Online Gaming. *Cyberpsychology & Behavior*, Larchmont, v. 8, n. 2, p. 110-113, abr. 2008.
- CAMPBELL, J. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- COLE, H.; GRIFFITHS, M. D. Social Interactions in Massively Multiplayer Online Role-Playing Games. *Cyberpsychology & Behavior*, Larchmont, v. 10, n. 4, p. 575-583, ago. 2007.
- DOH, Y. Y.; WHANG, S.-M. L. From Separation to Integration: Identity Development of Korean Adult Players in Online Game World. *Games and Culture*, v. 9, n. 1, p. 30-57, jan. 2014.
- FELINTO, E. Tecnognose: tecnologias do virtual, identidade e imaginação espiritual. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, v. 9, n. 18, p. 15-26, 2002.
- FONSECA, V. D. M.; SICHIERI, R.; VEIGA, G. V. D. Fatores associados à obesidade em adolescentes. *Revista de Saúde Pública*, São Paulo, v. 32, n. 6, p. 541-549, 1998.
- HILLMAN, J. *O pensamento do coração e a alma do mundo*. Campinas: Versus, 2010.
- HOPCKE, R. H. *Guia para a obra completa de C. G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- HSU, S. H.; WEN, M.-H.; WU, M.-C. Exploring User Experiences as Predictors of MMORPG Addiction. *Computers & Education*, v. 53, n. 3, p. 990-999, nov. 2009.
- JUNG, C. G. O eu. In: \_\_\_\_\_. *Aion: estudo sobre o simbolismo do Si Mesmo*. Petrópolis: Vozes, 2011a. v. 9/2. p. 13-18.
- \_\_\_\_\_. A função transcendente. In: \_\_\_\_\_. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 2011b. v. 8/2.
- \_\_\_\_\_. *Symbols of Transformation*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- \_\_\_\_\_. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- KATERELOS, I. et al. A Psychosocial Approach to the Use of Internet and Massive Online Role-Playing Games. *Facta Universitatis*, Naisso, v. 10, n. 1, p. 73-88, 2011.
- LEMOS, A. *Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea*. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2004.
- LÉVY, P. *O que é o virtual?*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2011.
- LINS, L. D. F. Psicanálise integral: as dimensões da personalidade humana. *Cons-ciências*, Porto, n. 3, p. 77-99, 2007.
- MACHADO, A. *O sujeito na tela — modos de enunciação no cinema e no ciberespaço*. São Paulo: Paulus, 2007.
- MAFFESOLI, M. *O tempo das tribos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- MENESES, G. P. Controvérsias em torno das noções de dependência e vício em jogos eletrônicos. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E TECNOLOGIA, IV, 2013, Campinas. *Anais...* Campinas: ReACT, 2014.

MMODATA BLOG. *Total Active Subscriptions*. Não paginado. Disponível em: <http://users.telenet.be/mmodata/Charts/TotalSubs.png>. Acesso em: 2 out. 2015.

NAGY, M. *Questões filosóficas na psicologia de C. G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2003.

NESTERIUK, S. Reflexões acerca do videogame: algumas de suas aplicações e potencialidades. In: SANTAELLA, L.; FEITOZA, M. *Mapa do jogo*. São Paulo: Cengage Learning, 2009. p. 23-36.

NICOLACI-DA-COSTA, A. M. Revoluções tecnológicas e transformações subjetivas. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 18, n. 2, p. 193-202, ago. 2002.

SAMUELS, A. *Jung e os pós-junguianos*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

SANTAELLA, L.; FEITOZA, M. Introdução. In: \_\_\_\_\_. *Mapa do jogo*. São Paulo: Cengage Learning, 2009. p. IX-XV.

SANTOS, J. C.; MELO, M. D. Pesquisando metodologias de (re)construção de aprendizagens a partir da interação com o computador. *Revista Psicopedagogia*, São Paulo, v. 28, n. 85, p. 29-40, 2011.

SATO, A. K. O. Do mundo real ao mundo ficcional: a imersão no jogo. In: SANTAELLA, L.; FEITOZA, M. *Mapa do jogo*. São Paulo: Cengage Learning, 2009. p. 37-48.

SERBENA, C.A. *O mito do herói nos jogos de representação (RPG)*. 437 f. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) — Curso de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

SILVA, R. J. da. *Dando voz a Azeroth: um estudo exploratório da relação jogador-herói em World of Warcraft*. 143 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) — Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.

SMYTH, J. Beyond Self-Selection in Video Game Play: An Experimental Examination of the Consequences of Massively Multiplayer Online Role-Playing Game Play. *Cyberpsychology & Behavior*, Larchmont, v. 10, n. 5, p. 717-721, 2007.

STATISTA. *Number of World of Warcraft subscribers from 1<sup>st</sup> quarter 2005 to 2<sup>nd</sup> quarter 2015 (in millions)*. Não paginado. Disponível em: <https://www.statista.com/statistics/276601/number-of-world-of-warcraft-subscribers-by-quarter/>. Acesso em: 15 nov. 2015.

SUBLETTE, V. A.; MULLAN, B. Consequences of Play: A Systematic Review of the Effects of Online Gaming. *International Journal of Mental Health and Addiction*, v. 10, n. 1, p. 3-23, 2012.

WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WHITMONT, E. C. *A busca do símbolo*. 14. ed. São Paulo: Cultrix, 2010.

WITMER, B. G.; SINGER, M. J. Measuring Presence in Virtual Environments: A Presence Questionnaire. *Presence*, Cambridge, v. 7, n. 3, p. 225-240, jun. 1998.

YEE, N. The Demographics, Motivations and Derived Experiences of Users of Massively Multi-User Online Graphical Environments. *Presence*, Cambridge, v. 15, n. 3, p. 309-329, jun. 2006.

---

## O *kung fu* como mediador simbólico no processo de transcendência feminina

Michelle Suzana de Almeida Gabani  
Carlos Augusto Serbena

### Introdução

**A** despeito das conquistas que alçam a mulher a uma nova condição à medida que se desconstroem convicções sobre uma inferioridade tida como inata, é perceptível que a imagem de uma mulher praticando técnicas de luta desperta olhares curiosos e opiniões que, em geral, ainda recaem sobre anacrônicas definições de gênero.

A atração de mulheres por artes marciais, especificamente o *kung fu*, conhecido pela peculiar coreografia imitativa de animais como o louva-a-deus, o tigre e a garça, bem como pela violência dos golpes executados com maestria pelo lendário Bruce Lee e pelos populares Jackie Chan e Jet Li, ainda contraria expectativas estereotipadas sobre o comportamento comumente esperado do gênero feminino, traduzido em crenças acerca de atributos pessoais adequados a homens e mulheres (SINGER, 1995; HILLMAN, 1984; LÖWY, 2009; ABREU, 2011).

Segundo autores contemporâneos, os chamados princípios masculino e feminino associados ao sexo biológico estão de tal modo entranhados na estrutura social que o senso comum ainda compartilha uma perspectiva polarizada. Ao homem cabem características como agressividade, dominação, lógica, raciocínio, força, competição e disputa; à mulher cabem passividade, brandura, ternura, intuição, cooperação, cuidado, emotividade e as soluções que não sejam pelo confronto e

violência (SINGER, 1995; YOUNG-EISENDRATH, 1995; BOFF; RIBEIRO, 2007; CARVALHO, 2015).

Se a polaridade explícita nessa concepção guardasse uma verdade unívoca, poderia incorrer-se no risco de compreender que há algo de psicopatológico em mulheres que praticam *kung fu*; poderiam ser consideradas nada mais que simulacros, invejosos das qualidades masculinas, que desafiam a ordem natural ao comportarem-se como se homens fossem (SINGER, 1995; CARVALHO, 2015).

As raízes culturais dessa compreensão têm longínquo nascedouro. Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) foi um dos filósofos gregos que mais influenciaram a cultura ocidental. Para ele, comparada ao homem, a mulher era uma criatura carente de qualidades cujo caráter possuía uma deficiência natural (BEAUVOIR, 2009; HILLMAN, 1984). Todos os ramos da ciência foram construídos sob a influência dessa diretriz falocêntrica, que elegeu o masculino como norma e, embora academicamente obsoletas todas as hipóteses teóricas que carregam a marca do essencialismo aristotélico, mudanças sociais que transformam o senso comum demoram muito para ocorrer (SINGER, 1995; PADILHA; ANTUNES, 2015).

O sociólogo polonês Zigmunt Bauman (2001) é um dos intelectuais que se dedicam a refletir sobre a dinâmica social contemporânea chamada por alguns de pós-modernidade, mas por ele denominada como “modernidade líquida”. De acordo com seu entendimento, a “modernidade líquida” é representada pela fluidez, transitoriedade e volatilidade que contrasta com a solidez da era industrial. Embora o discurso de Bauman seja marcado pela crítica a uma consumista e hedonista sociedade que se constituiu, é fato que a maleabilidade característica dos novos tempos abalou a solidez do tradicionalismo patriarcal, especialmente quanto às indefectíveis concepções relativas ao feminino, como bem ilustra Beauvoir (2009, p. 14) na seguinte passagem: “no tempo de são Tomás [de Aquino], ela [a feminilidade] era tão precisamente definida quanto a virtude dormitiva da papoula. Mas o conceitualismo perdeu terreno”.

No panorama contemporâneo, o desmoronamento dos papéis de gênero revela a vívida e confusa diversidade por detrás de um mundo biológica e culturalmente delimitado entre homens e mulheres. Como afirma Singer (1995), os valores antigos estão claramente ultrapassados,

e um novo padrão ainda não se encontra estabelecido, noção essa que guarda correspondência com o que o físico austríaco Fritjof Capra (2006) denominou, na década de 1980, de “ponto de mutação”. Em outras palavras, equivale a configurações arquetípicas que sugerem de que maneira o inconsciente coletivo estará constelado num determinado momento, influenciando diretamente o comportamento emocional dos indivíduos sem que eles tenham qualquer consciência disso. Cada época vive os conflitos que são determinados pelos arquétipos que a regem (SAMUELS *et al.*, 1988; GAMBINI, 2015).

O interesse em investigar a experiência de mulheres no universo marcial do *kung fu* surgiu a partir da leitura de um artigo de cunho sociológico de 2004. Nesse artigo, o autor fazia uma análise sobre a curiosa e contrastante relação entre as poderosas guerreiras da literatura *wuxia*, gênero literário chinês que mistura fantasia e artes marciais, e a realidade opressiva em que mulheres chinesas vivem há séculos, com violência doméstica, infanticídio feminino e discriminação (APOLLONI, 2004a), em que submissão e apatia parecem ser suas características mais evidentes.

Já no mundo das academias de *kung fu* brasileiras, espaços de dominação masculina, também era incomum encontrar mulheres lutadoras, mas a mídia especializada na área esportiva vem dando cada vez mais destaque à presença feminina, revelando seu aumento gradativo nessa modalidade de luta marcial no Brasil e também no exterior.

Equipada com lanças, punhais, espadas e outros armamentos incomuns como bengalas, flautas e leques, com eventuais goteiras e exalando um misto de suor e incenso, uma tradicional academia de *kung fu* não possui o apelo comercial das modernas academias de *fitness*, bem iluminadas e bem aparelhadas, onde corpos bem torneados são registrados em *selfies* para as redes sociais.

Nas tradicionais escolas de *kung fu*, é possível até mesmo encontrar a opulenta e intimidante imagem de Kuan Kung<sup>1</sup>, que aponta para a ética que permeia e norteia a prática, como disciplina, obediência,

1 Kuan Kung teria sido um general do século III que, de herói de guerra, logo passou a fazer parte da mitologia chinesa, tornando-se uma divindade cultuada nos ritos taoístas. Considerado o protetor das academias de artes marciais, representa a guerra, mas também a justiça e a fraternidade (SHAHAR, 2011). Uma fração da história dele como general pode ser vista no filme *A batalha dos três reinos (Chi Bi)*, produzido em 2008 e dirigido por John Woo.

humildade, integridade, nobreza e respeito mútuo. A imagética de Kuan Kung também remete à marcialidade, à guerra e à imponência masculina (SHAHAR, 2011), não havendo espaço para os aspectos femininos e nem às mulheres em seu mundo.

Desse modo, tendo em mente o simbolismo marcial e viripotente intrínseco ao *kung fu*, a questão fulcral da pesquisa que resultou na dissertação de mestrado em psicologia clínica denominada *A experiência de ser mulher no kung fu: uma análise junguiana*, realizada no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da UFPR e defendida no ano de 2016, foi assim formulada: a partir da análise descritiva de suas vivências, que significado o *kung fu* assume para as mulheres que o praticam contemporaneamente?

## **Procedimentos do trabalho de pesquisa**

Para responder a essa pergunta, o objetivo principal da pesquisa consistiu em analisar a experiência de ser mulher no *kung fu* interpretando-a a partir de conceitos da psicologia analítica, também conhecida como psicologia junguiana, em referência ao seu fundador, o médico psiquiatra suíço C. G. Jung (1875-1961). Para tanto, foi realizada uma pesquisa qualitativa na qual foram entrevistadas mulheres praticantes de *kung fu* circunscritas à cidade de Curitiba e de sua região metropolitana.

A amostra foi formada por nove mulheres que praticam *kung fu*, com idades compreendidas entre 21 e 38 anos, recrutadas mediante convite formulado individualmente, identificadas por meio da academia de artes marciais, que de maneira formal aderiu à proposta de pesquisa, conforme ofício arquivado junto ao Comitê de Ética em Pesquisa da UFPR (CEP/SD).

Para inclusão na amostra, as colaboradoras deveriam possuir mais de 18 anos, sem restrição de idade limite, pertencerem ao sexo feminino, residirem em Curitiba ou na região metropolitana e fazer aulas de *kung fu* há no mínimo seis meses, considerando nesse prazo o tempo necessário para adaptação à técnica e alcance do primeiro exame de graduação de faixa, normalmente realizado entre o terceiro e sexto mês de prática regular.

O roteiro de entrevista semiestruturado possuía as seguintes questões: 1. Por que escolheu o *kung fu*?; 2. Qual a importância e a influência do *kung fu* na sua vida pessoal?; 3. Foi inspirada por algum filme?; 4. Como você se vê antes e depois do ingresso no *kung fu*?; 5. Como são as relações na academia?; 6. Houve alguma diferença em suas relações afetivas depois do ingresso no *kung fu*?

Dados extraídos das respostas revelaram, em resumo, que: as colaboradoras pertenciam a diferentes modalidades de *kung fu*; tinham idades que variavam entre 21 e 38 anos; apenas uma das nove entrevistadas era casada; todas se declararam heterossexuais e não tinham filhos; três estavam concluindo formação superior em *yoga*, fisioterapia e medicina, e as demais possuíam formação completa em geografia, história, psicologia, letras, medicina e comércio exterior; cinco colaboradoras atuavam em suas áreas de formação, duas eram instrutoras de *kung fu*, uma combinava as atividades como cabeleireira e árbitra em campeonatos da modalidade quando convocada, outra dedicava-se apenas aos estudos da faculdade de medicina; sete delas se declararam vítimas de algum tipo de opressão violenta: uma assinalou abuso sexual, três pontuaram preconceito de gênero e três destacaram preconceito socioeconômico.

### **Sentidos da prática do *kung fu* para as colaboradoras**

As entrevistas com as colaboradoras foram gravadas e transcritas *verbatim*. As narrativas foram analisadas pelo método fenomenológico empírico de Amedeo Giorgi (GIORGI; SOUSA, 2010), gerando a coleta de sentidos relativamente invariantes da experiência delas. A descrição, bem como as respectivas variações empíricas, foi estruturada a partir da identificação de um contexto médio de temas comuns às suas falas, dispostas em oito categorias e distribuídas em quatro temáticas.

A primeira reuniu as razões para o ingresso no *kung fu* em duas categorias: (1) "violência temida" e (2) "por que o *kung fu*?". O temor da violência refere-se ao desejo de autodefesa provocado pelo receio aos altos índices de violência urbana e de ataques efetivamente sofridos. A escolha específica pela técnica do *kung fu*, ao contrário, se deu por

sugestão ou incentivo de uma figura masculina como pai, irmão, avô ou identificação com algum ator de filmes de artes marciais.

A segunda abordou as percepções das participantes sobre si mesmas. Sob a expressão (1) “antes do *kung fu*”, elas indicaram as impressões sobre o estado físico/emocional anterior à prática; e (2) “durante o *kung fu*”, as observações sobre os benefícios decorrentes da prática marcial no dia a dia. Anterior a sua prática, a fala delas foi unânime no que diz respeito ao estado de insegurança emocional e física, bem como vulnerabilidade, fragilidade e baixa autoestima. Igualmente unânime, a prática do *kung fu* implicou o desenvolvimento do autocontrole, da segurança emocional, da assertividade, da autoconfiança e da autodefesa.

As relações sociais ligadas ao *kung fu* formaram a terceira temática e abarcaram as categorias: (1) “relações na academia” entre homens e mulheres, descrita por palavras-chaves que apontavam as percepções sobre essas relações, revelando o respeito mútuo como característica de maior destaque; (2) “como pensa ser vista”, que reuniu os juízos mais comuns sublinhados pelas colaboradoras sobre como acreditavam ser vistas pelo mundo exterior, traduzido na percepção de fortalecimento emocional.

A quarta e última temática identificou o significado de se ser uma mulher praticante de *kung fu*, inicialmente juntando sob a categoria (1) “ser mulher é ser alguém que...” as opiniões mais expressadas sobre a condição feminina; e, por fim, sob a categoria (2) “O *kung fu* contribui para...” agruparam-se suas opiniões sobre as contribuições dessa arte marcial para as mulheres sob o ponto de vista de sua própria experiência. O discurso delas revelou como sua visão do que é ser mulher na sociedade está imbuída das características estereotipadas genericamente atribuídas ao feminino e à condição da mulher. O fortalecimento emocional promovido pela técnica do *kung fu* e as relações na academia permitiram a reelaboração da identidade feminina e o recolhimento de projeções de força e assertividade equivocadamente atribuídas unicamente aos homens e suas instituições.

## O mal-estar feminino contemporâneo

Praticamente todos os setores da atividade humana foram de algum modo genericados pela cultura de predominância masculina, pelo menos até meados do século XX, quando feministas passaram a questionar de modo mais contundente a disposição social até então estabelecida (YOUNG-EISENDRATH, 2002; CARVALHO, 2015). Somente no fim da década de 1960 é que a antropologia americana começou a rejeitar explicações deterministas, e o termo “gênero” passou a designar os papéis impostos pelas relações sociais e de poder sobre sexo (ARAÚJO, 2005; PERROT, 2009; BOFF; MURARO, 2002). A noção hoje disseminada academicamente é que gênero é, de fato, um produto das influências sociais e não mais um inquestionável destino anatômico (BEAUVOIR, 2009; HILLMAN, 1984; SAMUELS, 1989; SAMUELS, 1992). Embora lentamente, a contemporaneidade vem revelando o processo de transitoriedade dos comportamentos sociais, abalando de modo sistemático o tradicionalismo patriarcal, em especial quanto às arcaicas concepções de gênero. A “modernidade líquida” de Bauman (2001) confirma esse desmoronamento, revelando a vívida e confusa diversidade que há por detrás de um mundo biológica e culturalmente definido pelo sexo biológico. Conquanto os valores antigos se revelem cada vez mais ultrapassados, um novo padrão ainda não se encontra definitivamente elaborado e estabelecido (SINGER, 1995).

A mulher contemporânea, além de tentar sobreviver à misoginia e ao feminicídio, tem ainda a árdua missão de continuar desafiando qualificações a ela associadas, tornando-se cada vez mais responsável por si mesma. Sofre, porém, as angústias e anseios decorrentes dessa nova condição. Frente às conquistas dos movimentos feministas, a mulher ganhou independência e igualdade de direitos, mas também angariou uma dupla jornada de trabalho, salários mais baixos e novas neuroses (VIEIRA, 2005; BRAUN, 2012; HOPCKE, 2012; CARVALHO, 2015).

O consultório de psicologia clínica é um dos espaços onde o dilema da feminilidade *versus* feminismo travado na psique de toda mulher se expressa. A feminilidade demanda uma certa fragilidade enquanto o feminismo deseja afastar qualquer entendimento nesse sentido, na

tentativa de demonstrar que tudo pode sozinho (KIPNIS, 2009). Portanto, o presságio do mal-estar feminino contemporâneo guarda consonância com o diagnóstico pós-moderno de Bauman (2001) de que, ao lado da pretensão de todo indivíduo de se emancipar como sujeito, uma força oposta o afasta da possibilidade de transcendência para que se mantenha como objeto. A liquidez contemporânea se contrapõe ao perfil sólido e contínuo da sociedade moderna, cujos papéis eram socialmente hegemônicos, determinados e inflexíveis.

E é a partir dessa suposta realidade sólida e previsível que se vivia de modo a evitar ao menos a angústia da surpresa (BAUMAN, 1998). Para preservar essa realidade de modo aprazível, era preciso que não se colocasse a qualidade sólida em dúvida nem se questionassem fundamentos e razões daquilo que sempre foi. Porém o presente traduz-se em uma época marcada pela antítese e pela incerteza que se choca àquela em que, até então, homens e mulheres ocupavam de modo incontestemente rígidos papéis na sociedade (JUNG, 2011a; BOFF; RIBEIRO, 2007). É nesse cenário social em que papéis de gênero estão sendo desconstruídos que se volta o olhar para mulheres praticantes de *kung fu*.

## **Gênero e práticas de luta**

A prática feminina das artes marciais ainda contraria expectativas estereotipadas sobre o que comumente se espera do gênero feminino. Porém o lento esfacelamento da anacrônica era patriarcal abre espaço para manifestação feminina pública de apreço e interesse em áreas antes de exclusividade masculina, como os esportes de luta (FERRETTI; KNIJNIK, 2007). Assim, favorecidas pelo panorama pós-moderno, muitas mulheres se dedicam cada vez mais a esse universo esportivo e violento, seja como uma lutadora de modalidade olímpica ou midiática como o Mixed Martial Arts (MMA), seja como uma praticante anônima de uma academia de bairro.

O *kung fu*<sup>2</sup> foi desenvolvido ao longo dos séculos como eficaz técnica militar chinesa de combate e, por ser uma arte da guerra em uma sociedade patriarcal, era praticado majoritariamente por homens (APOLLONI, 2004b; FERRAZ; ALMEIDA, 2012). No entanto, cada vez mais, de vários estilos e idades diversas, vêm surgindo adeptas e que, seja através de rotinas de mãos livres ou munidas de espadas e lanças, surpreendem ao combinar beleza, agressividade, graciosidade, força, habilidade e precisão em suas técnicas marciais.

A prática, com sua curiosa combinação de filosofia e arte marcial, vem há anos inspirando o cinema de ação, os jogos eletrônicos, histórias em quadrinhos e modernas animações (APOLLONI; FAVERI, 2011). As colaboradoras da pesquisa, entretanto, revelaram que Bruce Lee — que encantou milhares de meninos com seus golpes sensacionais na década de 1960 — não é hoje o responsável por influenciar-lhes a escolha; nem mesmo atores contemporâneos como Jet Li e Jackie Chan atuam como modelos insinuantes.

### **O *kung fu* como um caminho para a transcendência feminina**

Já os motivos que levaram as entrevistadas a se manterem fiéis praticantes de *kung fu* por períodos que variavam entre dois e 14 anos foram além das justificativas conscientes relativas ao medo da violência urbana. Para elas, a experiência se reveste de significados que ultrapassam um nível mais superficial caracterizado pela relação *persona*-ego, agindo como uma função que transcende a relação consciente/inconsciente (JUNG, 2012a).

Para Beauvoir (2009) e Young-Eisendrath (2002), as mulheres sempre foram (e ainda o são) estimuladas a perpetuar o mito da beleza e a avaliar seu valor em termos de aparência, tornando-se objetos do desejo alheio e não sujeitos do seu próprio. Assim, para Young-Eisendrath (2002), a mulher deve atravessar duas tarefas evolutivas para transcender e obter a capacidade de autoconsciência e soberania, deixando

2 Provavelmente a mais antiga das artes marciais, as diversas modalidades de *kung fu* têm hoje sua ênfase centrada no caráter desportivo e terapêutico, inclusive na China, onde passou a ser inserido nas escolas de modo simplificado (DESPEUX, 1981).

de se identificar com aspectos da personalidade até então socialmente incontestáveis. São tarefas que conduzem a mulher a pensar sobre os próprios estados subjetivos, fazendo que ela não mais se veja através do ego, nem de um complexo ativado, mas de uma terceira perspectiva, transcendente, que a leve “a presenciar e aceitar uma gama de estados subjetivos sem culpa (...). O resultado deste processo é maior coragem, *insight*, empatia e criatividade — modos de unir os opostos, como diria Jung” (YOUNG-EISENDRATH, 2002, p. 221).

Para que esse processo ocorra, a princípio é preciso trabalhar na desconstrução da *persona* da aparência como valor, normalmente desenvolvida no período da adolescência; no segundo momento, a mulher deve atuar no reconhecimento, na aceitação e no desenvolvimento do seu poder pessoal, potência até então considerada de exclusividade masculina.

No que diz respeito à primeira tarefa, no campo das artes marciais, as lutas de MMA promovidas pelo Ultimate Fighting Championship (UFC) conquistaram popularidade televisiva mundial com a desenvoltura de lutadores como o brasileiro Anderson Silva e a americana Ronda Rousey. Para além da habilidade técnica deles, é notória a atenção midiática que recai sobre seus corpos, modelados e torneados, cobiçados por inúmeros consumidores anônimos de academias *fitness* por todo o país.

Partindo dessa constatação, convocaram a atenção a compleição física e a indumentária das praticantes de *kung fu* entrevistadas, que, em contraste com os modelos ora aclamados, são o seu oposto. Embora se dediquem a atividade física extrema (treinos implicam corridas de resistência, saltos, chutes, socos e muito alongamento), seus corpos chegam até mesmo a suscitar fragilidade. Com peso e estatura medianos, não se destacam pela força de uma musculatura definida, característica marcante em lutadoras de MMA exploradas pela mídia.

O uniforme de treino não salienta contornos corporais nos moldes da atual tendência do mercado, que valoriza essa estética. O uso eventual de indumentária no estilo chinês, empregada de modo mais amiúde em competições, não compõe a prática do dia a dia. Contudo, ambos não deixam de acentuar sua *persona* social e revelar o desejo

dessas mulheres de informar seu pertencimento/adesão ao grupo “praticante de *kung fu*”.

A *persona* é a face social com a qual o indivíduo se apresenta para o mundo, que imita um modo de ser antes de compreendê-lo de fato e que tanto pode preceder a experiência de uma consciência psicológica como impedi-la. Quanto mais a *persona* estiver dissociada do eu interior, mais será uma máscara por meio da qual se veste de qualidades que o indivíduo não possui. É uma individualidade falsa (YOUNG-EISENDRATH, 2002).

Não obstante se trate de adesão a outro estereótipo bem menos comum, a *persona* social das colaboradoras como praticantes de *kung fu* não tem nem sinais de cristalização/inflexibilidade, nem nenhum grau de alienação indicativa de engajamento a um modismo passageiro, típico fenômeno da pós-modernidade, e nem mesmo se revelam adstritas ao mito da beleza. Suas *personas* manifestam o desejo por experiências significativas, individuais, introspectivas e que, para ocorrerem, precisam estar desatreladas de preocupações comuns que envolvem exclusivamente uma estética corporal, atendendo os requisitos necessários para o cumprimento da primeira grande tarefa feminina.

A contestada dicotomia de gênero, que conferia aos homens traços como força e autoridade, ainda hoje leva à compreensão equivocada de que mulheres que reivindicam sua própria autoridade são agressivas ou masculinas. Se, ao contrário, elas negam essas características, são tidas como fracas, imaturas e dependentes. O único meio de superar o processo neurótico decorrente dessa ambiguidade é através da consciência psicológica, que gradualmente ordena o caos interior, aumenta a autoestima e orienta para a integração do complexo de inferioridade (YOUNG-EISENDRATH, 2002).

Desse modo, a segunda tarefa feminina consiste no reconhecimento e na aceitação de seu poder pessoal. Como culturalmente coube a elas o papel secundário, desenvolveram um complexo contrassexual de força, inteligência e competência que foi dissociado e projetado em pessoas do sexo masculino ou em práticas e instituições notoriamente masculinas, como as lutas e as forças armadas, restando apenas tornar-se objeto do desejo de uma sociedade patriarcal. Para que se tornem sujeitos de

seu próprio desejo, é preciso que tenham experiências significativas que favoreçam a conscientização de potências dissociadas e projetadas sobre os homens e os reintegrem (YOUNG-EISENDRATH, 2002).

As falas das colaboradoras da pesquisa revelaram o quanto a prática do *kung fu* lhes permite essa reflexão e as direciona para a realização da segunda grande tarefa. Ao rever a teoria junguiana, Samuels (2002) defende a ideia de que não existe masculinidade ou feminilidade inatas, mas sim uma relação com o fenômeno da diferença decorrente do sexo biológico. Com base nisso são construídas as estruturas sociais, mas é preciso tomar cuidado para dissociar essas diferenças da ideia de masculinidade ou feminilidade congênitas, para não correr o risco de afirmar, *e.g.*, que as mulheres podem acessar a assertividade masculina mediante sua relação com o *animus*. Elas a acessam tão somente. Ou seja, toda pessoa pode ser um homem ou mulher, mas o significado que isso assume para cada um é relativo por se tratar de uma fluidez decorrente de uma estrutura de alteridade (JUNG, 2012b).

## **A emergência de um *anima/us* remodelado**

Na teoria junguiana clássica, *animus* denotava características masculinas presentes na mulher, e *anima* as características femininas presentes no homem (JUNG, 2012b). Hoje compreendido de modo muito mais amplo do que como aspectos masculino ou feminino segmentados e associados ao sexo biológico, esses arquétipos são mais bem representados pela expressão *anima/us*, que melhor atende ao que de fato Jung compreendeu: que se trata de um potencial arquetípico acessível a homens e mulheres indiscriminadamente.

De maneira individual, homens e mulheres carregam uma divisão intrapsíquica entre uma identidade egoica consciente pertencente a um sexo e a um complexo contrassexual inconsciente, o produto de um eu de gênero oposto. Quando a dicotomia entre os sexos é valorizada em demasia pelo indivíduo, a tendência é projetá-la no mundo externo, nos outros (YOUNG-EISENDRATH, 2002).

O entendimento pós-junguiano é que os arquétipos *animus* e *anima*, masculino e feminino, não são mais possessões exclusivas dos

sexos biológicos, embora permaneçam como categorias significativas da identidade e da prática sexual, mas sem a precedência particular no macho ou na fêmea. A nova concepção arquetípica compreende que *animus* e *anima* “operam influenciando sobre o princípio dominante de um homem ou uma mulher e não como a contraparte psicológica contrassexual de masculinidade ou feminilidade” (SAMUELS *et al.*, 1988, p. 35).

Portanto, segundo Samuels (2002), seria incorreto afirmar que essas mulheres estão acessando uma “assertividade masculina” mediante sua relação com o *animus* através do *kung fu*; trata-se tão somente de assertividade, que não é masculina, nem feminina. As mudanças sociais revelam que os princípios masculino e feminino não se encontram mais vinculados a mulheres e homens biologicamente definidos, mas são potências disponíveis para ambos os sexos (YOUNG-EISENDRATH, 1995; SAMUELS, 2002).

À medida que os arquétipos se desatrelam dos gêneros, é possível enxergar nitidamente que “tudo o que é deixado de fora da adaptação consciente da cultura reinante da pessoa individual é relegado para o inconsciente e reunir-se-á em torno da estrutura a que Jung deu o nome de *anima/us*” (STEIN, 2006, p. 125).

O que hoje significa ser homem ou mulher é relativo, pois não decorre de estruturas postas, mas sim da fluidez de um princípio de alteridade (SAMUELS, 2002; BYINGTON, 2010). Um *animus* remodelado — assim como uma *anima* remodelada — implica a unificação de ambos os arquétipos na expressão *anima/us*, como sugere Stein (2006), ou o arquétipo da alteridade, como sugerem Samuels (2002) e Byington (2010).

## **Prática do *kung fu* e a alteridade**

No panorama contemporâneo, no qual se insere a compreensão de pós-modernidade de Bauman (2001), o desmoronamento dos papéis de gênero implica revisão dos princípios masculino e feminino e sua equivocada associação ao sexo biológico (CARVALHO, 2015; SINGER, 1995). O momento atual, portanto, sugere abertura e arejamento de concepções obsoletas sobre a mulher e o feminino, de modo a elaborar

a saúde psíquica de uma sociedade marcada por uma unilateralidade traduzida em intolerância, preconceito e resistência à diversidade.

A abertura promovida pelos sinais sutis de desenvolvimento de um novo paradigma leva as mulheres hodiernas a oscilarem entre a solidez da milenar tradição patriarcal e a fluidez característica de uma era pós-moderna. Essa fluidez as autoriza a explorar novas experiências, permitindo que conheçam, pratiquem e atuem em campos até então inacessíveis por força cultural. Por outro viés, essa fluídica sociedade contemporânea, destituída da genuína ou suposta solidez e continuidade que costumavam ser a marca registrada das estruturas modernas, possibilita uma profusão de experiências não necessariamente significativas, até mesmo superficiais, capazes de gerar esvaziamento e frustração.

Hoje não mais como uma “arte de guerra” propriamente dita, pois adaptada às necessidades modernas que dispensam combates corpo a corpo sem dispensar o simbolismo marcial e filosófico nele contido, o *kung fu* tem se tornado uma escolha para mulheres que desejam aprender técnicas de defesa pessoal por meio de uma arte marcial milenar. Contudo, os *insights*, as transformações psíquicas proporcionadas pela prática contínua e a convivência dentro da academia majoritariamente masculina as encaminham para além da motivação inicial de técnica de defesa: para o desenvolvimento de um novo nível de consciência, mais integrada e ampliada pelas novas potencialidades exploradas.

Os relatos revelaram que a prática do *kung fu* favorece uma gama de experiências significativas, que, por sua vez, tem como produto a ressignificação do seu papel como mulher e das suas relações com o feminino, conduzindo-as paulatinamente a um processo de transmutação. Observou-se que suas buscas não são marcadas por um caráter reivindicatório ou feminista no sentido radical mais característico do período de 1960/1970. Suas opiniões revelaram o fortalecimento contínuo da autoestima, o reconhecimento das próprias potências dissociadas e projetadas no masculino, enfrentamentos, descobertas, posturas assertivas e equilibradas de suas próprias autorreflexões, que, segundo Muraro (1993), são só passíveis de alcance através da transcendência.

Transcender implica a capacidade da mulher de suplantar os estereótipos culturais a partir de uma autodeterminação e de uma autoconsciência como único modo de tornar-se sujeito de desejo e não mais objeto de outra consciência. Na obra junguiana, a função transcendente atua na união dos opostos, consciente e inconsciente, que se exprime através de um símbolo o qual facilita a transição de um estado psicológico para outro (SAMUELS *et al.*, 1988).

O processo de transcendência necessita de uma mediação simbólica, e, no caso das colaboradoras entrevistadas, essa mediação se dá por meio da vivência proporcionada pelo *kung fu*, que, por sua vez, guia as praticantes a um processo paulatino de desidentificação e integração do complexo contrassexual (arquétipo do *anima/us*), de modo a alcançar uma união superior dos opostos ao Si Mesmo, realizado na consciência (STEIN, 2006).

Partindo da premissa sintética do método junguiano de análise, é possível perceber que as vivências proporcionadas pela prática do *kung fu* dentro de um ambiente majoritariamente masculino, pautado por valores como disciplina, obediência, humildade e respeito mútuo, atuam como um meio simbólico significativo, que favorece o processo de transcendência, à medida que se amplia a capacidade de autodeterminação e autoconsciência sobre complexos conscientes e inconscientes. A prática e a convivência entre os praticantes dirigem as colaboradoras a um fim que vai além da mera prática física, embora esta também possua relevante importância no processo de construção da autoconfiança por meio do exercício da assertividade.

Do ponto de vista coletivo, a história não se constrói apenas pela cultura, mas por configurações arquetípicas que sugerem o *modus* como o inconsciente coletivo estará ativado numa determinada época histórica, configurado em um nível profundo. Assim, entende-se que o novo paradigma que se anuncia paulatinamente sugere a ideia de uma nova consciência arquetípica, que sutilmente exercerá sua influência em uma sociedade que pendeu exageradamente para o racionalismo, para a busca tecnológica em detrimento do desenvolvimento intuitivo, emocional e ecológico e para a obtenção de poder através da competição irrestrita. Para Jung (2011b, p. 17), essa "reação que se iniciou no Ocidente contra

o intelecto e a favor do eros ou da intuição constitui, na minha opinião, um sintoma de progresso cultural e um alargamento da consciência além dos estreitos limites de um intelecto tirânico”.

As últimas décadas foram profícuas na geração de sinais cada vez mais evidentes de um processo de transformação arquetípica coletiva que produz, por consequência, tanto manifestações de apoio quanto de revolta e rejeição às mudanças culturais, especialmente contra as mulheres. O alto índice de feminicídio praticado no Brasil é ilustrativo nesse sentido (WASELFSZ, 2015). A nova imagem do mundo depende da integração das imagens de masculino e feminino na psique coletiva e individual, afirma Hillman (1984). Trata-se de uma época de profunda mudança, cuja explicação exige o entendimento sobre o processo arquetípico que se encontra na raiz das metamorfoses sociais.

Essa nova fase, sistêmica e integrativa, pode ser identificada por sua ênfase em valores então considerados femininos ao longo dos séculos: traduzem-se na cooperação em vez da competição, da resolução de problemas em vez da abordagem individualista, pelo uso da intuição em vez da racionalidade irrestrita; denotam a adoção de uma perspectiva pluralista em detrimento de uma perspectiva centrada numa visão androcêntrica e unilateral da realidade.

Desse modo, a configuração arquetípica expressa como *anima/us* guarda melhor correspondência ao seu propósito, qual seja, de atuar como uma ponte para um nível inconsciente muito mais profundo. O arquétipo do *anima/us* deve ser considerado como *psychopompo*, uma função transcendente que permite conectar uma pessoa a um sentimento de propósito último, um intermediário entre a consciência do ego e o seu inconsciente, uma potência presente tanto na dinâmica de homens quanto de mulheres biologicamente definidos, independentemente da identidade de gênero com a qual o ego se identifica.

O ciclo em que a sociedade contemporânea se encontra, segundo Byington (1982), corresponde ao início do ciclo da alteridade, na qual a consciência coletiva atinge uma personalidade adulta, gerida pelo padrão arquetípico do *anima/us*, que implica a ampliação da autonomia do inconsciente e dos papéis do ego, que se desapega da necessidade de se identificar unicamente com o masculino ou com o feminino,

presidindo a individuação. Os relatos das colaboradas se encontram em sintonia com essa potencialidade ao buscarem, por meio do *kung fu*, desenvolver aspectos encobertos pela sua inconsciência, questionando e desapegando-se cada vez mais de estereótipos culturais, contribuindo para o desenvolvimento adequado de suas tarefas evolutivas, traduzidas na construção de novos sujeitos do próprio desejo, soberanas e psicologicamente muito mais fortalecidas.

Portanto, a abertura para as novas descobertas encontra-se favorecida pela constelação arquetípica de alteridade que permite a conscientização e o favorecimento da transcendência, libertando as mulheres de projeções apaixonantes, invejadas ou persecutórias como lhes foram atribuídas por séculos.

## Referências

- ABREU, M. Dicionário crítico do feminismo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 36, p. 405-415, jun. 2011. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332011000100017](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332011000100017). Acesso em: 12 ago. 2015.
- ARAÚJO, M. de F. Diferença e igualdade nas relações de gênero: revisitando o debate. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 41-52, 2005. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-56652005000200004&lng=en&tlng=pt.10.1590/S0103-56652005000200004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652005000200004&lng=en&tlng=pt.10.1590/S0103-56652005000200004). Acesso em: 6 ago. 2015.
- APOLLONI, R. W. Eu sou a invencível deusa da espada — a representação da mulher na “cultura marcial” chinesa e seus possíveis reflexos nas relações de gênero. *Rever*, São Paulo, n. 1, p. 71-90, 2004a. Disponível em: [http://www.pucsp.br/rever/rv1\\_2004/p\\_apolloni.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv1_2004/p_apolloni.pdf). Acesso em: 13 jul. 2014.
- \_\_\_\_\_. “*Shaolin à Brasileira*” — estudo sobre a presença e a transformação de elementos religiosos orientais no *kung fu* praticado no Brasil. 221 f. (Mestrado em Ciência da Religião) — Pós-Graduação em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2004b. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/197167612/shaolin-a-brasileira>. Acesso em: 8 dez. 2013.
- APOLLONI, R. W.; FAVERI, R. B. O desvelar histórico de Shaolin. In: SHAHAR, M. *O mosteiro de Shaolin*: história, religião e as artes marciais chinesas. Tradução: APOLLONI, R. W.; FAVERI, R. B. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BEAUVOIR, S. de. *O segundo sexo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BOFF, L.; MURARO, R. M. *Feminino e masculino*: uma nova consciência para o encontro das diferenças. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

BOFF, L.; RIBEIRO, L. *Masculino, feminino: experiências vividas*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

BRAUN, H. O feminino e o pós-moderno — o contexto do hipergênero. *Sessões do Imaginário*, Porto Alegre, ano 17, n. 27, p. 58-67, out. 2012. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/famecos/ojs/index.php/famecos/article/view/9971>. Acesso em: 8 out. 2013.

BYINGTON, C. Uma teoria mitológica da história. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, v. LXXVI, ano 76, n. 8, out. 1982.

\_\_\_\_\_. O martelo das feiticeiras — *Malleus Maleficarum* à luz de uma teoria simbólica da história. In: KRAMER, H.; SPRENGER, J. *O martelo das feiticeiras: Malleus Maleficarum*. 21. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2010.

CAPRA, F. *O tao da física*. Um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental. São Paulo: Cultrix, 2006.

CARVALHO, M. G. de. Violência contra as mulheres: uma questão cultural. In: BARVINSKI, S. et al. (orgs.). *Violência contra a mulher: desafios e avanços*. Curitiba: OAB/PR, 2015. Coleção Comissões, n. 18.

DESPEUX, C. *Tai-chi chuan: arte marcial, técnica de longa vida*. São Paulo: Círculo do Livro, 1981.

FERRAZ, S.; ALMEIDA, M. A. B. de. A inserção da mulher na arte marcial: o caso do *kung fu*. *EFDeportes.com*, Buenos Aires, ano 15, n. 166, mar. 2012. Disponível em: [http://www.usp.br/ludens/images/publicacoes/A\\_insercao\\_da%20mulher\\_na\\_arte\\_marcial\\_%20o\\_caso\\_do\\_kung\\_fu.pdf](http://www.usp.br/ludens/images/publicacoes/A_insercao_da%20mulher_na_arte_marcial_%20o_caso_do_kung_fu.pdf).

FERRETTI, M. A. de C.; KNJINIK, J. D. Mulheres podem praticar lutas? Um estudo sobre as representações sociais de lutadoras universitárias. *Movimento*, Porto Alegre, v. 13, n. 1, p. 57-80, 2007. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/Movimento/article/view/2925/1559>. Acesso em: 2 nov. 2015.

GAMBINI, R. *Os grandes arquétipos da história da América Latina*. Rio de Janeiro, 1 abr. 2015. 1 vídeo (1h25min33s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uhXtAKWI2To>. Acesso em: 3 mai. 2015.

GIORGI, A.; SOUSA, D. *Método fenomenológico de investigação em psicologia*. Lisboa: Fim de Século, 2010.

HILLMAN, J. *O mito da análise: três ensaios de psicologia arquetípica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOPCKE, R. H. *Guia para a obra completa de C.G. Jung*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

JUNG, C. G. A mulher na Europa. In: \_\_\_\_\_. *Civilização em transição*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011a. v. 10/3.

\_\_\_\_\_. O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês. In: \_\_\_\_\_. *Estudos alquímicos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011b. v. 13.

\_\_\_\_\_. *Tipos psicológicos*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012a. v. 6.

\_\_\_\_\_. *Aion: estudo sobre o simbolismo do Si Mesmo*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2012b. v. 9/2.

KIPNIS, L. *Coisa de mulher*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

LÖWY, I. Ciências e gênero. In: HIRATA, H. et al. (orgs.). *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

MURARO, R. M. *A mulher no terceiro milênio: uma história da mulher através dos tempos e suas perspectivas para o futuro*. 3. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

PADILHA, M. da G. S.; ANTUNES, M. C. Aspectos psicológicos e acolhimento de mulher vítima de violência doméstica e familiar. In: BARVINSKI, S. et al. (orgs.). *Violência contra a mulher: desafios e avanços*. Curitiba: OAB/PR, 2015. Coleção Comissões, n. 18.

PERROT, M. História (sexuação da). In: HIRATA, H. et al. (orgs.). *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

SAMUELS, A. et al. *Dicionário crítico de análise junguiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

SAMUELS, A. *Jung e os pós-junguianos*. Tradução: SALM, E. L. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

\_\_\_\_\_. *A psique plural*. Personalidade, moralidade e o pai. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

\_\_\_\_\_. Jung e os pós-junguianos. In: YOUNG-EISENDRATH, P.; DAWNSON, T. (orgs.). *Manual de Cambridge para estudos junguianos*. Tradução: BUENO, D. Porto Alegre: Artmed Editora, 2002.

SHAHAR, M. *O mosteiro de Shaolin: história, religião e as artes marciais chinesas*. Tradução: APOLLONI, R. W.; FAVERI, R. B. São Paulo: Perspectiva, 2011.

SINGER, J. *Androginia*. Rumo a uma nova teoria da sexualidade. 10. ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

STEIN, M. *Jung: o mapa da alma — uma introdução*. 5. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

VIEIRA, J. A. A identidade da mulher na modernidade. *Revista de Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada*, v. 21, edição especial, p. 207-238, 2005. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_isoref&pi=S0102-4502005000300012&lng=en&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_isoref&pi=S0102-4502005000300012&lng=en&tlng=pt). Acesso em: 3 out. 2013.

YOUNG-EISENDRATH, P. *Bruxas e heróis*. Uma abordagem feminista na terapia junguiana de casais. Tradução: MOURA, C. E. M. de. São Paulo: Summus, 1995.

\_\_\_\_\_. Gênero e contrassexualidade: a contribuição de Jung e além. In: YOUNG-EISENDRATH, P.; DAWNSON, T. (orgs.). *Manual de Cambridge para estudos junguianos*. Tradução: BUENO, D. Porto Alegre: Artmed Editora, 2002.

WAISELFISZ, J. J. *Mapa da Violência 2015*. Homicídio de mulheres no Brasil. Brasília: ONU; OPAS/OMS; SPM; Flacso, 2015. Disponível em: [http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/MapaViolencia\\_2015\\_mulheres.pdf](http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf). Acesso em: 1º maio 2016.



---

## Apontamentos sobre o pensamento clínico em psicologia analítica

Paulo Afranio Sant'Anna

**A**s teorias psicológicas oferecem os referenciais teóricos para a identificação e a compreensão dos fenômenos e estados psíquicos, assim como para a construção de condutas clínicas. O desenvolvimento do raciocínio clínico se dá por meio da formulação de hipóteses teoricamente sustentadas e colocadas à prova na relação terapêutica, contexto no qual os sentidos produzidos devem ser validados e as teorias relativizadas. Nesse sentido, a prática clínica, seja ela individual ou grupal, diagnóstica e/ou interventiva, é decorrente do diálogo contínuo e dialético entre teoria e prática, entre o universo psicológico e teórico do terapeuta e a realidade psicossocial do paciente (JUNG, 1981).

No século passado, diferentes teorias psicológicas produziram diversas práticas clínicas, as quais devem ser entendidas em seu contexto histórico, pois toda teoria psicológica é reflexo de um determinado momento, caracterizado por diferentes formas de subjetivação e socialização, assim como por concepções distintas do que seja ciência e de quais são as práticas por ela autorizadas. Nesse sentido, ao abordarmos a prática clínica em psicologia analítica, é necessário levar em conta a sua historicidade. As ideias seminais de Jung, produzidas no final do século XIX e na primeira metade do século XX, trazem a marca do seu tempo. Da mesma forma, as várias abordagens dentro desse campo revelam que a teoria é um processo vivo, que evolui e se transforma a partir dos diálogos com as diversas realidades socioculturais com as quais precisa lidar.

Na psicologia analítica, verificam-se discussões sobre o fazer clínico que enfocam a relação terapêutica (JUNG, 1987; STEINBERG, 1992),

a definição de psicoterapia (JUNG, 1981; WHITMONT, 1990; VON FRANZ, 1993; FIERZ, 1997), os instrumentos/técnicas de avaliação e intervenção (AMMANN, 1991; HALL, 1992; WEINRIB, 1993; SANT'ANNA, 2001; SERINO, 2001; FURTH, 2004), o processo clínico (SILVEIRA, 1982; SHARP, 1990; BOSNAK, 1993; SANT'ANNA, 1996; GALLBACH, 2000), os padrões arquetípicos da relação terapêutica (GUGGENBÜHL-CRAIG, 1983, 2004; GROESBECK, 1983), entre outros; mas pouco privilegiaram a reflexão sobre a construção do raciocínio clínico. Assim, é importante identificar os aspectos teóricos que o favoreçam, enfocando os elementos conceituais que servem de referência para a identificação e a compreensão dos diversos estados e fenômenos psicológicos e para a construção de uma ação clínica intencional e teoricamente referenciada.

A proposta não é abordar a prática clínica enquanto técnica, tampouco enquanto arte. A primeira perspectiva privilegiaria a descrição de procedimentos e a padronização de condutas e formas de interpretação; a segunda, a relação humana, a criatividade e a singularidade inerentes a ela. Mesmo que o fazer clínico envolva o manejo técnico das situações que emergem no processo terapêutico, ele não pode ser reduzido a técnicas de avaliação e intervenção preestabelecidas. Por outro lado, a prática clínica se desenvolve em contextos de interação humana constituídos por um tipo de relação diferenciada, construída por meio do exercício de reflexão e compreensão dos fenômenos e experiências psíquicas em jogo na situação terapêutica. Assim, na prática clínica, técnica e relacionamento devem estar associados ao raciocínio clínico resultante de processos contínuos e integrados de investigação, intervenção e teorização.

A psicologia científica nasce no contexto das grandes teorias explicativas dos séculos XIX e XX, que deram origem a várias teorias da personalidade e a práticas clínicas de caráter universalista. Jung (1981), ao discutir o desenvolvimento histórico da psicoterapia na primeira metade do século passado, aponta para a necessidade de relativizar a abrangência e a eficácia dos métodos terapêuticos que têm como pretensão explicar e solucionar problemas de ordem psicológica por meio de formulações de natureza genérica. Sendo a psique constituída por elementos coletivos e singulares, as teorias universalistas se aplicam so-

mente em parte ao indivíduo: àquela dimensão compartilhada com os outros seres humanos. A investigação dos aspectos singulares da personalidade deve, ao contrário, ser realizada por meio do método dialético-construtivo, a partir do contexto existencial do indivíduo.

Desenvolvimentos recentes da ciência e da psicologia questionam as grandes narrativas produzidas pela ciência moderna, buscando relativizá-las, contextualizá-las e colocá-las em perspectiva. Assim, ao estudar uma teoria psicológica, não basta ler o seu autor central e os conceitos fundantes. É necessário considerar seu desenvolvimento em diferentes contextos históricos e culturais e as transformações resultantes desse processo.

No âmbito da psicologia analítica, é possível identificar desenvolvimentos teórico-práticos decorrentes das inúmeras contribuições e revisões elaboradas por autores de diversas origens e formações, em diferentes contextos históricos e culturais. Na revisão empreendida por Samuels (1989), por exemplo, ele identifica três vertentes teórico-práticas, considerando a ênfase dada a três aspectos teóricos — definição de arquétipo, conceito de *Self* e desenvolvimento da personalidade — e a três aspectos clínicos — a análise da transferência e contratransferência, a experiência simbólica do *Self* e o exame de imagens diferenciadas. A primeira abordagem, denominada escola clássica, caracteriza-se pela aderência às ideias e aos métodos originais propostos por Jung; o destaque teórico recai sobre o conceito de *Self*, e o prático sobre a experiência simbólica do *Self*. Os principais autores são: Jung, Von Franz, Jacobi, Adler, Frey-Rohn e Whitmont. A segunda corrente, denominada escola desenvolvimentista, fundamenta-se nas ideias de Neumann e Fordham, que dão maior atenção teórica ao desenvolvimento da personalidade na infância e na adolescência e conferem importância prática à análise da transferência e da contratransferência. Por último, a escola arquetípica, que mantém o foco no conceito de arquétipo no âmbito teórico e, na prática, o exame de imagens altamente diferenciadas. Os seus principais autores são: Hillman, Avens, Lopez-Pedraza e Miller. No Brasil, além da inestimável contribuição de Nise da Silveira, alinhada à escola clássica, caberia uma quarta vertente, constituída pela abordagem corporal, desenvolvida por Petho Sandor (1974), cuja preocupação

teórica recai sobre a interação psicofísica, e a prática clínica, sobre a mobilização de imagens e afetos via estimulação corporal.

Embora essas escolas apresentem variações no que diz respeito ao enfoque concedido aos aspectos teóricos e práticos, compartilham alguns pressupostos gerais que caracterizam a psicologia analítica. Entre eles se encontram quatro elementos necessários à composição do pensamento clínico, a saber: 1. Concepção de psique; 2. Concepção de desenvolvimento humano; 3. Concepção de saúde e doença; e 4. Concepção de intervenção clínica e cura.

FIGURA 1 — ELEMENTOS DO RACIOCÍNIO CLÍNICO



FONTE: O autor.

## Concepção de psique

A concepção de psique na psicologia analítica inclui postulados quanto à sua natureza e quanto ao seu funcionamento.

Em relação à natureza, Jung, ao contrário de muitos teóricos da personalidade, postula uma realidade fenomênica própria, ou seja, a psique não é entendida como um epifenômeno da matéria orgânica, e sim como uma realidade em si mesma, como um campo de forças

vitais que possibilitam o desenvolvimento da personalidade. Mediante o postulado de uma psique objetiva, inverte a lógica predominante na psicologia em sua época, que pressupunha o desenvolvimento da personalidade a partir da consciência (WHITMONT, 1990).

Segundo Jung (1986), a psique objetiva é a matriz instintiva a partir da qual derivam todos os processos psicológicos. É um conjunto de prontidões que serve como gatilho para as experiências humanas universais, como o nascimento, o desenvolvimento, a maternidade, a paternidade, a filiação, o relacionamento, a morte etc. Essa matriz, denominada por Jung de inconsciente coletivo, é de natureza psicoide, ou seja, pré-psicológica, portanto, uma dimensão de natureza transpessoal, a-histórica e vazia de conteúdo, que antecede a formação da personalidade e da consciência (JACOBI, 1986). O inconsciente coletivo é um conjunto de prontidões arquetípicas que, uma vez ativadas, desencadeiam, ao mesmo tempo, ações e imagens típicas resultantes da evolução da humanidade. À medida que as experiências vividas ao longo do desenvolvimento vão ativando os potenciais disponíveis no inconsciente coletivo, estes se atualizam na psique individual e ganham sentidos e tonalidades afetivas específicas, relacionadas às experiências históricas, sociais e culturais de cada indivíduo. Nesse processo, o que era potencial arquetípico se transforma em conteúdo psicológico e passa a ser denominado de complexo.

Na psicologia analítica, a psique não é entendida como uma configuração monolítica, mas sim multifacetada, composta por um conjunto de complexos ideativos-afetivos, parte conscientes, parte inconscientes, que orbitam um centro, formando uma totalidade. Jung denomina como *Self* a tendência instintiva à totalidade, ou o arquétipo da totalidade, e como *complexo do ego* seu correspondente na consciência. Essa perspectiva desloca a consciência egoica para uma posição subalterna na organização da personalidade. Não é o ego que determina o desenvolvimento da psique, mas sim os potenciais arquetípicos constelados a partir de um determinado contexto de vida ou de dinâmica da personalidade.

A psique, do ponto de vista topográfico, inclui três dimensões: inconsciente coletivo (arquétipos), inconsciente individual (complexos)

e consciência (ego). Para explicar o funcionamento delas, Jung adota o modelo energético, ou seja, descreve a psique como um campo de forças que compõe a sua dinâmica e promove o seu desenvolvimento.

A energia psíquica, ou libido, é regulada por meio da função autorreguladora inerente à psique. Por meio desse mecanismo, é distribuída nas três dimensões psíquicas, de forma a alcançar um equilíbrio energético entre elas. Quando há uma polarização de energia, a autorregulação promove um movimento compensatório, drenando a libido de uma dimensão a outra. O mesmo ocorre quando ela está fortemente direcionada ao mundo externo — extroversão — ou ao mundo interno — introversão (GROESBECK, 1983).

FIGURA 2 — MOVIMENTO DA LIBIDO



FONTE: O autor.

O movimento autorregulatório é a expressão da dinâmica do arquétipo do *Self*; em outras palavras, a predisposição da psique ao desenvolvimento total da personalidade. Ao mesmo tempo que promove a integração à consciência das distintas partes da psique, viabiliza que esta realize seu potencial. Nesse sentido, os processos psíquicos assumem um sentido teleológico, direcionando-se a um determinado fim, sendo a totalidade a meta do desenvolvimento da psique.

A dinâmica psíquica postulada por Jung estabelece uma relação de complementaridade entre consciente e inconsciente. O ego, parcial e unilateral por natureza, desencadeia continuamente o movimento compensatório ativando conteúdos inconscientes complementares que visam ampliar a consciência no sentido da totalidade. Eles podem ser de natureza individual (resíduos da história e experiências do indivíduo) ou de natureza coletiva (respostas instintivas a determinadas situações típicas da existência humana).

No campo da consciência, a unidade subjacente à psique, *unus mundus*, é percebida por meio de polaridades complementares: sujeito *versus* objeto, universal *versus* individual, psique *versus* corpo, masculino *versus* feminino, consciente *versus* inconsciente, racional *versus* irracional, divino *versus* humano etc. (JUNG, 1988). A superação dessa polarização é possível devido à função transcendente ou simbólica, capacidade da psique de integrar consciente e inconsciente, configurando uma nova atitude da consciência.

## Concepção de desenvolvimento humano

Embora Jung tenha dado maior relevância aos fenômenos psíquicos específicos da idade adulta, tendo discutido muito pouco sobre o desenvolvimento da personalidade nos primeiros anos de vida, ele formulou um esquema geral de desenvolvimento humano, o qual abrange todo o ciclo vital, baseado na perspectiva teleológica da psique (STAUDE, 1988). Algumas ideias seminais de Jung, derivadas desse esquema, foram aprofundadas por Neumann (1991, 1995) e Fordham (2001), originando diferentes concepções de desenvolvimento psíquico na infância, cuja discussão não cabe no escopo deste texto.

FIGURA 3 — MODELO DE DESENVOLVIMENTO DA PERSONALIDADE AO LONGO DO CICLO VITAL



FONTE: O autor.

Ao longo do ciclo vital, o desenvolvimento da personalidade tem como meta a totalidade e ocorre por meio de dois movimentos: a adaptação, predominante na primeira etapa da vida; e a individuação,

predominante na segunda etapa da vida. A tarefa da primeira etapa é a inserção do indivíduo em uma determinada sociedade e cultura. A personalidade começa a se organizar em torno do ego, instância psíquica que permite à criança e ao jovem formar uma percepção de si mesmo enquanto ser diferenciado, historicamente situado, com características e desejos próprios. À medida que o ego se desenvolve, observa-se o incremento da capacidade de discriminação entre o eu e o outro, assim como de direcionamento da libido por meio da volição. Paralelamente, verifica-se a polarização consciente-inconsciente devido à repressão de parte dos potenciais psíquicos inerentes ao indivíduo.

Enquanto na infância e na adolescência o ego está em processo de estruturação, na juventude e início da vida adulta ele ganha certa estabilidade e passa a ser percebido como sendo a totalidade da personalidade, aquilo que define a pessoa. A partir desse referencial interno de si, é possível ao jovem se autoafirmar, reconhecer a sua identidade e dizer ao mundo quem é e o que quer.

Ao longo da adaptação e da inserção na sociedade e na cultura, o indivíduo assume diferentes papéis sociais, os quais Jung denomina de *persona*. Esta permite que o comportamento seja ajustado de acordo com as diferentes situações, indicando a existência do indivíduo como objeto público, enredado em relações de natureza intersubjetiva (PIERI, 2002). Entretanto, a *persona* nem sempre é consciente, o que pode impedir seu uso instrumental, gerando identificação e supressão de aspectos essenciais da personalidade.

Todo esforço do indivíduo para se tornar uma pessoa diferenciada e, ao mesmo tempo, adaptada faz com que a libido se direcione para o mundo externo e suas demandas. A partir do momento em que estão resolvidas, ou seja, quando as tarefas adaptativas iniciais, tais como ter autonomia, conseguir uma profissão, estabelecer relações afetivas significativas e maduras, constituir família, garantir a sobrevivência etc., foram realizadas ou parcialmente realizadas, uma certa quantidade de libido se torna disponível e pode ser redirecionada para o desenvolvimento pleno da personalidade. O ego primeiro se delimita mediante o confronto com o outro externo, com o mundo e a sociedade; na segunda fase, o confronto se dá com o outro interno, a psique objetiva e o *Self*.

Esse segundo estágio é caracterizado pela relativização do ego, de modo que aspectos da psique reprimidos e/ou negligenciados possam ser integrados à consciência. Esse momento é geralmente marcado por uma crise ou transição da meia-idade (STAUDE, 1988), em que a pessoa passa a questionar certos padrões de comportamento e perspectivas até então assumidas como corretas e necessárias e a considerar outras possibilidades e experiências de vida.

O processo de individuação permite que a consciência se amplie por meio da integração de aspectos que permaneceram inconscientes (sombra), promovendo, assim, a relativização do ego. Este, que, na primeira etapa da vida, era percebido como a totalidade da personalidade, passa a figurar como um aspecto dela.

Importante destacar que o processo de individuação, no sentido da flexibilização e relativização do ego e da personalidade, apenas é possível como resposta compensatória a um ego estruturado e/ou cristalizado. Em outras palavras, se a primeira etapa do desenvolvimento, estruturação do ego, não tiver atingido a sua meta, a segunda etapa, relativização do ego, não pode ser alcançada de forma construtiva.

## **Concepção de saúde e doença**

A psicologia analítica, assim como outras teorias psicogenéticas, considera os distúrbios psicológicos enquanto efeitos da psique, enfatizando o papel dos fatores experienciais, sociais e culturais (SALMAN, 2002). Dessa forma, os quadros patológicos não podem ser explicados somente com base nos processos degenerativos de natureza orgânica ou intrapsíquica, pois dependem também de fatores de natureza socioculturais.

A teoria de Jung indica dois marcos para a avaliação dos distúrbios psicológicos: um de natureza dinâmica, relacionado ao movimento autorregulador da psique; e outro de natureza evolutiva, relacionado aos aspectos subjetivos e psicossociais do desenvolvimento da personalidade ao longo do ciclo vital.

A perspectiva finalista inerente ao mecanismo autorregulatório da psique propicia integrar os polos saúde e doença numa mesma dinâmica.

Assim como na homeopatia, o sintoma não é compreendido como um aspecto mórbido a ser tratado e eliminado, mas sim como resposta inerente ao organismo no sentido de restaurar o seu equilíbrio funcional (GROESBECK, 1983). Portanto, é por meio da forma como o sintoma se configura que é possível verificar o direcionamento tomado pela psique em direção à totalidade e seu potencial para a saúde.

A saúde não é definida como ausência de doença ou vice-versa, pois eles não são estados isolados e excludentes. O que define saúde ou doença é a capacidade do organismo de reagir diante de uma situação de desequilíbrio e ameaça, e não a presença ou ausência de sintomas. Nesse caso, a natureza e a gravidade do distúrbio psicológico passam a ser determinadas por dois fatores: a intensidade com que o movimento autorregulatório ocorre e a capacidade do ego de assimilá-lo e integrá-lo.

O funcionamento saudável da psique está associado à capacidade do movimento autorregulador de promover novas configurações da personalidade, possibilitando novos deslocamentos adaptativos e/ou criativos (JUNG, 1981). Para que isso ocorra, a intensidade da ativação dos conteúdos inconscientes deve corresponder à capacidade de assimilação do ego, de modo que não promova a perda da unidade egoica e/ou sua fragmentação. Quanto maior a capacidade do ego em flexibilizar e relativizar a percepção de si e do mundo, menor a intensidade da autorregulação, o que implica, por sua vez, maior capacidade de manutenção do equilíbrio psíquico.

Já nos quadros patológicos, observa-se uma alteração do movimento autorregulador, que, devido à repressão ou ao tipo de configuração egoica, ocorre numa intensidade que provoca a invasão da consciência, sua desorganização e fragmentação. O ego, quando excessivamente estruturado, enrijecido ou cristalizado, torna-se impermeável às manifestações do inconsciente e obstrui, por meio de defesas e sintomas, a autorregulação, gerando o aumento da pressão interna e a ativação do inconsciente (JUNG, 1986). Por outro lado, quando a configuração egoica é frágil e incontinente, o inconsciente não encontra estruturas psíquicas que favoreçam a sua assimilação à consciência. O intenso fluxo de imagens e emoções inconscientes mantém a psique em estado de indiferenciação, confusão e identidade, o que impede a integração

da personalidade. No primeiro caso, em que prevalece a rigidez egoica, enquadram-se os distúrbios de natureza neurótica; e, no segundo, em que prevalece a fragilidade egoica, os de natureza psicótica. Desse modo, neurose e psicose estão situadas nos extremos da linha fronteira formada pela resistência do ego para impedir a invasão dos conteúdos inconscientes (JACOBI, 1986).

A concepção da psique enquanto processo energético em contínuo desdobramento, caracterizado pela oscilação da libido em movimentos de introversão e extroversão, conduz à formulação de doença ou distúrbio como decorrência da interrupção ou perturbação desse processo. Assim, a ação clínica deve se fundamentar na identificação e na análise do movimento autorregulatório e os sentidos prospectivos que ele indica.

Na avaliação diagnóstica, para além do movimento autorregulatório, é necessário considerar o estágio de desenvolvimento em que se encontra o indivíduo. Na primeira etapa da vida, quando prevalece a necessidade de adaptação e autoafirmação, o patológico pode se manifestar enquanto indiferenciação, devido à má configuração do ego e à consequente dificuldade de adaptação ao mundo. Já na segunda fase da vida, quando impera o movimento de individuação, o patológico pode estar relacionado ao excesso de adaptação, à inflação e à rigidez egoica.

Jung (1981) destaca ainda a necessidade de avaliar a atitude predominante na consciência. Há pessoas que se orientam melhor pelas perspectivas produzidas pela sociedade e pela cultura em que vivem. Encontram, para os seus conflitos, respostas de natureza coletiva e se adaptam harmoniosamente a elas. Diante de um conflito, basta uma certa dose de orientação e bom senso para que o equilíbrio psíquico seja restaurado. Porém há indivíduos cuja problemática exige uma resposta individual e criativa. Nesses casos, a orientação para uma nova atitude da consciência deve emergir do inconsciente como possibilidade de desenvolvimento pleno da personalidade (JUNG, 1981).

## **Concepção de intervenção clínica e cura**

Considerando a capacidade da psique de se autorregular e contando que os distúrbios psíquicos, assim como o potencial para a sua

superação, estão diretamente relacionados a ela, a prática clínica, seja de natureza diagnóstica e/ou interventiva, deve ser fundamentada na compreensão e na promoção do movimento autorregulatório.

A condução da intervenção clínica tem que ponderar, em primeiro lugar, a intensidade da autorregulação e sua relação com a estrutura egoica do indivíduo e, em segundo lugar, o momento de vida em que ele se encontra e a demanda evolutiva correspondente (adaptação ou individuação), como também a atitude predominante da consciência (coletiva ou pessoal). Uma vez identificados esses fatores, a intencionalidade clínica deve ir ao encontro do movimento já instalado na psique, tornando-o consciente, de modo a favorecer o seu desdobramento.

Nos quadros clínicos em que o movimento autorregulatório foi bloqueado e o ego se encontra estruturado ou cristalizado, a intenção da ação clínica deve ser a facilitação da expressão e do reconhecimento desse processo, visando à integração dos aspectos inconscientes da personalidade. Nesse caso, a observação dos sonhos, fantasias, sintomas e imagens (mentais ou expressas), com base numa perspectiva simbólica-constructiva, pode promover o fluxo criativo e construtivo dos conteúdos do inconsciente para a consciência (SANT'ANNA, 2001).

Nos quadros em que o ego se encontra fragmentado ou fragilizado, é necessário identificar, no fluxo de imagens que emergem nas fantasias, delírios e nas produções plásticas dos pacientes, a presença de imagens que indicam a ativação do potencial integrador da psique (*Self*). Este, segundo Jung (1986), assume formas que apontam o movimento de reorganização psíquica, como aquelas presentes na estrutura das mandalas. A ativação do *Self* sinaliza que a psique está reagindo compensatoriamente ao estado de desestruturação e que caminha em direção a uma organização interna, apresentando um excelente prognóstico. Nesse contexto, o trabalho clínico deve favorecer a contenção criativa do fluxo inconsciente por meio da expressão e da objetivação das imagens do inconsciente e, ao mesmo tempo, por intermédio do diálogo consciente com elas, promover a estruturação do ego e a conseqüente adaptação do indivíduo ao mundo (SILVEIRA, 1982; SANT'ANNA, 2001)

Além dos aspectos intrapsíquicos de natureza psicodinâmica, é necessário levar em consideração os contextos e experiências de vida do indivíduo e sua relação com as constelações psíquicas. As diferentes etapas de desenvolvimento demandam diferentes intencionalidades clínicas. O trabalho com crianças, adolescentes e jovens deve priorizar a adaptação e a formação do ego. Favorecer aqui o movimento de individuação por meio da exploração do inconsciente pode levar à inflação egoica, ao narcisismo e à desadaptação. Da mesma forma, promover o excesso de adaptação na segunda etapa da vida adulta pode gerar estagnação e sofrimento, impedindo o acesso a aspectos não vividos da psique.

Outros fatores, pouco explorados na discussão clínica no âmbito da psicologia analítica, são de ordem social e cultural. Embora Jung tenha alertado que, no autoconhecimento e na individuação, nunca se deve levar o paciente para além do que ele pode ou quer ir — ou, em outras palavras, cada indivíduo tem o seu próprio equilíbrio entre adaptação e individuação —, a prática clínica, em especial a psicoterapia, está inserida em uma cultura que tem como base o individualismo, a autonomia e a particularização do ser, o que pode conduzir a uma intencionalidade clínica que prioriza a individuação. Entretanto, ao se considerarem as diferentes culturas e grupos sociais e seus distintos padrões de desenvolvimento pessoal e de sociabilidade, não é possível propor uma mesma intencionalidade clínica. Nem todas as pessoas podem se tornar altamente diferenciadas e independentes do seu grupo social e de sua cultura, pois é nesse contexto que encontram as referências para se definirem enquanto sujeitos e estabelecer laços afetivos e de interdependência.

Jung (1981) distingue dois métodos clínicos: o analítico-redutivo, indicado para os conflitos de natureza adaptativa e evolutiva, e o sintético-construtivo, recomendado para as desordens relacionadas à ativação de aspectos do inconsciente coletivo. O primeiro se aplicaria aos estados neuróticos, e o segundo aos estados de natureza psicótica.

Embora a construção do raciocínio clínico se fundamente em um modelo teórico do funcionamento psíquico e da personalidade, o que dá validade às hipóteses dele decorrentes, e o que norteia as intervenções clínicas, é a realidade psíquica e social do paciente. Ela deve ser o

ponto de partida e o ponto de chegada de qualquer ação. Não existem interpretações e formas de intervenção prontas, mas apenas aquelas que são construídas dialeticamente no contexto da relação terapêutica e cujos sentidos reverberam na experiência existencial do paciente.

Em síntese, a partir da perspectiva apresentada, os objetivos da intervenção clínica são: 1. Reestabelecer ou estabilizar o fluxo do movimento compensatório, tornando-o mais consciente, construtivo e criativo; 2. Promover estabilização, estruturação, ampliação ou flexibilização do ego; 3. Viabilizar um processo de reeducação e desenvolvimento psíquico em harmonia com os contextos socioculturais e as etapas de vida do indivíduo.

A cura não é definida como a remissão de sintomas, mas como a capacidade do indivíduo de reconhecer e assimilar o desenvolvimento psíquico em curso ao longo de sua vida. Não é, portanto, um estado a ser alcançado, a ausência de conflitos e sofrimento, ou mesmo a felicidade plena, pois, sendo o amadurecimento psicossocial contínuo, nenhuma adaptação pode ser considerada definitiva.

A cura, do ponto de vista dinâmico e prospectivo proposto por Jung, seria atingir uma configuração fluida e flexível da personalidade por meio do reconhecimento, da normalização e da potencialização do processo autorregulatório. Nesse contexto, a consciência pode se expandir e aumentar sua capacidade de assimilar novos estágios de organização psíquica.

## Referências

- AMMANN, R. *Sandplay: Creative Processes Become Visible*. Chicago: Open Court, 1991.
- BOSNAK, R. *Sonhos de um paciente com aids*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- FIERZ, H. K. *Psiquiatria junguiana*. São Paulo: Paulus, 1997.
- FORDHAM, M. *A criança como indivíduo*. São Paulo: Cultrix, 2001.
- FURTH, G. M. *O mundo secreto dos desenhos: uma abordagem junguiana da cura pela arte*. São Paulo: Paulus, 2004.
- GALLBACH, M. R. *Aprendendo com os sonhos*. São Paulo: Paulus, 2000.

- GROESBECK, C. J. A imagem arquetípica do médico ferido. *Junguiana*, São Paulo, n. 1, p. 72-96, 1983.
- GUGGENBÜL-CRAIG, A. O arquétipo do inválido e os limites da cura. *Junguiana*, São Paulo, n. 1, p. 97-106, 1983.
- \_\_\_\_\_. *O abuso do poder na psicoterapia*. São Paulo: Paulus, 2004.
- HALL, J. A. *Jung e a interpretação dos sonhos*: manual de teoria e prática. São Paulo: Cultrix, 1992.
- JACOBI, J. *Complexo, arquétipo, símbolo na psicologia analítica de C. G. Jung*. São Paulo: Cultrix, 1986.
- JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia*: contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência. Petrópolis: Vozes, 1981.
- \_\_\_\_\_. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- NEUMANN, E. *A criança*. Cultrix: São Paulo, 1991.
- \_\_\_\_\_. *História da origem da consciência*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- PIERI, P. F. *Dicionário junguiano*. São Paulo: Paulus, 2002.
- Salman, S. A psique criativa: as principais contribuições de Jung. In: YOUNG-EISENDRATH, P.; DAWSON, T. *Manual de Cambridge para estudos junguianos*. Porto Alegre: Artmed, 2002. p. 69-83.
- SAMUELS, A. *Jung e os pós-junguianos*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- SANDOR, P. *Técnicas de relaxamento*. São Paulo: Vetor, 1974.
- SANT'ANNA, P. A. *Um estudo dos arquétipos nos sonhos de portadores do HIV*. 271 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.
- SANT'ANNA, P. A. *As imagens no contexto clínico de abordagem junguiana: uma interlocução entre teoria e prática*. 350 f. Tese (Doutorado em Psicologia) — Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- SERINO, S. A. L. *Diagnóstico compreensivo simbólico: uma psicossomática para a prática clínica*. São Paulo: Escuta, 2001.
- SHARP, D. *Ensaio de sobrevivência: anatomia de uma crise de meia-idade*. São Paulo: Cultrix, 1990.
- SILVEIRA, N. da. *Imagens do inconsciente*. Rio de Janeiro: Alhambra, 1982.
- STAUDE, J.-R. *O desenvolvimento adulto de C. G. Jung*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- STEINBERG, W. *Aspectos clínicos da terapia junguiana*. São Paulo: Cultrix, 1992.
- VON FRANZ, M.-L. *Psychotherapy*. Boston, London: Shambhala, 1993.
- WEINRIB, E. L. *Imagens do Self: o processo terapêutico na caixa de areia*. São Paulo: Summus, 1993.
- WHITMONT, E. C. *A busca do símbolo: conceitos básicos de psicologia analítica*. São Paulo: Cultrix, 1990.



---

## Sobre os autores

### **Ana Maria Galrão Rios**

Psicóloga clínica, doutora em psicologia clínica do Núcleo de Estudos Junguianos pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora do Instituto Sedes Sapientiae e do curso de pós-graduação em psicoterapia junguiana da Universidade Paulista.

### **Armando de Oliveira e Silva**

Psicólogo clínico de orientação junguiana. Docente em cursos de pós-graduação em psicologia analítica em instituições no Paraná.

### **Carlos Augusto Serbena**

Professor associado do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e integrante permanente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFPR, no nível de mestrado. Doutor em ciências humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) (2006). Alcançou título de mestre em psicologia e sociedade pela UFSC (1999). Psicólogo formado pela UFPR em 1994 e engenheiro eletricitista pela mesma universidade em 1989. Participa do grupo de trabalho Epistemologia da Psicologia Analítica e Interfaces, da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia.

### **Ceres Alves de Araujo**

Psicóloga clínica. Doutora em distúrbios da comunicação humana pela Universidade Federal de São Paulo, analista pela Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, membro da Academia Paulista de Psicologia — cadeira 39 — e professora-pesquisadora do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

## **Laura Villares de Freitas**

Psicóloga e analista junguiana. Professora no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, orientadora no curso de pós-graduação em psicologia escolar e do desenvolvimento humano, coordenadora do Laboratório de Estudos da Personalidade, membro analista da International Association for Analytical Psychology e da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, psicoterapeuta, supervisora clínica e coordenadora de grupos vivenciais.

## **Maria do Desterro de Figueiredo**

Possui graduação em psicologia pela Universidade Estadual de Maringá. Especialista em transtornos alimentares e obesidade (Universidade de São Paulo). Mestre em medicina interna pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), com ênfase nos aspectos psicológicos do tratamento clínico da obesidade. Doutoranda em medicina interna (UFPR), com ênfase no perfil psicológico e na compreensão simbólica do processo pós-bariátrico. Atuou por sete anos como pesquisadora clínica no Serviço de Endocrinologia e Metabologia do Hospital de Clínicas da UFPR (HC-UFPR) e foi psicóloga voluntária no Atendimento Multidisciplinar do Obeso Cirúrgico (Amoc) da Unidade de Cirurgia Bariátrica do HC-UFPR. Atualmente é professora e supervisora de estágio profissionalizante em psicologia analítica no curso de psicologia do Centro Universitário Franciscano do Paraná (FAE). Coordenadora do Laboratório de Pesquisa em Transtornos Alimentares, Saúde Mental e Obesidade (Latos) e do Grupo de Apoio Psicológico a Obesos (Gapo), vinculados ao curso de psicologia da FAE. Tem experiência nas áreas de psicologia, especialmente em tratamento, avaliação e prevenção psicológica, atuando nos seguintes temas: saúde mental, psicoterapia analítica, psicologia hospitalar/saúde, clínica dos transtornos alimentares e da obesidade.

## **Maribel Pelaez Dóro**

Doutora em ciências da saúde pelo Departamento de Medicina do complexo Hospital de Clínicas da Universidade Federal do Paraná (HC-UFPR). Mestre em psicologia da infância e adolescência pelo Departamento de Psicologia da UFPR. Especialista em: a) psicologia analítica; b) psicologia

hospitalar; c) psicologia clínica; d) psico-oncologia; e e) filosofia da educação. Coordenadora do Programa da Psicologia do STMO e da Onco-Hematologia. Psicóloga preceptora e tutora de psicologia do Programa Residência Multiprofissional (Primah), na área de onco-hematologia do complexo HC-UFPR. Com várias publicações e pesquisas clínicas, é pesquisadora da seguinte linha: qualidade de vida em relação a saúde.

### **Michelle Suzana de Almeida Gabani**

Mestre em psicologia clínica pela Universidade Federal do Paraná (2016). Possui pós-graduação em psicologia transpessoal pelas Faculdades Integradas Espírita (2013), é bacharel em psicologia pela Universidade Tuiuti do Paraná (2009) e psicóloga pela mesma universidade (2010). Possui também graduação em direito pela Faculdade de Direito de Curitiba (2001). Trabalhou como advogada inscrita na Ordem dos Advogados do Brasil/Paraná entre os anos de 2002 e 2010, quando passou a dedicar-se exclusivamente à área da psicologia. Atua como servidora pública lotada na Secretaria da Assistência Social da Prefeitura Municipal de Paranaguá desde fevereiro de 2016, no cargo efetivo de psicóloga (especialista em saúde). Trabalha também como psicóloga clínica em Curitiba, com ênfase em psicologia analítica e transpessoal.

### **Natalia Farias Baleroni Schwartz**

Possui graduação em psicologia pela Universidade Federal do Paraná (2013) e graduação em musicoterapia pela Faculdade de Artes do Paraná (2010). Especialista em terapia analítico-comportamental pela Universidade de Fortaleza.

### **Pauline de Mello Martines Simão**

Psicóloga pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP) (2012). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano do IP-USP (2017), com bolsa do Centro Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). No trabalho clínico, atende crianças, adolescentes e adultos e realiza grupos terapêuticos. Atualmente é psicóloga no CREAS de Hortolândia, em São Paulo.

## **Paulo Afranio Sant’Anna**

Possui graduação em psicologia pela Universidade Braz Cubas (1990), mestrado (1996) e doutorado (2001) em psicologia pela Universidade de São Paulo, pós-doutorado no Centro Internacional de Estudos em Representações Sociais e Subjetividade da Fundação Carlos Chagas (CIERS-FCC) (2017). Atuou como psicoterapeuta e supervisor clínico, professor e pesquisador no curso de psicologia do Centro de Ciências Biológicas e da Saúde da Universidade Presbiteriana Mackenzie (1997-2009). Tem experiência na área de psicologia clínica, educação, gestão acadêmica, editoração e pesquisa em modalidades de intervenção psicológica. Os focos de interesse atuais são: representações sociais, educação, prevenção e promoção da saúde, desenvolvimento humano, violência contra crianças e adolescentes, educação do campo, formação de professores e de profissionais da saúde. É professor associado da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM). Nessa instituição de ensino, foi coordenador *pro tempore* do bacharelado em humanidades, diretor do Instituto de Humanidades, coordenador de licenciatura em educação do campo (Procampo-UFVJM), coordenador institucional do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência para a Diversidade (Pibid-Diversidade) e atualmente faz parte do corpo docente permanente de licenciatura em educação do campo, do Programa de Mestrado Profissional em Ensino em Saúde e do Programa de Mestrado em Estudos Rurais. É avaliador institucional e de curso do Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior (Sinaes). É ainda pesquisador associado de grupo de pesquisa do Centro de Estudos em Representações Sociais e Subjetividade — Educação (CIERS-ed.-FCC).

## **Rafael Justino da Silva**

Psicólogo clínico. Graduado em psicologia pela Universidade Estadual Paulista e mestre em psicologia, na linha psicologia clínica, pela Universidade Federal do Paraná. Pesquisa fenômenos e processos psicológicos na interação com tecnologias digitais sob o referencial da psicologia analítica.

## **Rafael Senra Coelho**

Atua como professor adjunto de literatura da Universidade Federal do Amapá. Tem pós-doutorado pela Universidade Federal de Viçosa, doutorado em letras pela Universidade Federal de Juiz de Fora e mestrado e graduação em letras pela Universidade Federal de São João del-Rei. É escritor, autor de quadrinhos, compositor de música popular e trilha sonora para cinema. Já publicou o livro *Dois lados da mesma viagem* (2013), prefaciado por Fernando Brant. Publicou também uma *graphic novel* chamada *Balada sideral* (2014) e um livro de crônicas e contos intitulado *Olhar de bicicleta* (2017). Também em 2017 gravou o disco *Canções de São Patrício*, com versões em português para músicas celtas dos séculos XVIII e XIX.

## **Rafael Tassi**

É doutor em sociologia pela Universidad Complutense de Madrid; vice-coordenador do Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Comunicação e Linguagens da Universidade Tuiuti do Paraná; e professor adjunto da Universidade Estadual do Paraná, no campus Curitiba II (sociologia da arte, estudos culturais, antropologia audiovisual). É ainda líder do grupo de pesquisa (cadastrado no CNPq) Desdobramentos Simbólicos do Espaço Urbano nas Narrativas Audiovisuais (Grudes). Seus estudos abrangem a área das mediações culturais, estudos diaspóricos, identidades emergentes, sociologia dos processos migratórios, fotografia e memória, cinema etc. Desenvolve pesquisas, na atualidade, sobre o campo da arte e a estetização da experiência traumática, sobre a questão das políticas de representação da memória no cinema documental e teorias dos cineastas.

## **Rosana Bento Radominski**

Com graduação em medicina pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), especialização em medicina do esporte pela Universidade Federal de São Paulo, mestrado em medicina interna (UFPR) e doutorado em endocrinologia e metabologia pela Universidade de São Paulo, é colaboradora do Serviço de Endocrinologia e Metabologia (SEMPR) da UFPR, responsável pelo ambulatório de obesidade infanto-juvenil do Hospital de Clínicas da UFPR

na Unidade de Endocrinologia Pediátrica (UEP), membro dos cursos de pós-graduação em medicina interna e de segurança alimentar do Departamento de Nutrição (UFPR) e professora do Departamento de Nutrição. Tem experiência nas áreas de endocrinologia, metabologia, nutrição e atividade física, com ênfase em obesidade e síndrome metabólica de adultos e crianças, com linhas de pesquisa nos seguintes temas: obesidade e síndrome metabólica no adulto e na infância, tratamento clínico e acompanhamento pós-cirúrgico, atividade física, avaliação nutricional e metabólica, e composição corporal, temas nos quais atua como orientadora de especialização, mestrado e doutorado. Foi presidente da Associação para o Estudo da Obesidade e Síndrome Metabólica (Abeso) (2010-2012), presidente do Departamento de Obesidade da Sociedade Brasileira de Endocrinologia e Metabologia (SBEM) (2011-2012) e membro do comitê de combate à obesidade, da Associação Médica Brasileira (2011-2012). É atualmente membro do Departamento de Obesidade da SBEM.

### **Teresinha V. Zimbrão da Silva**

Possui doutorado em literatura por Newcastle University, especialização em psicologia junguiana pelo Centro Universitário IBMR e pós-doutorado (com a pesquisa: Literatura, psicologia e espiritualidade) em ciência da religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora e em psicologia na Universidade Federal de São João del-Rei. Tornou-se professora titular da Universidade Federal de Juiz de Fora em 2015, onde trabalha desde 1997, atuando na graduação e na pós-graduação em letras (mestrado e doutorado). Tem experiência na área dos estudos literários, principalmente nos seguintes temas: apropriações literárias, identidade cultural, transdisciplinaridade, literatura e psicologia junguiana, literatura e espiritualidade.





---

Livro disponibilizado no site da Editora UFPR em dezembro de 2020.

---

A psicologia analítica (PA) é uma das principais abordagens em psicoterapia no Brasil. Os analistas junguianos e os profissionais dessa abordagem produzem uma consistente e profícua reflexão sobre a clínica, a cultura e a sociedade que se manifesta em livros e revistas. Nos últimos anos houve um grande incremento da presença da PA na academia, e este livro visa fomentar o estudo e o diálogo no campo junguiano entre os seus diversos atores. Nesse sentido, os textos analisam e desdobram a teoria junguiana em diversos contextos, expondo novos desenvolvimentos, relatos de pesquisa e observações sobre temas contemporâneos.

Os capítulos mostram a interdisciplinaridade constitutiva do campo, ressaltam vínculos entre a teoria e a prática clínica, abordam os grupos e o trabalho com sonhos. Apresentam o desdobramento atual da teoria junguiana ao investigar temas tais como imagens, os tipos psicológicos, o feminino e seus novos contextos de atuação, os complexos, os arquétipos no mundo de hoje, entre outros.

A alma e a psique possuem as mesmas questões fundamentais e arquetípicas. Entretanto, as narrativas pelas quais constituímos sentido e respondemos a essas questões não são exatamente as mesmas do passado. Isso implica afirmar que a psique é dinâmica, desdobrou-se no tempo, no espaço, na cultura e nas histórias pessoais. Pensar o mundo presente não é simplesmente atualizar Jung ou a psicologia analítica, mas desdobrá-la, colocá-la em movimento. É o que pretende esta obra, que se coloca a todos os interessados nas reverberações do pensamento junguiano em direção a uma psicologia complexa, que procura a compreensão do humano, de seu mundo simbólico e de sua integralidade.

série  
**PESQUISA**

e-ISBN 978-65-87448-15-2