



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA (PPGPSI)

Marcelo Fiorillo Bogado

A ARIDEZ SIMBÓLICA

Rio de janeiro

2019



Marcelo Fiorillo Bogado

A ARIDEZ SIMBÓLICA

Dissertação de conclusão de curso, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Nilton Sousa da Silva.

Rio de Janeiro

2019

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo autor

B674a Bogado, Marcelo Fiorillo, 1961-
A aridez simbólica / Marcelo Fiorillo Bogado. -
Niterói, 2020.
102 f.

Orientador: Nilton Souza Silva.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
Psicologia da UFRRJ, 2020.

1. Psicologia Analítica. 2. Função Transcendente. I.
Silva, Nilton Souza, 1957-, orient. II Universidade
Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós
Graduação em Psicologia da UFRRJ III. Título.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal
de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

MARCELO FIORILLO BOGADO

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Psicologia**, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia, área de Concentração: Processos Psicossociais e Coletivos.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 16/01/2020

Documento assinado digitalmente
 **NILTON SOUSA DA SILVA**
Data: 22/09/2025 15:02:42-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Nilton Sousa da Silva – PPGPSI/UFRRJ
Orientador

Documento assinado digitalmente
 **MARIA CLAUDIA DA SILVA VATER DA COSTA FIORI**
Data: 24/09/2025 00:58:51-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Profª. Drª. Maria Claudia da Silva Vater da Costa Fiori
Banca Externa

Documento assinado digitalmente
 **VALERIA MARQUES DE OLIVEIRA**
Data: 22/09/2025 22:41:49-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Profª. Drª. Valeria Marques de Oliveira
Banca Interna

AGRADECIMENTO

O presente trabalho não teria sido elaborado sem a participação de todo o corpo de professores envolvidos com o Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI/ UFRRJ), a quem dedico meus agradecimentos. Estendo também os agradecimentos aos profissionais de apoio que, com espírito público e competência, tornam possível o trabalho acadêmico de ensino e pesquisa da UFRRJ. Dentre estes, um agradecimento especial é devido à sra. Márcia Surcin. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, uma Instituição de Pesquisa que honra o Brasil. This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

A dissertação pretende analisar a pertinência de uma leitura simbólica dos processos de adoecimento psíquicos observados na pós-modernidade, tendo como pano de fundo o aumento da prevalência dos transtornos mentais na atualidade. Também almeja investigar as relações entre os processos sociais de produção simbólica e o adoecimento psíquico, não só na esfera individual, como também no âmbito coletivo. Pois verifica-se que muitos dos fatores elencados nos transtornos mentais possuem uma clara determinação social, a saber, o crescente processo dessimbolização ocasionada pelo modelo econômico neoliberal. A psiquiatria como constructo histórico vem adotando um claro viés positivista, pautada pelas neurociências e possuindo como pedra angular a indústria farmacêutica. Está se tornando obsoleto o modelo da psiquiatria dinâmica que leva em conta a existência das instâncias do inconsciente e, portando, se abre para uma abordagem hermenêutica dos processos mentais. Carl Gustav Jung foi pioneiro em empregar o método hermenêutico na clínica psiquiátrica. Para isso, desenvolveu o conceito de função transcendente. A função transcendente remete a um campo de operações psíquicas que, mediante o concurso dos símbolos, transformam a energia do inconsciente em imagem arquetípica, estabelecendo, pela via simbólica de um intercâmbio eficaz (natural) entre a consciência e a instância inconsciente, um fluxo energético fundamental para a manutenção da homeostase psíquica. Carl Gustav Jung, ao longo de sua obra, sublinhou de modo enfático os agravos causados à psique quando falha a função simbólica transcendente. No quarto capítulo, aborda-se a figura da entidade afro-brasileira Exu, devido ao seu parentesco arquetípico com a figura do deus grego Hermes, de onde derivou a palavra hermenêutica. Finalmente, ilustro com dois casos clínicos o emprego do constructo junguiano na clínica psiquiátrica.

PALAVRAS-CHAVE: Simbolismo; Função Transcendente; Psicologia Analítica; Psiquiatria.

ABSTRACT

This paper aims to examine the relevance of the modern psychic illness's symbol analysis whereas their prevalence is increasing. Many of the mental disorders aspects have a strong social determination, that is, the neoliberal economic model has been causing a growing de-symbolization process. While a historic construct, the psychiatry has adopted the neuroscience positivist approach and its keystone is the pharmaceutical industry. The dynamic psychiatry model guided by the reality of the unconscious is becoming obsolete. The dynamic model enables the hermeneutical approach of the mental process, and Carl Gustav Jung was a pioneer in the use of the psychoanalytical hermeneutic method in the psychiatric clinic. To achieve this he has developed the concept of transcendent function. The transcendent function is a psychic process in which by the use of symbols, the unconscious energy is transformed in an archetypal image, creating by the way of the symbols an efficient (natural) interchange between the conscious and the unconscious. This energetic flux is fundamental to the psychic homeostasis maintenance. The Jungian works have emphasized the psychic damages that can occur when the symbolic transcendent function fails. On the fourth chapter, the afro-brazilian deity Exu is presented because there is an archetypal kinship between him and the greek deity Hermes, from where the word hermeneutic comes. Finally, two clinic cases are presented to exemplify the use of the jungian construct in the psychiatric clinic.

KEY WORDS: Symbolism; Transcendent Function; Analytical Psychology; Psychiatry

SUMÁRIO

Introdução: A aridez simbólica.....	5
1. Percurso da psiquiatria como saber médico: Modelo de subjetividade burguesa e a psicologia científica do século.....	11
2. Contribuição de Jung para a constituição da psiquiatria dinâmica	22
2.1 Jung e os fenômenos mediúnicos	47
3. Função transcendente e a divindade Exú	51
4. Clínica da pós-modernidade.....	78
4.1 O paradigma psiquiátrico na pós-modernidade	80
4.2 A patologização social	83
5. Casos clínicos.....	86
5.1 O Caso Roberto.....	85
5.2 Caso Índio Guarany	90
Conclusão	94
Referências bibliográficas	100

INTRODUÇÃO: A ARIDEZ SIMBÓLICA

O aumento da incidência das síndromes depressivas na contemporaneidade encontra-se na ordem do dia das preocupações seja do mundo científico especializado, seja do cotidiano da população. Sua amplitude é de tal magnitude, que ela é tematizada até mesmo na grande mídia, na forma de romances, filmes e novelas de televisão. Esta incidência se dá ao lado de outras síndromes igualmente graves em suas conseqüências para a saúde humana: a drogadição, os distúrbios do sono, as diversas modalidades de distúrbios alimentares, as síndromes do pânico etc., exigindo do psiquiatra um olhar abrangente e interdisciplinar capaz de abarcar campos do conhecimento que vão além dos limites hoje constituídos da mera clínica médica. A organização Pan Americana de Saúde - OPAS -, em seu último boletim publicado em abril de 2018, mostra um aumento progressivo na incidência dos transtornos mentais no mundo ocidental. De acordo com ela:

A carga dos transtornos mentais continua crescendo, com impactos significativos sobre a saúde e as principais conseqüências sociais, de direitos humanos e econômicos em todos os países do mundo. (FOLHA INFORMATIVA, 2018, p. 1)

Esse aumento a que se refere a OPAS é detectável não somente no exterior. Apesar das pesquisas referentes à saúde mental na rede de atenção básica do nosso país ainda serem escassas, observamos que a sua prevalência vem aumentando, conforme estudo publicado na Revista Cadernos de Saúde Pública (2014). Nos Estados Unidos, autores como Robert Whitaker¹ vêm denunciando a medicalização da sociedade americana, que ocorre em paralelo ao número crescente de pessoas diagnosticadas como sendo portadoras de um transtorno mental. Os gastos do governo americano referentes à invalidez no trabalho, ocasionados pelo adoecimento psíquico, só tendem a aumentar.

Em 1955, um em cada 468 norte-americanos era hospitalizado por doença mental. Em 1987, havia 1,25 milhão de pessoas recebendo pensões da SSI (Supplemental Security Income) ou do (SSDI Social Security Disability Insurance) por invalidez decorrente de doença mental, ou um em cada 184 norte- americanos. (WHITAKER, 2017, p.24)

¹ Robert Whitaker, jornalista norte americano, finalista do Prêmio Pulitzer de serviço público, premiado pela Associação de Jornalistas e editores de Imprensa Investigativa. Esteve em 2019 no Brasil a convite da FIOCRUZ onde proferiu palestras sobre a medicalização da sociedade.

Diante desse quadro, uma pergunta se impõe: haveria uma causa comum à emergência de todas essas patologias, uma determinação psicossocial que justifique e dê inteligibilidade a esses diversos transtornos? Acreditamos que sim, e este trabalho tratará de defender o argumento segundo o qual há de fato um empobrecimento da função simbólica que está referida nas relações sociais, processo esse caracterizado por uma perda da capacidade da *psique* de operar dialeticamente uma síntese entre duas instâncias: o ego e o inconsciente. Trata-se de um colapso daquilo que Jung chamou de função transcendente, uma faculdade humana fundamental para a homeostase psíquica. Com efeito, para Jung:

A experiência no campo da Psicologia Analítica nos tem mostrado abundantemente que o consciente e o inconsciente raramente estão de acordo no que se refere a seus conteúdos e tendências. Esta falta de paralelismo, como nos ensina a experiência, não é meramente acidental ou sem propósito, mas se deve ao fato de que o inconsciente se comporta de maneira compensatória ou complementar em relação à consciência. Podemos inverter a formulação e dizer que a consciência se comporta de maneira compensatória com relação ao inconsciente [...] Em seu conjunto, dou ao processo que acabo de descrever o nome de Função Transcendente. Mas, neste caso, não entendo como função, uma função fundamental, mas o fato de que, em virtude dessa função, opera-se o trânsito entre uma e outra disposição. A matéria-prima trabalha pela tese e antítese que em seu processo de conformação realiza a conjugação dos contrários é o símbolo vivo. (JUNG, 1991, p. 69)

Os dois fragmentos acima deixam entrever uma idéia recorrente da teoria junguiana: a separação *a priori* entre as duas instâncias fundadoras da *psique* humana, o consciente e o inconsciente, e a necessidade de pôr em acorde essas duas instâncias a partir de um processo de simbolização. Para a psicologia analítica, as patologias emergem de uma tendência do indivíduo em permanecer em um dos dois polos que acionam o sistema dinâmico da *psique*, seja na forma de uma absolutização do ego, seja na forma de um predomínio do inconsciente na vida do indivíduo. A clínica interviria a partir da necessidade de "suprimir a separação vigente entre a consciência e o inconsciente".

Nossa vida civilizada exige uma atividade concentrada e dirigida da consciência, acarretando, deste modo, o risco de um considerável distanciamento do inconsciente. Quanto mais capazes formos de nos afastar do inconsciente por um funcionamento dirigido, tanto maior é a possibilidade de surgir uma forte contraposição, a qual, quando irrompe, pode ter consequências desagradáveis. (*idem*, 1991, p. 71)

Nesse sentido, Jung nos chama a atenção para o perigo de nos afastarmos das nossas bases instintivas:

A tendência do inconsciente e a da consciência são os dois fatores que formam a função transcendente. É chamada transcendente, porque torna possível organicamente a passagem de uma atitude para a outra, sem percepções que estão presentes pelo menos potencialmente no paciente, e que por isto é possível torná-las conscientes. Se o médico nada sabe destas potencialidades ele não pode ajudar o paciente a desenvolvê-las, a não ser que o médico e o paciente dediquem conjuntamente um verdadeiro estudo a este problema, o que em geral está fora de questão. (*ibidem*, p. 74)

Jung se dedicou a estudar os símbolos mediante os quais a função transcendente desempenha seu papel. Trata-se de símbolos imagéticos que servem de trânsito entre os dois polos da vida psíquica; um dinamismo dialético, como diz ele, entre a tese e a antítese, "uma base intermediária em que os contrastes podem se conjugar" (*ibidem*, 1987, p. 549). Esses conceitos adquirem inteligibilidade quando apreendidos na obra junguiana a partir de seus estudos da mitologia. A imagem do *trickster*, estudada pelo psiquiatra suíço no livro *Os arquétipos e o inconsciente coletivo* (2000), é emblemática dessa relação entre opostos. O personagem detém uma qualidade paradoxal presente também em outras figuras mitológicas estudadas, como a figura alquímica de Mercúrio,

com sua tendência às travessuras astutas, em parte divertidas, em parte malignas (veneno!), sua mutabilidade, sua dupla natureza animal-divino, sua vulnerabilidade a todo tipo de tortura, sua proximidade da figura de um salvador. (*ibidem*, p.251)

No Brasil, o personagem mercurial é sugerido pela figura de Exu, entidade evocada no início dos rituais religiosos, capaz de promover o intercâmbio entre o espaço sagrado e o profano. Ou na figura do Curupira, protetor das matas, o personagem que inverte o senso de direção de quem o persegue por ter os pés voltados para trás.

Resta refletir sobre o fenômeno relacionado à falha do processo que incide sobre a produção e a circulação dos símbolos no mundo atual nos termos da *pregnância simbólica* de Ernst Cassirer. Sabemos que essa falha aparece na economia simbólica a que é submetido o sagrado na sociedade pós-moderna; no exercício da prática médica, com a quase eliminação dos valores hipocráticos; no esvaziamento do papel simbólico do idoso quando comparado com o papel político assumido por ele nos antigos Conselhos dos Anciões; na territorialização excessiva do agronegócio e na conseqüente

desterritorialização de comunidades inteiras de camponeses, que se vêem expropriados

de seus mitos agrários, nas novas formas de trabalho relacionadas a um não pertencimento territorial - como os operadores do *call center* ou os operadores da bolsa de valores -; na diluição do indivíduo numa rede que o ultrapassa e o condiciona desde fora, a exemplo das linhas de montagem industriais etc. Na perda, em suma, da função simbólica acarretada pelas novas formas assumidas pelo trabalho a partir da flexibilização dos fluxos do capital. Entretanto, em que consiste exatamente essa falha? Por que certos processos levam à plenitude da vida psíquica e à riqueza da vida simbólica, tal como descritas por Jung ao longo de sua obra, enquanto outros levam ao sentimento generalizado de um vazio existencial hoje testemunhado pelo homem contemporâneo? E como a psiquiatria se insere neste debate?

Do nosso ponto de vista, a psiquiatria, na sua vertente hoje hegemônica, não tem conseguido dar uma resposta adequada ao aumento da incidência das síndromes depressivas, e isso por conta da adoção, por parte dela, de um paradigma que a afasta ainda mais da psiquiatria dinâmica, isto é, daquela que reconhece a existência do inconsciente. Marcada desde os seus primórdios pela incapacidade em adequar-se ao modelo positivista médico, a psiquiatria passa atualmente por uma tentativa de afirmação desse quadro, com a racionalização dos procedimentos da clínica através do uso cada vez maior de exames laboratoriais, diagnósticos feitos através de imagens, tais como ressonância magnética, tomografia etc. Esse conjunto de ações semiológicas e/ou terapêuticas vem sendo denominado Medicina Baseada em Evidências, definida, pelo manual do Programa de Atualização em Psiquiatria (PROPSIQ), nos termos seguintes:

A prática da medicina baseada em evidência busca integrar a experiência clínica individual com as melhores evidências clínicas disponíveis oriundas de pesquisas sistematizadas (de acurácia e precisão de testes diagnósticos, de marcadores prognósticos, de eficácia e segurança terapêutica e de sistemas preventivos e de reabilitação). (NARDI., 2016, p. 9)

Refém de uma visão que não rompe com os perigos de uma absolutização do ego, a psiquiatria baseada em evidência falha em promover a unidade do indivíduo, podendo-se mesmo afirmar que ela não é mais do que um subproduto da escassez simbólica vigente.

Como observado na clínica, quando o vivido perde suas condições de

possibilidade de ser simbolizado, ele retorna como um "real" devastador. Esse real se apresenta e se encobre simultaneamente na forma de um sintoma. Assim sendo, os transtornos mentais aludidos (a drogadição, a síndrome do pânico, a depressão) seriam tentativas - fadadas de antemão ao fracasso - de um processo de simbolização feito pelo paciente. Da mesma forma, pode-se entender a intolerância prevalecente no mundo atual, causa de tanto mal-estar social, como aquilo que advém da impossibilidade da cultura contemporânea de colocar em relação os opostos. Tal como preconizado por Jung, deveria haver um espaço de teatralização, de compreensão e de negociação de valores éticos, como o bem e o mal.

Com vista a refletir sobre as possibilidades da contribuição da psiquiatria junguiana para a superação dos dilemas da contemporaneidade, este trabalho tratou de delimitar as bases teóricas da obra de Jung ressaltando a eficácia do seu método hermenêutico na elucidação dos processos psíquicos. O ponto de partida deste trabalho é a história da psiquiatria. Procurou-se aqui evidenciar a gênese de dois modelos que se desenvolveram em paralelo: uma psiquiatria que, caudatária do movimento romântico, buscava compreender a relação dinâmica entre consciente e inconsciente – a psiquiatria dinâmica, na qual Jung teve uma importância capital – e outra que se firmava em pressupostos experimentais da ciência positivista – a psiquiatria organicista, matriz da atual psiquiatria baseada em evidência. Na seqüência, analisaremos a pertinência de uma abordagem simbólica do sofrimento psíquico. Para isso, levaremos em consideração a complexa dinâmica existente entre o Ego e as instancias inconscientes. Partimos do pressuposto de que a relação do homem com a realidade se efetiva através dos símbolos², porém, cada vez mais notamos na atualidade que as relações sociais se estabelecem privilegiando o signo³. A perda da pregnância simbólica contemporânea, esta diretamente relacionada ao projeto de uma sociedade cada vez mais pautada pelas trocas

² O que chamamos de símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós. (Jung, Apud Cardoso, 1993, p. 35).

³ Quando o signo apresenta as qualidades do objeto, através, por exemplo de um desenho, retrato ou fotografia, é um ícone – algo que se dá à contemplação. Quando por convenção ou não, o signo indica algo e é por ele afetado ainda que presente ou não, é um índice: poça d'água na rua indicando que choveu ; o sinal de trânsito que pelas cores detém ou permite o fluxo de pedestres e veículos. (Cardoso, 1993, pg. 35)

de mercado em detrimento do movimento de interiorização do ser.

O problema aí é o impedimento do contato humano com sua esfera psíquica mais profunda. A partir disso, investigaremos os mecanismos pelos quais na teoria junguiana o símbolo extrai sua eficácia na homeostase psíquica. Trata-se, em outras palavras, de perceber como o símbolo se torna terapêutico e a pertinência da teoria do símbolo de Jung ao abordar os desafios postos pelo quadro epidemiológico relacionado à emergência dos transtornos mentais prevalentes.

1. O PERCURSO DA PSIQUIATRIA COMO SABER MÉDICO, O MODELO DE SUBJETIVIDADE BURGUESA E A PSICOLOGIA CIENTÍFICA NO SÉCULO XIX

O conceito de loucura é relativamente recente na história do ocidente. No entanto, o sofrimento psíquico e suas manifestações podem ser observados desde a antiguidade clássica. Se observarmos os textos dos autores trágicos gregos, iremos encontrar em muitos dos personagens uma série de comportamentos que hoje seriam vistos como patológicos. Na época, esses não possuíam tal conotação, pois a loucura, como a entendemos hoje, somente veio a tona com o advento do alienismo no século dezoito.

A concepção da loucura como um estado ou processo unitário, mais ou menos duradouro ou complexo, envolvendo disfunções orgânicas e afetivas, é relativamente recente na história do pensamento. (PESSOTTI, 1994, p. 19)

A loucura na antiguidade clássica permaneceu referida à religião, o que explica o fato de grande parte dos relatos que nos chegaram do passado ser encontrado nos textos trágicos, pois o teatro grego possui origem religiosa originalmente referida aos antigos cultos orgásticos em homenagem a Dioniso. Podemos compreender o caráter trágico do comportamento expresso pelos heróis gregos se atentarmos para a definição de tragédia como sendo aquilo que é determinado pela *Atè*, ou seja, pelo destino como imposição divina.

Há algumas distinções importantes a fazer quando se alude a um conceito de loucura. Se formulado no conceito da ciência, ele será diverso do que brota, por exemplo, no campo das ideias morais ou religiosas ou, ainda, no âmbito da poesia. Na poesia épica de Homero ou nos textos da tragédia Grega, por exemplo, a loucura é apresentada, comentada e até explicada por diversos personagens, embora provavelmente nem Homero nem os trágicos estivessem interessados em expor ou formular um conceito de loucura. (*idem*, p. 8)

O caráter desviante do louco ateu-se à esfera religiosa durante toda a Idade Média. Somente no final da renascença, com o advento do Iluminismo, foi que a desrazão passa a ser vista como um desvio de conduta passível de ser corrigido mediante um olhar clínico especializado. Vemos entrar em cena, no final do século dezoito, a figura do alienista. Dentre esses, destaca-se a figura de Phillippe Pinel, médico francês que teve sua formação profissional marcada pelo ideário da revolução francesa. Quando esteve à frente

do *Hospice de Bicêtre* como diretor, libertou os loucos dos grilhões que os prendiam nos porões da instituição. Esse ato é considerado por muitos como o gesto fundante da moderna psiquiatria. Pinel foi um dos primeiros alienistas a preconizar a existência de um hospital especializado para o tratamento da loucura. A própria arquitetura desse local devia se ajustar ao projeto de uma terapia moral. Nessa época, foi criado o panóptico, uma estrutura de onde os médicos e os enfermeiros poderiam vigiar diuturnamente os pacientes para um melhor controle e possível correção dos comportamentos tidos como desviantes

A psiquiatria, na sua primeira versão de medicina mental, ou alienismo, despontou como a vanguarda da medicina moderna, ao pretender dominar, sob um único método - o empírico-analítico - toda a extensão possível do sofrimento humano, abarcando, de uma só tacada, o físico e o psíquico, o individual e o coletivo. Dessa forma, a psiquiatria não se apresentava propriamente como uma especialidade médica, pelo menos da forma como a entendemos hoje, mas como uma ampliação brutal da medicina clássica, anexando os domínios do psíquico e do social aos conhecimentos e práticas médicas então existentes. (RAMOS, 2009. p. 95)

No final do sec. XVIII romantismo filosófico alemão põe em cena uma nova forma de percepção de si e da realidade circundante. Segundo Hallemberger quase tudo o que foi pensado pela psicologia profunda, já tinha sido esboçado pela escola idealista romântica alemã. Na concepção romântica, o ser humano não tem como ideário a razão soberana, mas se vê atravessado por contradições. A alma humana não é tida como o produto de uma razão unilateral. Pelo contrário, encontra-se, agora, frente a pulsões opostas em conflito, tornando necessário lidar com esses opostos dilacerantes. Como reação ao racionalismo, a filosofia romântica vai privilegiar o irracionalismo, a intuição e o sentimento como fontes de verdades subjetivas.

A tentativa de reconciliação entre os opostos moveu seus estudos e sua pesquisa. O racionalismo empírico *versus* o romantismo introspectivo, talvez tenha sido a primeira diáde trabalhada e elaborada por ele na constituição da sua teoria. Através do método experimental, que representava o cânone científico de sua época, Jung investiga e comprova a realidade do inconsciente. (PENNA, 2013, p. 54)

Essa cosmovisão surge paralelamente à consolidação do estado burguês no final do século XVIII. A revolução industrial não só alterou a relação do homem europeu com

seu espaço circundante, como também sua relação com o tempo, quando veiculou sua força de trabalho ao processo de produção capitalista. O mundo rural foi sendo paulatinamente esvaziado em contraste com o crescimento das cidades, que cada vez mais vão se afirmando como centros nevrálgicos do poder econômico e político.

Tendo como premissa filosófica o ideário romântico alemão, iniciou-se uma nova forma de relação entre o indivíduo e a sociedade, através da qual aquele é pensado como uma unidade singular, forma que não existia de modo tão contundente em outros períodos históricos⁴. Esse processo de interiorização se verifica em dois sentidos. Em um determinado aspecto, é elaborada a personalidade através de um processo de interioridade. Em outro, o lar burguês passa a ser concebido como o lugar nobre onde essa subjetivação se processa.

A nova forma de territorialização conforma um novo tipo de cidadão urbano, afastado do campo onde anteriormente seus antepassados viveram e mantiveram forte relação com o espaço social. O processo de urbanização engendrou a criação de uma nova classe social estritamente ligada à concepção capitalista burguesa do mundo: a classe média. A nova geração que habita o espaço urbano é atravessada por um sentimento de anomia social em meio à qual os indivíduos não controlam mais o tempo de sua própria vida, passando esse a ser regulado pelo tempo da produção capitalista industrial. Aliado do controle do tempo e do seu território de origem, o cidadão burguês privilegia o refúgio na intimidade do seu lar.

Uma nova forma de subjetivação, pautado por um progressivo processo de individualização, vai sendo aos poucos construída como forma de protegê-lo da insegurança e da anomia vivida nas grandes cidades. Essa nova configuração é decorrente de uma lógica voltada à produção da vida e da segurança dos indivíduos.

Durante o século XIX, o núcleo familiar se revelou o centro de um refúgio idealizado, com valor mais elevado que o mundo público. O domínio público era compreendido e experienciado como oposto ao domínio privado, estando

⁴Na idade média, o servo pertencia a uma gleba feudal, assim como, na antiguidade grega, o pertencimento à pólis era fundamental para a sobrevivência do indivíduo, sendo considerado o maior castigo infringido pelo tribunal de Atenas o banimento da pólis. Esse foi o motivo pelo qual Édipo foi punido com o banimento, e não com a pena de morte.

em conflito com os modos de interação social tal como a família o encarnava. O refúgio na personalidade e na intimidade se mostrava não somente com a preocupação com as emoções particulares, mas na avaliação da ação política compreendida a partir da personalidade de quem a realizava. (ZORZANELLI & ORTEGA, 2001, p. 31)

O núcleo familiar assume diante da sociedade o mesmo caráter de unidade singular que o indivíduo perante a família. O ideal burguês de família que veio a ser constituído pela sociedade pós-industrial é monogâmico, pautado por valores religiosos extremamente rígidos. Essa configuração familiar passa a ser considerada como a célula *mater* da sociedade. O sujeito pensado como unidade singular torna-se a condição para a construção de uma subjetividade, possibilitando-se uma reflexividade do sujeito sobre sua pessoa.

O ideal do homem preconizado pela sociedade industrial consistia em um indivíduo contido emocionalmente, vivendo sob um rigor moral que devia incidir diretamente sobre as relações afetivas. Não só entre membros da família, mas, para além dela, envolvendo todo o espaço público. Ao estudar o puritanismo inglês, por exemplo, Miranda aponta as linhas gerais do ideário burguês, fundado no controle e no domínio das paixões.

O autocontrole, a sobriedade, a busca incessante de metas espirituais e morais como expressões importantes e necessárias da seriedade religiosa e da consciência de Deus são pontos norteadores e limitadores do comportamento na sociedade inglesa, não restringindo estas preocupações a algumas áreas da vida. Estavam presentes em vários níveis: no casamento, na vida pública, no comércio, na educação dos filhos, no comportamento religioso e até mesmo na guerra, demandando sempre firmeza emocional e autocontrole (...) É necessário um esforço de síntese para apontar os elementos que compunham a elaboração puritana da ideia de autocontrole ou constância. Eles seriam basicamente três: firmeza de sentimento, redução do envolvimento e discrição das emoções expressadas, que vão moldar uma vida social proposta e praticada pelos puritanos. (MIRANDA, 1994, p. 34)

O que a autora localiza no campo religioso e doméstico se desdobra em outros campos da vida social, como a esfera militar ou o campo da saúde. O estado de contenção afetiva na sociedade inglesa veio ao encontro da necessidade do Império Britânico de produzir corpos, a um só tempo, dóceis às leis do estado e fortes o bastante para

enfrentarem a ocupação colonialista nos territórios inóspitos.⁵

Um fato aparentemente sem qualquer relação com a futura elaboração do constructo psicológico ocorreu na Inglaterra, mais precisamente no observatório de Greenwich. Em 1896, Nevil Maskelyne, então diretor daquela instituição, ficou conhecido por seu trabalho de aferição das longitudes terrestres, o que na época era essencial para a elaboração das cartas náuticas empregadas pela marinha britânica. O renomado astrônomo demitiu seu assistente encarregado de fazer os cálculos referentes às distâncias estelares, devido ao fato desses diferirem em mais de meio segundo dos resultados apresentados por sua própria aferição. Vinte anos após esse episódio, Bessel, na Alemanha, comparando os resultados dos cálculos feitos por vários astrônomos, percebeu que, invariavelmente, esses apresentavam sempre uma ligeira discrepância entre si. O mesmo fenômeno, quando observado por astrônomos diferentes, apresentava resultados diferentes. Esse fato indicava a importância do observador na percepção de um experimento, “por ser impossível deixar de lado o olho que vê, quando se descreve a coisa vista.” (HEIDBREder, 1969, p. 77). A impossibilidade do mesmo fenômeno ser observado de forma rigorosamente igual, quando observado por pessoas diferentes, Bessel veio a denominar de equação pessoal.

Bessel estudou o incidente. Desconfiado de sua importância, comparou as observações e certo número de astrônomos de reputação consagrada, e verificou que havia regra geral, com ligeiras discrepâncias na observação. Em outras palavras, que existem diferenças individuais entre os observadores no tempo de reação exigido para o processo altamente complexo de anotar e calcular, até a um décimo de segundo, o instante em que uma estrela atravessa uma linha no campo do telescópio e, assim, fez a astronomia ficar ciente do papel que o observador desempenha entre o acontecimento físico e a percepção psicológica.

Os fenômenos psíquicos até então eram abordados por disciplinas distintas, como

⁵Assim entendemos a figura de Florence Nightingale, que oriunda da aristocracia britânica. Era portadora de todos esses atributos tão caros à época vitoriana. A revolução que empreendeu na enfermagem ficou conhecida como a "Reforma Nightingale". Isso se tornou viável devido ao fato de Florence ter prestado serviço como voluntária na guerra da Criméia. A ação da enfermagem nos hospitais de campanha diminuiu enormemente a mortalidade dos soldados ingleses.

a fisiologia, a filosofia, a literatura ou a teologia. Ainda não existia um saber que unificasse em uma única rubrica os aportes teóricos provenientes dos saberes diversos que versavam sobre a psique humana. A psicologia teve que elaborar uma episteme que demarcasse um território próprio, distinto do campo de atuação dos outros saberes que até então se ocupavam do estudo da mente humana. Consoante ao espírito da época, a psicologia incorpora o método científico positivista em voga no século dezenove. O nascimento da psicologia científica não se deu ao acaso, a nova ciência surge juntamente com o processo de consolidação do capitalismo industrial. A revolução industrial demandava em alguns ramos da produção fabril, uma precisão das medidas necessárias para se obter um produto final uniforme.

No final do século XIX foi criado na Universidade de Leipzig o primeiro laboratório de psicologia experimental. Tal fato costuma ser lembrado como tendo sido o marco fundante da psicologia científica. O estudo dos fenômenos produzidos pela mente humana ganhava um estatuto científico, passando a fazer parte de num novo ramo do conhecimento que veio a ser conhecido como psicologia científica.

A psicologia nos seus primórdios encontrava-se ainda dependente dos métodos de pesquisa oriundos da fisiologia. Em 1883, Wundt publica um livro de grande importância para a constituição do nascente ramo da ciência psicológica: *Elementos de Psicologia Fisiológica*. Nesse livro, Wundt expressa sua concepção de que a metodologia inerente a um experimento psicológico não difere da metodologia empregada em um experimento de fisiologia. As pesquisas psicológicas empreendidas por Wundt no final do século XIX ainda eram muito dependentes das recentes descobertas feitas no campo da fisiologia, pautadas na época por uma metodologia estritamente positivista. Não é fortuito que a obra mais conhecida de Wundt foi o seu livro publicado em 1895, denominado *Elementos de Psicologia Fisiológica*. A escola de Leipzig foi decisiva na direção tomada pela psicologia no final do século dezenove. Se nos ativermos ao rol das pesquisas realizadas por Wundt e seus discípulos, percebemos como Jung foi influenciado pelos psicólogos de Leipzig no início da sua carreira científica. Heidebreder descreveu o *modus operandi* dos psicólogos pertencentes ao laboratório de Leipzig.

Tornaram-se introspecionistas treinados e, aliando a introspecção aos recursos dos laboratórios de fisiologia, tentaram realizar a análise minuciosa

da sensação e da percepção. Mediram tempos de reação.... Pesquisaram as reações verbais, estendendo dessa forma suas pesquisas dentro do campo da associação. Mediram o alcance e as variações da atenção e anotaram alguns dos seus traços mais complexos...em seus estudos dos sentimentos e das emoções, registraram velocidades de pulsação, de respiração e as variações da força muscular, e no mesmo assunto aperfeiçoaram métodos para registrar de modo sistemático e tratar estatisticamente as impressões observadas por introspecção. (*Ibidem*, p. 88)

Um divisor de águas no cenário da psicologia do séc. XIX foi representado pela obra de Brentano, que questionava as bases teóricas da psicologia experimental que era produzida por Wundt e seus discípulos em Leipzig. “A principal influência de Brentano foi estabelecer a psicologia do ato, que afirma serem os processos psíquicos, em sua essência, atos que dizem respeito ou são orientados no sentido de conteúdo.” (*ibidem*, p. 91) Brentano faz uma diferença entre o ato em si e o conteúdo do ato. Um estímulo que é captado pelos órgãos do sentido constitui um ato; esse pode ser passível de ser mensurado pela psicologia experimental, porém esse ato é portador de um conteúdo que se encontra afeito à esfera da subjetividade. Contrariamente à tradição experimental que preconizava serem os atos os elementos a serem estudados pela psicologia, Brentano apontava para o conteúdo inerente ao ato, ou seja, para seu valor subjetivo. “O traço distintivo de um processo psicológico é o fato de referir-se a algo que não faz parte dele – de significar um objeto. Um processo psicológico verdadeiro, portanto, é um ato e não um conteúdo.” (*ibidem*)

A partir de Brentano, a psicologia se divide em duas grandes vertentes. Uma vertente manteve-se atrelada à escola de Wundt, que continuou a seguir o caminho da psicologia experimental. Outra vertente, inaugurada por Brentano, se contrapõe ao método experimental, privilegiando a observação atenta dos fenômenos psíquicos com o intuito de se extrair o significado desses. Essa concepção psicológica foi denominada de psicologia fenomenológica.

Outra vertente de importância capital no cenário da psicologia do final do século dezenove surge em Viena com as pesquisas empreendidas por Joseph Bleuler e Sigmund Freud sobre a histeria. Essas pesquisas sedimentaram as bases teóricas do que veio a ser conhecido posteriormente como a psicanálise. Esse novo ramo do conhecimento se desenvolveu como árvore frondosa. Dos seus ramos, brotou várias escolas psicológicas de importância. Dentre elas, encontra-se a psicologia analítica. Um dos grandes méritos

de Freud foi comprovar que os sintomas de paralisia histérica não se deviam a uma disfunção dos circuitos neuronais, mas sim à representação de um afeto inconsciente sendo simbolizado pela paralisia. Com isso, Freud possibilita o deslocamento etiológico dos sintomas até então vistos como sendo um distúrbio meramente neurológico para o aspecto simbólico dos sintomas. Em 1900, no alvorecer do século vinte, Freud publica *A interpretação dos sonhos*, um livro seminal para o movimento psicanalítico. Apesar de não reconhecer a originalidade do conceito de inconsciente, Freud afirma ter descoberto que os sonhos seriam a via régia para analisá-lo. Essa descoberta torna-se algo de importância vital para o movimento psicanalítico.

No início do século XX, o cenário da psiquiatria europeia se dividia em dois grandes centros de irradiação do conhecimento representados pelo hospital de Salpêtrière, em Paris, importante no cenário psiquiátrico da época devido às pesquisas realizadas no campo da psicopatologia por Charcot, e o hospital de Burgholzli, em Zurich, cuja direção era exercida com mão férrea pelo eminente psiquiatra Eugen Bleuler, que ficou conhecido por ter mudado a nomenclatura do que na época era conhecido como demência precoce para a esquizofrenia.

Com a criação do hospital psiquiátrico, os loucos foram libertados das correntes, porém, daí para frente, permaneceriam presos nas instituições asilares mediante a justificativa clínica de estarem sendo tratados em um local adequado. Esse fato só começou a mudar frente às críticas que o dispositivo asilar passara a receber no final da segunda guerra mundial. O modelo alienista, produto da racionalidade "das Luzes", caracterizava-se por ser eminentemente classificatório. Esse só veio a ser superado no século dezenove por uma nova concepção da medicina acerca das doenças. A positivação dos diagnósticos a partir de então necessitava se ajustar com coerência aos sinais evidenciados nos pacientes mediante seus sintomas e, principalmente, descobrir uma lesão causal mediante o exame anátomo-patológico. O paradigma anátomo-clínico tornou-se preponderante na medicina a partir de então.

Após a constituição do hospital psiquiátrico, a psiquiatria se estabeleceu plenamente como especialidade médica. No entanto, não consegue se encaixar adequadamente no paradigma anátomo-patológico vigente. Sendo assim, forçou-se a

dialogar com outros saberes, tais como a fenomenologia, a psicanálise e a neurofisiologia, dentre outros, para fundamentar seu campo teórico. Ao longo do século vinte, dois constructos teóricos vieram disputar o campo da assistência psiquiátrica: o modelo fenomenológico e a psiquiatria dinâmica. Sabemos que esses modelos não operaram de forma estanque. Pelo contrário, muitas das vezes o psiquiatra lançava mão ecleticamente de fundamentos oriundos dessas múltiplas abordagens.

O arcabouço da psiquiatria começou a ser questionado a partir da segunda metade do século vinte. A nova geração que surge no pós-guerra realiza uma crítica radical das instituições que, até então, tinham servido como condição ao estado burguês. No plano das ideias, duas correntes teóricas ocuparam o primeiro plano das discussões filosóficas da época: o existencialismo e o marxismo. Esse referencial teórico norteou as práticas afeitas à clínica psiquiátrica de então. O aparato asilar passa a ser comparado a campos de concentração. Alguns psiquiatras, como François Tosquelles, na França, Ronald Laing e David Cooper na Inglaterra, assim como Franco Basaglia, na Itália, lançaram as bases do que veio a ser conhecido como o movimento da reforma psiquiátrica. Cabe ressaltar que muitos desses psiquiatras estiveram envolvidos na luta anti-fascista. Basaglia foi prisioneiro em um campo de concentração, e Tosquelles participou ativamente na resistência durante a guerra civil espanhola. Nos Estados Unidos, o modelo asilar foi criticado de forma contundente em 1946, quando Albert Dutch publica seu livro *The Shame of the States*, denunciando as condições sub-humanas reinantes nos hospitais psiquiátricos norte americanos.

Ao passar por algumas alas do hospital estadual Byberry, vieram-me à lembrança os campos de concentração nazistas de Belsen e Buchenwald. Entrei em prédios em que formigavam seres humanos nus, tangidos feitos gados e tratados sem a menor consideração, perpassados por um odor fétido tão pesado, tão nauseante, que a fetidez quase parecia ter vida própria. Vi centenas de pacientes vivendo sob tetos cheios de goteiras, cercados por paredes mofadas e deterioradas, e estirados em pisos pútridos, por falta de cadeiras e bancos. (WHITAKER, 2017, p. 60)

No Brasil, Nise da Silveira foi uma precursora da reforma Psiquiátrica. Assim como Basaglia, esteve presa por dois anos durante a ditadura getulista. Nise da Silveira com sua crítica aos métodos empregados no tratamento dos loucos do asilo nacional do engenho de dentro, antecipa o questionamento do modelo asilar colocado em cena pela reforma psiquiátrica. Na atualidade, vemos a psiquiatria baseada em evidências despontar

como modelo paradigmático. Ela se constitui como um produto da pós-modernidade, assim como a psiquiatria dinâmica foi uma invenção moderna. Como prática discursiva da atualidade, não só é gerada no bojo da sociedade pós-moderna, como se constitui como um dos dispositivos formativos da mentalidade atual.

2. A CONTRIBUIÇÃO DE JUNG PARA A CONSTITUIÇÃO DA PSIQUIATRIA DINÂMICA

Em 1894, Carl Gustav Jung começa a estudar medicina na Universidade de Zurique. O ensino médico no final do século XIX se caracterizava pela estrita orientação positivista das ciências. Na época, a fundamentação anátomo-patológica que passou a fundamentar a clínica médica, já tinha sido estabelecida. Apesar da atmosfera positivista predominante na formação médica, o jovem estudante se interessava pelo estudo de filosofia, especialmente de Kant e dos filósofos neokantianos. O interesse pela filosofia kantiana fez com que fosse convidado a proferir uma série de palestras na fraternidade estudantil *Zofingia* da qual fazia parte.

Nas conferências proferidas na fraternidade Zofingia, em 1896 - 1899, ele faz inúmeras referências a Kant, Shopenhauer, Von Hartman, Goethe, dentre outros, demonstrando que seus conhecimentos sobre a filosofia alemã precedem sua formação médica. (PENNA, 2013, p. 56)

Jung foi um leitor atento da obra de Goethe, que foi extremamente importante na trajetória do futuro psiquiatra em sua compreensão da contradição existencial inerente à alma humana. "Em Fausto, descobriu uma percepção semelhante da dualidade da vida, das dolorosas clivagens existentes na personalidade humana e da necessidade de enfrentar e integrar a sombra interior." (*idem*) Jung leu Fausto ainda na adolescência por indicação de sua mãe, já que esse escritor, um dos precursores da vertente romântica da literatura alemã, é uma forte influência cultural a todos os países germânicos.

Goethe empenhou-se em unir poesia e ciência, integrando a observação empírica com a intuição espiritual. Essa tendência em tentar unificar a arte com a ciência foi cara ao ideário da filosofia romântica alemã. Podemos vê-la também na obra de Jung, quando ele, ao longo de sua obra, valoriza não só a psicologia empírica, mas também as artes plásticas, como ferramentas possíveis para a elucidação da dinâmica da psique.

No último ano do curso de medicina, Jung leu o prefácio do tratado de psiquiatria de Kraft Ebing. Até aquele momento, Jung não pensava em ser psiquiatra. Apesar da figura do alienista já ser conhecida na Europa desde o século XVIII, somente há pouco tempo a psiquiatria havia se constituído como uma especialidade médica. A nova especialidade ainda tateava, procurando demarcar seu campo epistemológico. Assim como a psicologia

havia recentemente se constituído como um novo campo de conhecimento ao se desvencilhar do seu passado metafísico, a nascente psiquiatria também procurava construir seu campo de atuação, distinto da neurologia e do aparato moralizante da prática Pineliana. “Na faculdade de medicina de Zurich, a cadeira de psiquiatria tornou-se uma disciplina obrigatória somente em 1888, dez anos antes de Jung ter entrado para a faculdade de medicina.”(BAIR, 2006 p. 68).

O curso de psiquiatria ministrado na faculdade de medicina não causou boa impressão no jovem estudante, sendo que somente no final do curso de medicina, quando se preparava para os exames finais, foi que Jung leu o manual de psiquiatria de Krafft-Ebing, tendo essa leitura sido determinante na escolha da psiquiatria como especialidade a ser seguida. "Comecei pelo prefácio, a fim de descobrir de que maneira um psiquiatra introduz seu tema ou, melhor dizendo, de que forma justifica sua própria existência." (JUNG, 1975, p. 103)

Logo no prefácio, Krafft-Ebing reconhece que, devido à imperfeição do estado da arte afeito a ciência psiquiátrica, essa teria forçosamente de ter um caráter subjetivo. Tal afirmação coincidia com a visão de mundo que Jung já expressava por ocasião das suas conferências proferidas na fraternidade Zolfíngia.

Li então o prefácio: "Sem dúvida, é devido na particularidade desse domínio da ciência e à imperfeição do seu desenvolvimento, que os manuais de psiquiatria tem sempre um caráter mas ou menos subjetivo". (*idem*)

O caráter subjetivo da psiquiatria é visto por Kraft-Ebing, como sendo devido a imperfeição do seu desenvolvimento. Consoante com os cânones positivistas que norteavam o constructo científico do século dezenove, podemos supor que esse caráter subjetivo viria a ser superado quando a psiquiatria se inserisse no modelo positivo de ciência. O sonho dessa inserção acompanha o desenvolvimento da psiquiatria desde então, com períodos de maior ou menor preponderância. Na atualidade a psiquiatria baseada em evidências, parece prometer colocar a especialidade nesse patamar. Algumas linhas adiante, o autor denominava as psicoses "doenças da personalidade" (*ibidem*). A leitura deste prefácio teve o caráter de uma verdadeira revelação para Jung. Uma especialidade médica poderia coincidir com a sua filiação filosófica a Kant, permitindo

estudar os estados subjetivos da alma sendo expressos através da empiria. No seu livro de memórias, Jung justifica a sua escolha pela psiquiatria. Somente nela poderia confluír nos dois rios do meu interesse, cavando seu leito num único percurso. Lá estava o campo comum da experiência dos dados biológicos e dos dados espirituais, que até então eu buscara inutilmente...O psiquiatra só pode responder à "doença da personalidade" pela totalidade de sua própria personalidade. (*ibidem*, p.104).

Após sua formatura Jung envia uma carta para Eugem Bleuler solicitando trabalhar no prestigiado hospital psiquiátrico de Burghozli, seu pedido é aceito e o jovem psiquiatra deixa definitivamente sua Basiléia natal para se estabelecer definitivamente em Zurich. Antes de estar sob a direção geral de Bleuler, o hospital de Burghozli, teve como diretoror A Forel, ambos deixaram a sua marca no corpus da psiquiatria ocidental. Eugen Bleuler, consolidou a importância que a instituição havia começado a adquirir sob na gestão anterior de Augusto Forel, que ficou conhecido na época por seu método de tratamento para o alcoolismo. Forel preconizava que somente teria sucesso no tratamento desta adicção, o médico que se abstinésse da ingesta de derivados etílicos. Também se notabilizou por incentivar uma maior aproximação entre os médicos e os pacientes internados no hospital Burghozli, esse método ficou conhecido como o *affektiver Rapport*.

Durante o período em que esteve a frente da direção do Burghozli, Eugen Bleuler deu continuidade a obra iniciada pelo antigo diretor, exigindo que seus médicos assistentes se abstinéssem de fazer uso de derivados etílicos, e, incentivando-os a estudar os vários dialetos em uso pelos camponeses Suíços, pois o AffektiveRapport somente seria possível sob a condição de a equipe clínica conseguir se comunicar diretamente com os os pacientes em seus dialetos de origem. Bleuler acreditava que a escuta dos delírios incoerente dos esquizofrênicos seria uma condição de possibilidade para o estabelecimento de uma relação subjetiva entre o médico e seus pacientes mediante a qual se poderia adentrar no mundo hermético dos psicóticos. Se o terapeuta conseguisse envolver o paciente numa relação humana, a esquizofrenia poderia ser tratada e abrandada com sucesso, e até mesmo ser completamente interrompida. (BAIR, 2006, p. 85)

A metodologia preconizada pelo *affektiver Rapport*, estabelecia um referencial diverso do que era até então usual na clínica psiquiátrica de então que estabelecia um distanciamento radical entre o sujeito (o médico psiquiatra) e o objeto (o paciente). Bleuler durante a sua gestão instituiu procedimentos revolucionários na rotina do hospital. Exigia que os médicos conhecessem de maneira pormenorizada o quadro clínico não só dos seus próprios pacientes , como também deveriam conhecer a história de cada um dos pacientes internados no Burghozli, pois, se esperava que qualquer psiquiatra que trabalhasse naquela instituição, estivesse apto para prestar esclarecimentos sobre qualquer paciente internado no caso da ausência do seu médico assistente; assim não poderia haver somente um medico responsável por um determinado paciente, porém todos os médicos respondiam por todos os pacientes internados

A metodologia empregada no Burghozli antecipava condutas que somente começaram a ser empreendidas nos meados do século XX. Na tentativa de minimizar o rígido protocolo que estabelecia um distanciamento hierárquico entre a equipe clínica da instituição e os pacientes, Bleuler fazia questão de fazer suas refeições junto com no mesmo refeitório onde os pacientes faziam as refeições. Estabeleceu na rotina do hospital o embrião do que hoje vem a ser conhecido como oficinas terapêuticas. Incentivava a participação dos pacientes nas tarefas referentes a manutenção do hospital, tais como trabalho na horta nas lavanderias, e na cozinha dentre outros serviços. No Brasil somente a partir dos meados do século XX a terapia ocupacional foi tomando vulto como recurso terapêutico nos hospitais psiquiátricos. Isto muito se deve ao trabalho da Dra Nise da Silveira no setor de terapia ocupacional do hospital do engenho de dentro.

Bleuler acreditava na terapia ocupacional e punha os pacientes para trabalhar na área do hospital tomando conta das estufas de plantas e dos jardins, ou auxiliando na leiteria que fornecia o leite e o queijo para o hospital. Embora os membros da equipe fossem diretamente responsáveis pela administração dessas atividades, muitas vezes os médicos deviam supervisiona-las participando do trabalho. (BAIR,2006 p. 89)

A rotina de trabalho no Burghozli, iniciava as seis da manhã, e terminava muitas vezes altas horas da noite, e, apesar da atmosfera quase monacal estabelecida por Bleuler, a instituição mantinha-se aberta para as novas abordagens teóricas que vinham sendo elaboradas na Europa, tendo sido pioneira na discussão por parte da equipe médica das teorias que estavam sendo elaborada na época por um controverso neurologista de Viena,

que começavam a serem discutidas, ainda que com certa desconfiança, no mundo acadêmico da época.

A psicanálise era debatida pelos membros do corpo clínico, tendo sido pedido a Jung que fizesse a resenha de um livro publicado por Freud em 1900, denominado a interpretação dos sonhos. Esse livro foi seminal para o movimento psicanalítico ao apontar os sonhos como sendo, segundo as palavras do fundador da psicanálise, a via regia para o inconsciente. Segundo Hallemberger que tudo quanto foi postulado pela psicanálise já havia sido proposto pela filosofia romântica alemã. A elaboração da obra de Freud, foi o produto das idéias que circulavam no final do século XIX referentes a natureza da psique. Freud não inaugura os debates sobre os transtornos referentes a sexualidade no meio médico, porém sem sombra de duvida estabelece um novo patamar para abordá-la. Mesmo com as contribuições arrojadas colocadas em cena pela psicanálise, Freud se manteve atrelado aos paradigmas da ciência do século XIX. Mircea Eliade chega mesmo a rotular Freud como sendo o último dos positivistas.

Freud não podia se dar conta de que a sexualidade nunca foi “ pura” ; de que ela foi sempre e em toda a parte uma função polivalente, cuja valência suprema e talvez suprema era sua função cosmológica; de que traduzir uma função psíquica em termos sexuais não é de forma alguma humilhá-la, pois, exceto para o mundo moderno, a sexualidade foi sempre e em toda a parte uma hierofania, e o ato sexual, um ato integral (logo, *também* um meio de conhecimento)...Fascinado por sua missão ele se achava o Grande Desperto, quando não passava do último dos positivistas. (ELIADE, 2002, p. 10)

O mesmo não podemos afirmar em relação a Jung, que começa a sua vida acadêmica trilhando os caminhos da psicologia experimental de matriz tipicamente positivistas, porém, ao longo de sua carreira vai se abrindo para outras possibilidades de investigação dos fatos psíquicos.

Contrariando certa avaliação histórica sobre a contribuição de Jung para a psicologia, vemos que esse não foi somente o discípulo predileto de Freud que abandonou a trilha estreita e plana do campo psicanalítico e construiu uma trajetória distinta a partir do seu rompimento com o pai da psicanálise. De fato, ao observarmos o legado contido nos dezoito volumes da sua obra completa, notamos a importância que os conceitos psicanalíticos tiveram sobre o constructo Junguiano, porém, antes de conhecer Freud, esse já traçava um caminho original como pesquisador no campo psicológico.

Jung recém formado chega a Zurich para trabalhar como medico assistente em 1900. Logo foi alçado ao cargo de diretor clinico da instituição, função que compreendia não só a assistência aos pacientes como também se esperava que envolvesse um trabalho com pesquisa. Inicialmente começou trabalhando com a pesquisa anátomo patológica, examinando cortes histológicos do córtex de pacientes psicóticos com intuito de localizar lesões patognomônicas que pudessem evidenciar a localização encefálica do distúrbio de comportamento apresentado, assim, inicia suas pesquisas psicológicas tão logo começa a trabalhar como médico assistente no Hospital Burghozli. Como norte teórico, utiliza inicialmente uma metodologia quantitativa assim como a observação fenomenológica, que viera se firmando como importante ferramenta de análise, além de se mostrar muito útil na elaboração da psicopatologia.

A maneira como procedi corresponde ao ponto de vista e ao espírito da moderna psicologia empírica, cujo método é científico. Ainda que estes ensaios tratem de assuntos que normalmente pertencentes ao campo da filosofia e da teologia, seria errôneo supor que a psicologia se ocupa da natureza metafísica do problema da imortalidade. A psicologia não pode e não quer afirmar verdades metafísicas. Ela se ocupa exclusivamente da fenomenologia psíquica. (JUNG, 2007, p. 309)

Porém o trabalho que projetou Jung no cenário científico de então foi o seu teste envolvendo a associação de palavras. Utilizando-se de um experimento elaborado por Wundt, que tinha como objetivo, medir o tempo de latência de reação entre uma palavra estímulo escolhida aleatoriamente, e a resposta que o indivíduo levava para expressar as associações que estas palavras provocavam .

O teste consistia em apresentar uma lista de palavras escolhidas de forma aleatória a uma pessoa – palavra estímulo – e pedir que esta pessoa respondesse com a primeira palavra que lhe viesse a mente considerada como sendo a palavra reação. O tempo de reação existente entre a palavra estímulo e a palavra reação era registrado. Quanto mais prolongado fosse o tempo para ser emitido a palavra reação, (tempo de reação), maior a intensidade de um complexo de idéias e afetos – complexo - ideo- afetivo - existente no inconsciente. O teste permitia inferir a existência de um complexo que retardaria a emissão de resposta. Além do tempo de reação para responder a palavra estímulo, Jung anotava a frequência cardíaca, as pulsações e a reposta psicogalvanica observada na epiderme do individuo.

A metodologia utilizada no teste de associação de palavras era consoante com a psicologia experimental iniciada por Wundt no seu laboratório em Leipzig, porém o objetivo de Jung ao utilizar esse experimento era diametralmente oposta ao que era pretendido pela psicologia experimental da época. Jung não está interessado somente no tempo que um indivíduo levava para responder a um determinado estímulo. Através do teste de associação, buscava inferir se um conteúdo ideomafetivo, de caráter perturbador mantinha-se aliado da consciência mediante a um mecanismo que foi designado por Freud como repressão.

Com o teste de associação de palavras abria-se a possibilidade de quantificação de fenômenos psíquicos cuja origem seriam devidos a ação de complexos ideos afetivos alojados no inconsciente. As experiências com o teste de associação de palavras pareceu a Freud a confirmação empírica de que fenômenos psíquicos oriundos do inconsciente poderiam ser quantificados, fazendo com que a psicanálise pudesse ser vista dentro do paradigma científico da época, facilitando assim sua aceitação por parte da comunidade científica.

Apesar de Jung posteriormente ter se voltado para pesquisas utilizando a metodologia qualitativa, não negava a validade da metodologia quantitativa, porém, alertava que essa não seria suficiente para se perscrutar os extratos mais profundos da psique.

Abandonando, porém, o campo dos fatos passíveis de números e medidas, precisamos de conceitos que devem substituir a medida e os números. A precisão que nos fornecem as medidas e os números dos fatos observados só pode ser substituída pela precisão do conceito.(JUNG, 2019, p. 742)

A psicologia experimental, consegue mensurar fenômenos que constituem apenas a parte da totalidade psíquica. A mente humana constitui o substrato de uma subjetividade singular, que se expressa de forma simbólica, podendo somente em parte ser apreendida mediante a uma quantificação.

Quem houver penetrado mais fundo na essência da psicologia e exigido que seja considerada ciência, sem depender, em sua existência, dos limites impostos pela metodologia das ciências naturais, terá percebido que jamais haverá um método experimental que satisfaça à essência da alma humana ou que trace uma imagem bastante fiel dos complicados fenômenos anímicos.

(*Ibidem*, 2019, p. 741)

A psicologia apresenta uma questão complexa em relação à possibilidade do conhecimento: o mesmo ente que observa é aquele que é observado, sendo assim sujeito e objeto se confundem em uma mesma entidade o que dificulta a elaboração de um constructo empírico próprio. Apesar de ser acusado de mistificação por alguns psicólogos, Jung nunca abandona seu rigor metodológico.

Em 1900, no alvorecer do século vinte, Freud publica *A Interpretação dos sonhos*, um livro seminal para o movimento psicanalítico. Apesar de não reconhecer a originalidade do conceito de inconsciente, Freud afirma ter descoberto que os sonhos seriam a via régia para se acessar o inconsciente. Essa descoberta torna-se algo de importância vital para o movimento psicanalítico.

Jung amplia o conceito de inconsciente que fora colocado em cena pela psicanálise. Para além do inconsciente pessoal, existiria uma instância matricial arquetípica. Essa instância é nomeada de inconsciente coletivo. Possui esse nome por ser portadora dos conteúdos psíquicos arcaicos partilhados de forma comum por toda a humanidade. Esse material somente pode ser inferido através das imagens simbólicas, que são evidenciadas nos conteúdos dos sonhos e nas mitologias de todos os povos. Eis o motivo pelo qual Jung aconselha Nise da Silveira a estudar mitologia, na ocasião do encontro de ambos na casa do psiquiatra suíço, em Kusunach.

No ano de 1914, Jung publica um artigo em que explicita a diferença metodológica existente entre a psicologia complexa e a psicanálise. Acredita que o método redutivo possa ser de utilidade em alguns casos, como se observa no início das análises em que o material do inconsciente pessoal começa a ser desnudado. Com o avançar da análise, porém, o método redutivo já não apresenta a mesma eficácia, quando elementos do inconsciente coletivo são constelados.

A deficiência do método analítico redutivo em compreender os fenômenos remontando-os a seus elementos antecedentes, estava no fato de só lidar com metade do quadro, já que deixava de lado o significado vivo dos fenômenos. (...) Quem quisesse compreender o Fausto de Goethe dentro desta referência estaria fazendo o mesmo que a pessoa que pretendesse compreender uma catedral gótica considerando seu aspecto mineralógico. O significado vivo só

vive quando o experimentamos em nós, através de nós. (JUNG, 2011, p. 396)

A diferença metodológica empregada na abordagem dos fenômenos psíquicos marca uma diferença fundamental entre a psicanálise que emprega o método redutivo para com a psicologia analítica, que lança mão do método construtivo sintético. No método redutivo o objeto se encontra no passado, e deve ser decomposto nos seus componentes constitutivos pretéritos; já o método construtivo sintético, articula a psique na sua existência do tempo presente, com o seu devir. A psicologia analítica, ao colocar em tela o devir humano abarca uma dimensão teleológica do ser.

Esta crítica ao método redutivo empregado pela psicanálise aparece logo depois da ruptura definitiva com Freud ocorrida em 1913. Freud utilizou a metodologia redutiva analítica com sucesso na sua abordagem dos fenômenos histéricos, que para este autor teriam origem em uma fixação da libido em uma fase do desenvolvimento da sexualidade. Assim os sintomas poderiam ser entendidos mediante a análise minuciosa da estase libidinal em uma fase específica do desenvolvimento psicológico do indivíduo.

Depois das experiências com a histeria, o método analítico redutivo não mais apresenta os resultados que se poderiam esperar em relação a riqueza e as características próprias dos símbolos nessa espécie de doente.(JUNG, 1990, p.162)

Quando a origem de um sintoma é proveniente do inconsciente pessoal, esse pode ser remontado mediante a análise da história pregressa do paciente. O mesmo não acontece quando examinamos conteúdos provenientes do inconsciente coletivo, como acontece nas psicoses, no qual esses conteúdos provem de matrizes arquetípicas, cujas origens não podem ser datadas historicamente .

O método redutivo, apesar dos progressos alcançados pela neurociência não conseguiu nem nos tempos atuais decompor e explicar a etiologia das psicoses . A eficácia da psicofarmacologia como o eixo central do tratamento no campo da saúde mental, vem sendo questionada na atualidade; porém é inegável a sua eficácia na clínica das psicoses. Os psicofármacos possibilitaram em grande medida o manejo dos pacientes psicóticos fora dos manicômios, porém o progressivo esvaziamento dos hospitais psiquiátricos assim como a diminuição do tempo de internação dos pacientes iniciada ainda no século

passado, não se deveu somente ao aparecimento dos fármacos antipsicóticos, esses foram apenas parte de um movimento mais complexo de desospitalização que aconteceu simultaneamente na Europa e nos Estados Unidos.

O modelo hospitalocêntrico passou a ser amplamente criticado como veremos mais tarde. Modelos substitutivos ao obsoleto manicômio começaram a ser colocados em cena, tais como o suporte de uma rede ambulatorial, a construção de hospitais dia, além das tentativas de se fazer a prevenção da doença mental mediante a ações empreendidas pela psiquiatria comunitária. A etiologia multicausal como determinante das doenças mentais, ensejou a criação das equipes multidisciplinares para atuar conjuntamente no que ficou conhecido como uma clínica ampliada.

No final do século vinte o modelo resolutivo médico que pensava a saúde como sendo a ausência de sintomas, passa a ser criticado pelos operadores do campo da saúde mental. A diminuição dos sintomas produtivos entendidos como sendo os delírios e as alucinações, por si só não garantem a autonomia dos pacientes no cotidiano da vida.

A totalidade da mente humana, na verdade não é, e na minha visão jamais será captada em sua plenitude por nenhum artefato metodológico. O modelo científico redutivo inerente aos progressos da neurociências, em muito tem contribuído para os avanços da clínica psiquiátrica, porém com o nos ensina Jung, a existência humana comporta sempre a esfera do devir que não pode ser capturado no todo momentâneo da vida psíquica

Para Jung, essa metodologia não seria apropriada para descrever as imagens simbólicas oriundas do inconsciente. O procedimento causal redutivo desintegra o símbolo em seus componentes, o procedimento sintético sintetiza o símbolo numa expressão universal e compreensível.

O investigador que procede de modo puramente redutivo descobre o seu sentido apenas nesse aspecto geral do humano, e nada mais exige de uma explicação senão a redução do desconhecido ao conhecido e do complexo ao simples. Chamo esse tipo de compreensão de "compreensão retrospectiva". No entanto, existe um outro modo de compreensão que não é de natureza analítico redutivo, mas simbólica ou construtiva. Chamo esse tipo de compreensão de "compreensão prospectiva" e o método que lhe corresponde

de método construtivo. (JUNG,1990, p. 163)

No transcurso de sua obra, Jung se distancia do modelo reduutivo-analítico em direção a um modelo construtivo-sintético. O método analítico pressupõe uma decomposição do objeto até se chegar à causa primária do fenômeno e, ao contrário, no método sintético existe a prática de um movimento espiralado em torno do objeto — do fenômeno —, a este movimento Jung denominou *circum-ambulação*. Isto é, o terapeuta deve se preocupar com a totalidade do fenômeno, não se atendo somente à sua origem, mas, fundamentalmente, observar a função e a dinâmica deste fenômeno na economia psíquica.

A pesquisa com o teste de associação de palavras, não ficou circunscrita ao campo das neuroses histéricas, Jung se valeu dessa ferramenta para explorar o vasto e inexplorado campo das psicoses. O resultado obtido com a aplicação do teste de associação de palavras com os psicóticos, possibilitou a Jung reunir evidências que o levaram posteriormente a elaborar a sua teoria dos complexos.

Os complexos seriam uma aglutinação de idéias e afetos gravitando em torno de um núcleo constituído por um arquétipo. O ego pode ser considerado como o arquétipo central da consciência, porém mediante a um grande stress mental, pode ocorrer a ruptura⁶ do complexo do ego, constelando-se outros complexos na tela da consciência.

A descrição dos fenômenos dissociativos da consciência, já vinha sendo discutido pelos psiquiatras do século dezenove, porém, Jung, com a sua teoria dos complexos ideos afetivos, possibilitou uma abordagem hermenêutica sobre esses fenômenos. As pesquisas de Jung provaram que seria possível uma investigação psicopatológica, partindo-se do pressuposto da existência do inconsciente. Na verdade Freud achava que devido ao forte componente narcísico das psicoses, essas não seriam afeitas a investigação psicanalítica.

⁶Tanto na esquizofrenia como em uma dissociação histérica, observamos a fragmentação do ego, essa fragmentação pode ser devida a uma fragilidade intrínseca do ego, ou a uma pressão intensa exercida pelo inconsciente sobre o ego. A intensidade e a duração desse fenômeno estão na dependência do grau de coesão interna do ego. A capacidade desse em se manter coeso frente à pressão exercida pelos conteúdos do inconsciente determinará o grau de deterioração das funções psíquicas.

A psiquiatria da época se via frente ao enigma dos quadros dissociativos histéricos, pois a sintomatologia apresentada não correspondia aos trajetos neuronais. As histéricas, portanto, constituíam um verdadeiro enigma para a racionalidade médica do século XIX. A dramatização de conflitos existenciais ecoando através da linguagem corporal foi intensamente estudada pela psiquiatria no final do século XIX. A histeria e seu cortejo exuberante de sintomas constituíam-se em um enigma para a clínica neuropsicológica, que na época vinha mapeando as funções corticais, porém a sintomatologia apresentada pelas histéricas não condiziam com disfunções plausíveis dos circuitos neuronais. Coube a Freud, juntamente com Bleuler, redirecionar o campo de pesquisa etiológica concernente aos sintomas conversivos apresentados pela histeria.

A disfunção neuromotora apresentada pelas pacientes não se justificava por uma lesão neuronal, mas sim devido a um afeto que não podia ser aceito conscientemente. Essa mudança de orientação etiológica, pertinente às síndromes histéricas, estabelece as bases para a elaboração futura da psiquiatria dinâmica, ou seja, a elaboração de um constructo psiquiátrico que se afasta da neurologia e coloca em cena o dinamismo simbólico inerente ao intercâmbio entre o ego e o inconsciente.

Para Jung, o ego seria o centro da consciência, porém não é o centro da vida psíquica que seria a função exercida pelo Self. O ego surge a partir do inconsciente e se desenvolve através das relações que estabelece com o meio exterior. O ego é uma construção histórica, que se constitui não só a partir de sua história biológicas, (as etapas biológicas de maturação do cérebro), como também se constitui a partir das condições estabelecidas ao longo da história como meio externo assim como se relaciona com meio interno, ou seja, se relaciona também com as instâncias do inconsciente.

A consciência, sob condições de *stress* emocional, pode apresentar momentos de rupturas em sua unidade, quando então é eclipsada por outro complexo que ocupa o lugar do ego.

Voltemo-nos primeiramente para o problema colocado pela tendência da psique a cindir-se. Embora seja na psicopatologia em que mais claramente se observa esta peculiaridade, contudo, fundamentalmente trata-se de um fenômeno normal que se pode reconhecer com a maior facilidade nas projeções da psique primitiva. A tendência a dissociar-se significa que certas partes da

psique se desligam de tal ponto da consciência, que parecem não somente estranhas entre si, mas conduzem também a uma vida própria e autônoma. Não é preciso que se trate de personalidades múltiplas históricas ou de alterações esquizofrênicas da personalidade, mas de simples complexos inteiramente dentro do espectro normal. (...) Como no-lo mostra a experiência das associações, eles interferem na intenção da vontade e perturbam o desempenho da consciência; produzem perturbações da memória e bloqueio no processo das associações; aparecem e desaparecem, de acordo com as próprias leis; obsediam temporariamente a consciência ou influenciam a fala e ação de maneira inconsciente. (JUNG, 1991, p. 125)

O fato de Jung ter começado sua carreira profissional atendendo a pacientes psicóticos, possibilitou-lhe uma observação privilegiada das imagens produzidas pelo inconsciente. No início trabalhava com a hipótese do inconsciente individual, como preconizado pela psicanálise, posteriormente, esse conceito de inconsciente foi ampliado com a formulação de que possuímos também um inconsciente coletivo. A proposição do inconsciente coletivo, se deu como resultado da observação de que no conteúdo dos delírios dos psicóticos freqüentemente eram encontrados fragmentos de temas míticos pertencente a uma herança cultural comum da humanidade.

Com Jung, o estudo da mitologia passa a ser uma ferramenta hermenêutica importante para termos acesso ao mundo das imagens do inconsciente. As imagens provenientes do inconsciente coletivo, não diferem em qualidade daquelas observadas no processo de análise dos neuróticos. O diferencial entre a neurose e a psicose, vai ser determinado pela capacidade do ego em estabelecer o juízo de realidade perante a existência. Na visão algo reducionista da psicanálise, os delírios e as alucinações seriam, manobras defensivas contra um afeto de natureza erótica que não pode ser vivenciado. No que diz respeito à causa determinante das psicoses, Jung no início do século XX, antecipa a possibilidade de uma etiologia bioquímica que foi confirmada em parte somente após a segunda metade do século passado.

... Os mecanismos de Freud são, no entanto insuficientes para explicar porque surge uma demenciapraecox e não uma histeria. Devemos postular, no caso da demenciapraecox, uma manifestação específica do afeto (toxina ?) que aciona definitivamente a fixação do complexo, comprometendo o conjunto das funções psíquicas. Não podemos abandonar a possibilidade de que essa "intoxicação" seja devida sobretudo a causas "somáticas", chegando ela a apropriar - se do complexo, que por acaso é o último a transforma –(JUNG, 1990, p. 30)

Nessa passagem, Jung considera o ego como sendo um complexo, e devido a uma

fragilidade intrínseca, é fragmentado sendo eclipsado por vários complexos do inconsciente. Porém a meu ver, a grande contribuição de Jung para a clínica psicológica é a proposição de se usar o método hermenêutico para a compreensão dos processos inconscientes. A psicopatologia de orientação fenomenológica, nega a contribuição do inconsciente na constituição dos sintomas psicopatológicos. Segundo Jasper “*o objeto da psicopatologia é o fenômeno psíquico realmente consciente*” p. 13. Sendo assim, objeto da psicologia é a patologia psíquica que é expressa no todo momentâneo da consciência.

Se pensarmos nos termos de uma psicopatologia que leve em conta a existência do inconsciente, vemos que somente a abordagem fenomenológica mostra-se insuficiente. Em primeiro lugar Jung reiteradamente afirma não existe diferença entre uma imagem inconsciente expressa por um neurótico, ou por um esquizofrênico. Nos sonhos, nos devaneios dos poetas, ou nos mitos, podemos encontrar os mesmos mitologemas que mantêm entre si a sua origem no inconsciente coletivo.

Podemos traçar um paralelo entre a fase alquímica da nigredo e o modo como o conteúdo da produção psicótica é vista pela psicopatologia clássica. O material patológico teria uma correspondência com a fase da nigredo, na alquimia, esta associada ao caos, a massa confusa. Um enfoque psicopatológico tendo como norte os fundamentos da psicologia analítica, leva em conta que grande parte do material expresso pelos delírios e alucinações é derivado do inconsciente coletivo, portanto são provenientes de uma matriz arquetípica, que é a mesma que existe no núcleo dos mitos. Logo podemos analisar o material expresso pelos psicóticos de uma forma análoga aos mitos.

Nise da Silveira ilustra esse fenômeno na análise das pinturas de Carlos, um interno do hospital do engenho de dentro; que em algumas das suas pinturas aparecem cenas referidas a mitos expressos por civilizações da antiguidade.

O paciente em tela era considerado como um caso crônico, falava muito pouco, se expressava por neologismos inteligíveis. Um dia um cão adentrou o hospital e Carlos se afeiçoou pelo animal passando a chamá-lo por sertanejo. Sertanejo foi eleito como o amigo com quem se sentia a vontade para fazer confidências. Carlos freqüentava o ateliê

de pintura do setor de terapia ocupacional onde pinta uma tela pinta na qual sertanejo caminhava pelo céu para encontrar Nossa Senhora que foi desenhada na forma de um grande peixe. Nise da Silveira no livro *Imagens do Inconsciente*, tece com entários sobre este fato.

No universo de Carlos é perfeitamente natural que sertanejo visite a Virgem Maria. O homen da idade da pedra, gravava animais que, estudados em perspectiva mítica, têm a função de ligar a terra ao céu. Agora cabia a sertanejo esta missão... A representação de Nossa Senhora sob a forma de peixe parece estranha. Entretanto não é a primeira vez que a Grande Mãe assume esse aspecto, total ou parcialmente representada como peixe ou provida de cauda semelhante às das sereias Atargatis, Ártemis, Aphaia, Dictynna, Britomartis. Atagartis, grande mãe síria, era inicialmente representada sob a forma de peixe. Ela teve um filho que se chamou Ichthys. ...Não há pois incoerência histórica em Sertanejo ir ao céu falar com a grande mãe Maria, revestida da forma de sua longínqua ancestral, mãe de um filho chamado Ichthys, tal como ela mesma foi mãe de um filho, Jesus, cognominado o peixe.

Carlos em seus delírios se movia em um tempo mítico inerente ao inconsciente coletivo, de onde brotou o mitologema da grande mãe. As matrizes arquetípicas são atemporais, isso explica encontrarmos nos sonhos ou delírios do homem contemporâneo os mesmos temas que fascinavam a humanidade nos seus primórdios.

Nise da Silveira chama a atenção sobre a imagem do cão funcionando como um psicopompo, ou seja, com a tarefa de fazer uma ponte de ligação entre o céu e a terra, em outras palavras, a imagem do cão é simbólica, apontando para a mediação que somente a ação dos símbolos torna possível haver a comunicação entre a consciência e as instâncias do inconsciente. A essa função Jung deu o nome de função transcendente. Nise da Silveira foi a pioneira no Brasil e talvez no mundo em incorporar os animais no arsenal terapêutico do hospital psiquiátrico. A capacidade de ser leal a seu dono e manter uma relação próxima a esse, revelou ser um fator positivo na melhora do quadro clínico dos internos, a certeza que o contato com os animais se mostrava benéfica para com os pacientes internados, levou Nise da Silveira a chamá-los de cooterapêutas. No caso em tela, ela afirma que o cão no seu incondicional afeto para com o paciente, foi o verdadeiro

terapeuta, e os técnicos ocuparam um lugar secundário como cooterapeutas.

Um dia chegando no hospital a Dra Nise percebeu que as orelhas do Sertanejo estavam feridas. Para surpresa da Dra Nise, Carlos se dirige a ela e elabora uma frase perfeitamente inteligível: " Quero dinheiro para despesas do Sertanejo" Carlos precisava de dinheiro para comprar o material necessário para fazer curativo no cão. Mediante a ação do afeto que o paciente sentia pelo cão, Carlos conseguiu por um momento coagular as partes de um ego já ha muito destroçado, do qual ninguém naquele hospital achava que um dia poderia ser unido. Nesse caso , fica claro a grande contribuição de Nise da Silveira para a clinica das psicoses, ou seja, sublinhar a função dos afetos como elemento catalisador da unidade do ego.

Ao analisarmos a trajetória de Nise da Silveira com os seus pacientes internados no hospital do engenho de dentro, vemos que toda a sua conduta foi pautada pelo extremo respeito a individualidade de cada paciente atendido no setor de terapia ocupacional. Este fato não passou despercebido por Jung. Por ocasião do II Congresso de Psiquiatria em Zurich, foi montada uma exposição com os trabalhos dos pacientes atendidos no ateliê de terapia ocupacional coordenado pela Dra. Nise. Na ocasião, Jung, pode conhecer a exposição das obras referentes aos artistas do Engenho de Dentro, ciceroneado pela Dra. Nise, ficou muito impressionado com a qualidade dos trabalhos expostos. Nise da Silveira relata as impressões do mestre de Zurich.

Essa exposição, disse o professor Jung, levanta um problema: se o primeiro plano das pinturas apresenta as características habituais do estilo esquizofrênico, os planos posteriores estão pintados com harmonia de formas e de cores muito rara nas pinturas de tais doentes. Por quê aconteceria isso? Ouvi emocionada a resposta que o professor Jung deu a sua própria pergunta. O motivo, disse ele, deve estar na atmosfera reinante no serviço onde os doentes pintam. Decerto são tratados humanamente por pessoas que mantêm com eles real contato, pois a harmoniosa beleza dos planos de fundo, que contrasta com planos dissociados, possivelmente reflete o inconsciente daqueles que se devotam aos doentes e não o temem. (MELLO, 2014, p. 165)

Ao longo da minha trajetória como psiquiatra pude observar como os insight

levantados por Nise da Silveira se atualizam no cotidiano da prática clínica. Por certo, não se desprende de um só relance, as sutilezas do comportamento dos psicóticos. O estabelecimento de uma relação terapêutica, especialmente com os esquizofrênicos, demanda tempo e tato. Lembro-me de uma aula do professor Washington Loyelo quando ainda estava no internato, em que o professor definiu a personalidade do esquizofrênico como tendo a dureza da casca de um caramujo, porém, se conseguirmos avançar através desta casca endurecida, encontraremos uma epiderme tão fina que ao menor sopro pode ser machucada.

A psiquiatria é a especialidade médica na qual a relação médico paciente, pelo menos até o momento, se faz muito necessária. Digo até o momento, pois a psiquiatria vem aderindo rapidamente ao modelo médico atual de uma clínica baseada em evidência, o que necessariamente condicionará a elaboração de um novo desenho da relação médico paciente. Por vezes o psiquiatra no exercício diário da sua especialidade, se assemelha a um velho navegador, privado da sua bússola, sextante, ou das cartas marítimas. Na grande maioria das vezes, não contamos com o arsenal tecnológico proporcionado pela semiotécnica. O diagnóstico da maior parte das psicoses, não depende de sinais patognômicos que possam ser evidenciado de maneira certa por um laudo histopatológico. Assim, somente o estabelecimento de uma sólida relação médico paciente o que as vezes é bastante difícil quando se trata da psicose, pode nos dar o norte frente aos dédolos da psique humana.

O mar pode ser considerado como uma metáfora do inconsciente, em ambos nos deparamos com o sentido de amplitude e de mistério. Navegar é preciso. Viver não é preciso. Se não existe precisão no viver, também não existe precisão no delineamento de um quadro clínico psicopatológico. Muitos dos sintomas sindrômicos são compartilhados por várias nosografias. Podemos tomar como exemplo deste fato a ideiação persecutória. Essa sintomatologia é típica da paranóia, porém vamos observar a ideiação delirante em quase todas as síndromes psiquiátricas.

Jung acredita que o simbolismo representado pelos mitos seria de caráter arquetípico. Essas imagens já existem a priori em uma matriz inconsciente, não sendo dependentes das funções senso-perceptivas. Elas existem como potencialidade virtual no

inconsciente. A concepção de que os arquétipos são constelados na consciência através das imagens mentais, assinala o caminho diverso que Jung toma em relação a tese sensualista¹⁷ segundo a qual a apreensão das imagens se dá mediante os órgãos envolvidos na sensação.

Podemos nos referir a uma imagem visual, como também a uma imagem auditiva, assim como a uma imagem gustativa ou tátil. Esse modo de conceber a dinâmica imagética é contrário à tese sensorialista, que postula a necessidade de as imagens serem primariamente apreendidas pela sensação-percepção, e que somente após a percepção sensorial é que o indivíduo estaria apto para representá-las no campo da consciência.

A palavra - a ideia - é o "material," por excelência, do psicanalista. Nas transposições dos conteúdos pulsionais, ela tem um papel privilegiado em relação à imagem (colocado em questão por alguns psicanalistas a partir da década de cinquenta). (...) Esta relação praticamente se inverte na psicologia analítica. Palavra e conceito são diferenciações, abstrações, redutíveis a uma atividade que lhes é prévia e originária: a imaginação. A concepção de inconsciente, na psicologia analítica, está diretamente associada à imaginação, já que esta é o substrato comum a todas as funções psíquicas. Imaginação enquanto forma e enquanto conteúdo, se confunde com o próprio processo energético da psique - com os "símbolos e transformação da libido" apreendidos pela consciência junguiana. (MIGLIORINI, 1997, p. 87)

A importância da imagem simbólica para a psicologia complexa advém do fato de que essa é veiculada através do símbolo, que não pode ser confundido com um signo ou um sinal. O signo tem uma função meramente indicativa. Já o símbolo traduz algo que extrapola a concretude do fenômeno possuindo um caráter inefável. O signo apresenta um significado singular, já o símbolo pode apresentar mais de uma possibilidade de sentido. O símbolo tem como característica a capacidade de transformar a energia psíquica em imagem, pois aquela, sendo um conceito, não pode ser evidenciada como tal, necessitando da mediação simbólica para se tornar evidente. Jung ilustra esse fenômeno relatando uma cerimônia de fertilidade praticada pelos aborígenes Watschandis.

Eles fazem um buraco de forma oval no chão, em torno dele colocam ramos e arbustos, de modo que pareça um órgão genital feminino. A seguir, dançam em volta deste buraco, segurando diante de si uma lança, imitando um pênis em ereção. Enquanto dançam em torno, enfiam as lanças no buraco, gritando:

¹⁷ Sensualismo: termo que designa sobretudo a doutrina da "sensação transformada" de Condillac, segundo a qual a mente é uma tabula rasa, e encontramos em nossas sensações a origem de todos os nossos conhecimentos e de todas as nossas faculdades. (Japiassu e Marcondes, 1990, p. 222)

pulinira, pulinirawataka! [não é buraco, não é buraco, é uma vulva!] Durante a cerimônia, nenhum dos participantes pode olhar para uma mulher. Esta dança tem um significado especial como cerimônia de fecundação da terra e, por isso, se realiza na primavera. É um ato mágico, praticado com a finalidade de transferir a libido para a terra, com o que a terra adquire um valor psíquico especial. O mecanismo psicológico que transforma a energia é o símbolo. Refiro-me ao símbolo real, e não ao seu sinal. Assim, o buraco feito pelos Watschandis no chão não é um sinal do órgão genital da mulher, mas um símbolo que representa a mulher-terra a ser fecundada. Confundi-lo com uma fêmea humana seria interpretar semioticamente o símbolo, e isto fatalmente perturbaria o valor da cerimônia.” (JUNG, 1991, p. 41)

Com o advento do iluminismo, a razão passou a ser revalorizada e os antigos mitos, que justificavam a existência, foram desqualificados. Porém, a racionalidade, como discurso valorativo, não conseguiu abolir a linguagem simbólica. Alguns autores como Ernest Cassirer definem o ser humano como um animal simbólico que perdeu a imediatez em sua relação com os objetos. Essa mediação se torna possível somente através da função simbólica.

O ser humano, ao longo de seu processo evolutivo, desenvolveu sistemas de percepção referentes aos seus estímulos internos e externos, essas percepções que nos chegam através dos cinco sentidos. Porém, não nos situamos no mundo de forma imediata, necessitamos da mediação simbólica que acarreta sempre um distanciamento em relação ao objeto.

O homem descobriu por assim dizer, um novo método para adaptar-se ao seu ambiente. Entre o sistema receptor e o efetuator, que não são encontrados em todas as espécies animais, observamos no homem um terceiro elo que podemos descrever como sistema simbólico. Essa nova aquisição transforma o conjunto da vida humana. Comparado aos outros animais, o homem não vive apenas em uma realidade mais ampla, vive pode-se dizer em uma nova dimensão da realidade. (CASSIRER, 2016, p. 47)

Como em quase todas as outras espécies animais, mantemos uma resposta imediata aos estímulos, que se constitui como um arco reflexo. Porém, na maior parte da vida cotidiana, essa resposta é retardada "por um lento processo de pensamento" (*idem*), como nos lembra Cassirer.

Não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo o progresso humano em pensamento e experiência é refinado por esta rede e a fortalece. O homem não pode mais confrontar-se

com a realidade imediatamente; não pode vê-la frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem. Em vez de lidar com as próprias coisas o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. (CASSIRER, 2016, p. 48)

Jung foi pioneiro em perceber a importância do conteúdo simbólico expresso por seus pacientes. Esse material era desprezado pela psiquiatria da época como sendo a expressão de uma mente enferma, que já tinha perdido sua capacidade de síntese psíquica. Porém, aí é que Jung encontra a matéria- prima mediante a qual ele desenvolve o seu constructo teórico.

A semiologia psiquiátrica tende a encarar os sintomas da psicose de uma maneira redutiva, ou seja, apresenta uma tentativa de análise dos componentes delirantes nos seus componentes mais simples e gerais . Esses componentes são apreendidos pela semiologia médica mediante a descrição dos seus sinais ou sintomas. De fato a análise redutiva se presta para a elaboração de uma psicopatologia alicerçada pela semiologia psiquiátrica que é baseada na evidência dos sinais e sintomas psicopatológicos. Porém, na concepção Junguiana, os delírios são compreendidos como sendo a expressão de imagens simbólicas consteladas na tela da consciência , assim, uma semiologia dos fenômenos psíquicos produzida pelo método redutivo, estará sempre aquém da dimensão simbólica da psique. Jung nos lembra que o ser humano se constitui como ser simbólico, não podendo ser apreendido meramente através do produto de uma síntese científica, tendo em vista a existência humana não se conformar com o que pode ser descrito pelo campo da ciência.

No início de sua carreira no Burgholzli, Jung começa, então, a utilizar o método psicanalítico no estudo das psicoses. É por essa razão que ele pode ser considerado um dos principais precursores do que veio a ser conhecido como a psiquiatria dinâmica, ou seja, uma forma de se pensar o constructo psiquiátrico levando em conta a interação das dinâmicas do ego com o inconsciente. No final de sua obra, postula que o corpo e a mente compartilham de uma mesma natureza, pois na medida em que avançamos em direção a extratos mais primitivos da *psique*, corpo e matéria se confundem, evidenciando-se em pura energia.

As "camadas" mais profundas vão perdendo com a escuridão e fundura crescentes a singularidade individual. Quanto mais "baixas", isto é, com a aproximação dos sistemas funcionais autônomos, tornam-se

gradativamente mais coletivas, a fim de se universalizarem e ao mesmo tempo se extinguírem na materialidade do corpo, isto é, nas substâncias químicas... No símbolo fala o próprio mundo, quanto mais arcaico e "mais profundo", isto é mais fisiológico o símbolo, tanto mais ele é coletivo e universal, tanto "mais material". (JUNG, 1986, p. 3)

À maneira dos existencialistas, acreditava que a individuação era construída na dimensão espaço-temporal vivida. Apesar de se ter projetado na vida acadêmica através de seu estudos em psicologia empírica, com o passar do tempo, passou a criticar a pretensão da psicologia empírica de apreender a complexidade da mente. Recomendava ao psicólogo que

pendurasse no cabide a ciência exata e deixasse a capa erudita de lado, despedindo-se dos seus estudos, e se dispusesse a vagar com o coração humano pelo mundo, em meio aos horrores das prisões, dos asilos para lunáticos e dos hospitais, pelos bares desclassificados da periferia, prostíbulos e antros de jogos, nos salões da sociedade elegante e nos pregões da bolsa, em reuniões de socialistas, igrejas e cultos messiânicos de todas as denominações, para experimentar no próprio corpo, o amor, o ódio e a paixão, sob todas as suas formas. (JUNG, 1971, p. 409)

O movimento psicanalista, do qual Jung foi um dos participantes na primeira geração, permitiu que os psiquiatras de orientação analítica tivessem uma visão hermenêutica dos sintomas psicopatológicos, pavimentando assim o caminho para a consolidação de uma psiquiatria dinâmica. Esse constructo teórico foi prevalente até a década de oitenta do século XX. Porém, para ser reconhecido, necessitou firmar suas bases em um terreno firmemente sedimentado por uma psicopatologia de orientação fenomenológica. A psicopatologia é um dos tópicos estudados pela semiologia psiquiátrica e deve muito aos estudos empreendidos por Karl Jaspers no hospital psiquiátrico de Heidelberg. Já a psiquiatria dinâmica, ao incluir a instância inconsciente na economia psíquica, amplia o espectro da possibilidade hermenêutica. Apesar de Jaspers negar a existência do inconsciente, vemos que a sua concepção de símbolo muitas vezes se assemelha à descrição do símbolo feita por Jung.

É certo que o conhecimento humano básico tem a estrutura fundada em categorias; as totalidades fundadas em ideias, enquanto a realidade, propriamente, que nos domina no conhecimento básico, tem a forma de símbolos. Quer dizer: o conhecimento básico não está presente em um saber que se desenvolva bastante por forma intelectual, e sim nas intuições e imagens que, infinitamente importantes, trazem ao homem a linguagem da realidade, o protegem, por assim dizer, com sua presença, lhe dão segurança e o aquietam.(...) O conhecimento lógico sistemático com cultura filosófica tem, em suas fronteiras, os símbolos determinantes; os próprios sistemas de

pensamento constituem símbolos em sua totalidade e significam, quando dão consciência da realidade, mais do que a razão neles vê. Nem todos os "conceitos filosóficos básicos" são definições, e sim intuições simbólicas amplas, que nem sequer o mais racional e detalhado sistema explica suficiente e completamente. (JASPER, 1973, p. 398)

Jaspers, assim como Jung, distingue os símbolos dos signos. Se por um lado aqueles podem ter um efeito libertador, quando nos possibilitam uma ampliação do campo da consciência, podem também nos sujeitar quando transformados em superstição. Vimos no estado nazi-fascista o vasto emprego da simbologia como elemento da propaganda desse regime.

(...) deixam eles (os símbolos) de serem símbolos quando se afiguram simples objetos, como tais, mesmo que um signifique o outro (Por exemplo, a máquina significa o despotismo); impregnam-nos, libertando-nos; mas acorrentam-nos, quando se transformam em objetos permanentes de nossa superstição. (*ibidem*, p. 399)

Há uma diferença entre símbolos pessoais e símbolos de conteúdo transcendente. Jaspers cita Jung para esclarecê-la:

Na psicologia compreensiva, é de especial importância distinguir entre o símbolo portador de significados pessoalmente válidos, extraídos da própria história existencial, como formações substitutivas etc., e o símbolo portador amplo de significados imanentemente transcendentes. Jung subordina aquele ao inconsciente pessoal; este, ao inconsciente coletivo” (*ibidem*)

Para a psicologia analítica somente podemos inferir os conteúdos do inconsciente quando esses são apreendidos pelo campo da consciência, ou seja, o aparelho psíquico apresenta uma relação imanente entre a consciência e o inconsciente. Logo, não faz sentido pensarmos em autonomia entre as instâncias psíquicas, elas somente existem devido à interdependência que apresentam entre si.

É evidente que o fenômeno global da personalidade consciente não coincide com o Eu, isto é, com a personalidade consciente; pelo contrário, constitui uma grandeza que é preciso distinguir do eu. Tal exigência, naturalmente, só se verifica numa psicologia que se defronta com a realidade do inconsciente. (JUNG, 1986, p. 3)

A psiquiatria dinâmica, ao lidar com os distúrbios apresentados no campo da consciência, não toma a instância egóica como sendo a única na economia psíquica. Pelo contrário, o ego encontra-se submetido a forças de origem inconsciente, sendo a

abordagem empírica uma metodologia insuficiente para se investigar os seus meandros.

Essa condição explica o motivo que levou Jung a deixar de lado a psicologia experimental em direção a uma atitude hermenêutica para com os fenômenos psíquicos. Com isso, amplia-se o arco de possibilidades da clínica psiquiátrica. Não se trata mais somente da descrição nosográfica dos sintomas psicóticos; a atitude hermenêutica busca uma compreensão acerca dos símbolos expressos nos sintomas psicóticos.

Ao adotar uma concepção hermenêutica Jung vai se afastando dos ideais constitutivos da psicologia clínica do século dezenove. Segundo Ellemberger o terapeuta na época pretendia ser :

El terapeuta es un especialista entre otros muchos. El terapeuta aplica técnicas específicas de un modo impersonal. Existe una dicotomía entre la terapéutica física y la psíquica. En psiquiatría se acentúa el tratamiento físico de las enfermedades mentales. El aprendizaje es puramente racional y no toma en consideración los problemas personales, o emocionales del médico. El terapeuta actúa basándose en una medicina unificada, que es una rama de la ciencia y no una enseñanza esotérica. (ELLEMBERGER, 1976, p. 70)

No transcurso de sua obra Jung se distancia de cada um dos predicados referentes ao ideal da prática psicoterapêutica vigente no início do século vinte. Jung buscou em outros ramos da ciência recursos que embasavam a prática clínica. Para compreender os símbolos do inconsciente coletivo, empreendeu estudos sobre as mitologias de culturas distintas; para se ter a noção do alcance enciclopédico do conhecimento de Jung sobre este tema, encontrei no volume quinto de suas obras completas, uma citação do mito Yoruba referente a Odudua e Obatalá, duas entidades africanas presentes no culto do candomblé praticado no Brasil.

Quando ainda presidente da IPA, Jung preconizou a necessidade dos analistas em formação serem submetidos a uma análise didática, com isso deixava claro que a neutralidade por parte do analista no setting analítico seria uma condição ideal, não sendo factível de acontecer durante o processo de análise. O analista e o analisando estariam envolvidos necessariamente em trocas subjetivas, por mais que o esse se esforçasse em manter uma relação asséptica com o analisando. O processo de análise seria uma relação dialética entre o terapeuta e o analista, daí o fato de Jung ter abolido

o divã do setting terapêutico, por este favorecer um distanciamento do vínculo entre o analista e o terapeuta. Para Jung, mesmo a psicologia empírica estaria sempre contaminada com as pressuposições de quem executa o experimento.

Sei muito bem que toda palavra que pronuncio traz consigo algo de mim mesmo – do meu eu especial e único, com sua história particular e seu mundo próprio. Mesmo ao lidar com dados empíricos, estou falando necessariamente e mim mesmo... O reconhecimento do caráter subjetivo da psicologia que cada um produz é talvez o ponto que mais me separa de Freud. Outro ponto que nos diferencia parece-me o fato de que eu me esforço por não ter pressuposições inconscientes e, por isso, não críticas sobre o mundo em geral. Eu disse “ eu me esforço”, pois quem está absolutamente certo de não ter pressupostos inconsciente.(JUNG, 2019, p. 325-326)

Uma crítica recorrente sobre a obra de Jung, seria o fato do seu autor ser um místico. O fato de pensar a psique dentro de um plano ontológico fez com que Jung fosse criticado como místico; na verdade Jung elabora um constructo teórico que não está subordinado às categorias cartesianas do tempo e do espaço. Quando incorporamos o tempo inerente do inconsciente a uma abordagem da psique, vemos que o método analítico perde força por não conseguir quantificar fenômenos que não se coadunam com as categorias de espaço / tempo Newtonianas. Sendo assim, a metodologia sintética construtiva que Jung considerava como sendo uma forma de hermenêutica, se mostra mais proveitosa na sua tentativa de compreensão dos fenômenos psíquicos. Em uma nota de rodapé do volume VII/1 de suas obras completas, Jung denomina o método construtivo sintético como sendo um processo hermenêutico. Jung, 1991, pg. 131

... a hermenêutica é fundamental em todas as humanidades — em todas as disciplinas que se ocupam com a interpretação das obras do homem. É mais do que meramente interdisciplinar, porque os seus princípios incluem um fundamento teórico para as humanidades (“ ”); os seus princípios deviam colocar-se como um estudo essencial para todas as disciplinas humanísticas. (PALMER, 1969, p. 22)

Inicialmente a hermenêutica, foi empregada para a elucidação do sentido dos textos religiosos ou jurídicos, cujo verdade deveria estar bem definida sob pena de se cometer uma interpretação errônea da palavra divina, o que seria cometer um pecado, ou a uma interpretação equivocada das leis, que poderia ser considerado como um crime. A hermenêutica com o tempo passa a não ser mais um território exclusivo dos teólogos ou juristas, demonstrando ser uma ferramenta eficaz para a análise e compreensão da mente humana.

Apesar de valorizar o método hermenêutico como recurso para a elucidação dos fenômenos do inconsciente, Jung foi um pesquisador que até o final de sua vida demonstrou interesse nos rumos tomados pela psicologia, segundo Bair, financiou estudos sobre a bioeletrogênese cerebral feitos no instituto politécnico de Zurich (BAIR, 2006,).

Não se furtou a investigar o legado da antiga alquimia, já há muito tempo em desuso, vista como um amontoado de superstições descabidas pela comunidade científica da época. No final de sua obra, dialoga com teóricos da física quântica que estava sendo proposta na época por físicos como Pauli. Jung não se furtou em debater fenômenos controversos tais como aos objetos voadores não identificados, que povoavam a crônica sensacionalista da mídia nos meados do século passado.

O estudo da psicologia, e especialmente a psicologia do inconsciente iniciada por Freud e Jung coincidiu com desenvolvimentos extraordinários na Física do século vinte que desafiaram as hipóteses da física clássica dos 500 anos precedentes. (HAUKE, 2000, p. 238)

Como vimos anteriormente, Jung foi fortemente influenciado pela filosofia romântica alemã. Uma das contribuições do romantismo, foi a idéia de que a existência humana possui uma determinação inata para o seu desenvolvimento não só biológico, como também espiritual; isso se coaduna com a concepção de Jung de que não nascemos como uma tabula rasa, porém possuímos recursos de natureza arquetípicos que nos impele na direção a um ganho de consciência. A esta predisposição para o amadurecimento da consciência, Jung denomina de processo de individuação.

Para aqueles que estão familiarizados com a psicologia complexa talvez pareça pura perda de tempo insistir na diferença, há muito tempo introduzida, entre “ tornar-se consciente” e “ realizar-se a si mesmo (individuação). Mas observo cada vez mais que se confunde o processo de individuação com o processo de tornar-se consciente, e que o eu é, conseqüentemente identificado com o Si-mesmo, o que naturalmente acarreta uma irremediável confusão entre os conceitos, pois com isso a individuação se transforma em mero egocentrismo e auto erotismo (JUNG, 1991,p.230)

Consoante ao ideário filosófico do romantismo, a existência humana apresentava um sentido a ser realizado no futuro, ou seja, um devir. Daí podemos compreender a comparação feita por Jung entre o inconsciente e o deus bifronte Janus, possuidor de uma face dupla; uma voltada para trás, ou seja, para o passado, a outra voltada para frente, isto é, para o futuro. A perspectiva de o inconsciente comportar em germe possibilidades futuras, esta representado por uma gravura que descreve alegoricamente a alma do mundo. Esta gravura ilustrava o frontispício de um tratado de alquimia escrito por Robert Fludd, (1574 – 1638) médico, matemático e alquimista inglês. No frontispício vemos a figura de uma mulher no centro de uma esfera, tendo uma das mãos acorrentada a uma figura antropóide situada na parte inferior da gravura e a outra mão acorrentada a uma nuvem na parte superior na qual se lê a palavra Javé escrita em caracteres hebraicos.

A imagem possui uma meia lua gravada no seu ventre, tem um pé apoiado na terra e outro pé apoiado na água. Essa alegoria alquímica representa a alma como uma mediadora entre a imagem divina simbolizada pela nuvem, e a animalidade representada pela figura antropóide existente na parte inferior da gravura a qual a alma do mundo se encontra acorrentada. Se olharmos para esta imagem sob a ótica Junguiana, vemos a representação simbólica da alma fazendo a mediação entre as bases instintivas e o arquétipo da divindade, ou seja o Self. Esta alegoria mostra a anima mundi entre as polaridades do instinto e do pensamento. Como totalidade da vida psíquica, o Self comporta não só as nossas bases instintivas como também a nossa possibilidade de crescimento psíquico caso consigamos desenvolver nossos potenciais arquetípicos.

2.1 Jung e os fenômenos mediúnicos.

O teste de associação de palavras que projetou Jung no cenário acadêmico do início do século XX, é tido como o experimento inicial na sua trajetória como pesquisador no campo da psicologia. Em um artigo recente Sonu chama a atenção para

a importância dos estudos sobre mediunidade que constituiu a tese de doutorado apresentada por Jung junto a universidade de Zurich em 1902 . No período compreendido entre (1899 – 1900) Jung fez um estudo de caso sobre as sessões mediúnicas na qual sua prima alegava entrar em contato com espíritos dos seus antepassados. (Shamdasani, 2015, p. 288).

A tese tinha como título “Sobre os assim chamados fenômenos mediúnicos”, e o material foi coletado durante dois anos durante as sessões mediúnicas, que aconteciam na residência de sua prima Helene Preiswerk. Vários membros da família de origem de sua mãe Emilie Preisweck, eram conhecidos por terem experiências parapsicológicas. A sua prima Helene então com quinze anos, durante as sessões mediúnicas dizia conversar com os espíritos de personalidades já falecidas, por vezes descrevia a sua vida passada em outras encarnações. A tese de doutoramento de Jung apresentada em 1902 perante a universidade de Zurich, versava sobre as observações dos estados de transe da sua prima durante as sessões mediúnicas. A tese de doutoramento não teve grande repercussão no campo acadêmico, tendo sido eclipsada pela publicação dos seus estudos sobre o teste de associação de palavras. No entanto, vemos que boa parte da elaboração dos conceitos Junguianos estavam contidos em germe nesse trabalho inicial. Helen Preiswerk durante o transe dizia estar em contato com seu avô paterno, o Reverendo Samuel Preiswerk. Esse avô a teria levado em espírito para percorrer as planícies do pólo norte, relatava ter percorrido o continente americano até o Brasil, mais precisamente até São Paulo para onde sua irmã Bertha havia emigrado; Em transe Helene falou que sua irmã teria um filho nascido no Brasil, realmente duas semanas depois os familiares de Helene receberam uma carta de Bertha comunicando que encontrava-se casado e tinha um filho brasileiro de dois anos. O fato da medium ter antecipado a notícia da carta na qual sua irmã relatava que havia tido um filho brasileiro, não pode ser considerada de forma fortuita. Na maturidade Jung tece considerações sobre uma possível relação causal entre fenômenos diversos, essas coincidências significativas foram denominadas por Jung como sincronicidade. O fenômeno de sincronicidade é, constituído, portanto, de dois fatores 1) uma imagem inconsciente alcança a consciência de maneira direta (literalmente) ou indireta (simbolizada ou sugerida) sob a forma de sonho, associação ou

premonição. 2) uma ⁸situação, objetiva coincide com esse conteúdo. Tanto uma coisa como a outra podem, por assim dizer, causar admiração. (JUNG, 1991, p. 858)

O nosso ego possui quatro funções que delimitam a sua existência no mundo, a função pensamento, e a função sentimento são consideradas como funções racionais; sendo as funções sensação e intuição consideradas como sendo irracionais. Não devemos confundir a ação predisponente dos afetos relativa aos fenômenos sincronísticos, com a função sentimento; que deve ser entendida como aquela função que permite se estabelecer um juízo de valor sobre um fato. A predominância de uma função esta diretamente relacionada na intensidade da carga libidinal investida na mesma. A sensação estabelece o que esta presente na realidade, o pensamento permite-nos reconhecer seu significado; o sentimento indica o seu valor e a intuição aponta possibilidades como de onde vem e para onde vai, numa dada situação. (JUNG, 2019, p.958)

Durante uma das sessões mediúnicas, Helene incorporava um espírito denominado de Ivenes, que teria sido uma mulher de traços semitas, de baixa estatura, possuindo uma abundante cabeleira preta . Na sua curta existência terrena, mantinha o aspecto de uma pessoa melancólica e séria.(SHAMDASANI, 2015, P. 302) . O fato de possuir uma aparência semita talvez possa ser explicado devido fato de que Samuel Preisswerk, avô tanto de Jung como de Helene, ter sido um pioneiro na defesa da causa sionista.

No período em que Jung frequentou as sessões mediúnicas, pode observar os múltiplos personagens manifestados por Helene durante seus transes. Por vezes dizia ser uma nobre Francesa do século treze que havia sido queimada como uma feiticeira. Outras vezes, incorporava o espírito da esposa de um clérigo, que foi seduzida por Goethe. Idem. Na biografia que escreveu sobre Jung, Bair insinua uma possível paixão de HelenePreiswerk por seu primo Carl Gustav. Existia entre os membros da família de Jung, a suposição de que o avô paterno de Jung seria um filho ilegítimo de Goethe, jovem Jung gostava de relatar essa suposição e fazia isso com orgulho, a importância atribuída pelo jovem médico a este fato não passava despercebido por Helène, o que possivelmente

⁸ No caso de Helen Preiswerk nota-se a ação dos afetos emanados de um complexo.

contribuiu para o aparecimento de Goethe na cena mediúnica. A família Preiswek, era conhecida por ser algo estranha sua mãe Emile Preiswerk apresentava uma dupla personalidade, o que assustava Jung durante a sua infância. Nas suas memórias Jung assim descreve sua mãe.

minha mãe foi extremamente boa para mim. Ela irradiava um grande calor animal: era corpulenta, extremamente simpática. Sabia ouvir e gostava de conversar, num alegre murmúrio de fonte. Tinha evidente dons literários, bom gosto, profundidade. Tais qualidades, entretanto, não se manifestavam exteriormente; permaneciam ocultas em uma velha senhora gorda, muito hospitaleira, que cozinhava muito bem e tinha muito senso de humor. Partilhava de todas as opiniões tradicionais, revelando, porém, repentinamente, uma personalidade inconsciente de um poder imprevisto - um aspecto sombrio, imponente, dotado de uma autoridade intangível. Tal fato era inegável e creio que ela também possuía duas personalidades: uma, inofensiva e humana; a outra, pelo contrário, parecia terrível. (JUNG, 1975, p. 54)

A personalidade cotidiana da sua mãe Jung denominou como a personalidade número 1, que era o modo habitual de funcionamento psíquico de sua genitora, porém em estado alterado de consciência constelava a personalidade número 2, essa proveniente das inextrincáveis estâncias do inconsciente. A imprevisibilidade da personalidade número 2, sempre foi motivo de incomodo para Jung até na idade adulta. Quando psiquiatra e médico assistente no hospital Burgholzli, mostrou para sua mãe os resultados dos experimentos que vinha levando a cabo com o teste de associação de palavras

...As experiências eram o foco principal de sua vida, e ele cobriu as paredes de seu quarto com gráficos, mapas e listas, tantos que sua mãe, vinda um dia de Basel para visitá-lo, olhou para o "papel de parede" e perguntou o que significava. Jung contou-lhe orgulhosamente que era a experiência na qual estava trabalhando, e ela, na sua mais profunda voz oracular n. 2, "lá de pé, como um juiz, {...}o oráculo de Delfos", disse: " Bom, você acha que isso é uma grande coisa". Jung ficou atordoado... (BAIR, 1997,p.97)

O próprio Jung possuía um alter ego, na verdade mais de um. Ainda criança na escola de sua aldeia natal, percebeu que possuía duas personalidades; a personalidade de uma criança comum, e a personalidade de um homem velho nascido no século XVIII. Essa segunda personalidade aparece após o seu rompimento com Freud em 1913, Jung inicia o que denominou como sendo um período de confronto com o seu inconsciente, essa fase foi marcada por uma profunda crise existencial, durante a qual chegou a ter dúvidas sobre a sua integridade psíquica. Suspeitava que o seu ego pudesse vir a ser dilacerado pela irrupção das forças numinosas do inconsciente. Durante o seu período de

confronto com o inconsciente, Jung toma conhecimento daquele que seria o seu Daimon. Jung denominou essa figura como Filemon, um sábio gnóstico que teria vivido em Alexandria. As vivências desse período foram relatadas em uma obra denominada de Liber Novus. As imagens vivenciadas por Jung descritas no Liber Novum, surgiram em um cenário de crise não só pessoal, como também, estavam sincronisticamente relacionadas com a turbulência européia que antecedeu a primeira guerra mundial.

O livro nasce em um momento de crise, pois é na crise que a consciência mais toma contato com o inconsciente, os opostos se aproximam, as emoções acontecem em turbilhão, e os fenômenos sincronísticos tendem a acontecer com maior frequência. No caso de Jung, a sincronicidade de sua vida interior e a grande crise européia da primeira grande guerra. (BOECHAT, 2014, p. 39)

3. EXU E A FUNÇÃO TRANSCENDENTE

Ao longo de sua extensa obra, Jung elabora o constructo de um aparelho psíquico no qual o Ego e o Inconsciente se comunicam. Estas instâncias mantêm entre si um estado de tensão entre os opostos, possibilitando o surgimento de uma relação dialética complementar a partir da relação que se estabelece entre a parte e o todo. O estado de tensão entre os opostos determinará a existência de uma diferença de potencial energético, possibilitando o fluxo libidinal entre as instâncias psíquicas. Neste modelo de concepção da psique, a libido é concebida como pura energia.

A libido como conceito psicológico de energia tem naturalmente esse atributo: o conceito de energia já contém em si a ideia de um escoamento bem orientado, pois o escoamento sempre acontece da tensão maior para a menor. Assim também acontece com o conceito de libido que outra coisa não significa que a energia do curso da vida. A libido como conceito energético é uma fórmula quantitativa para os fenômenos da vida que são, reconhecidamente, de intensidade diversa. Assim como a energia física, a libido passa por todas as transformações possíveis, manifestadas pelas fantasias do inconsciente e pelos mitos. (JUNG, 2019, p. 225)

Quatro anos após ter se desligado do movimento psicanalítico, Jungtendo como norte o conceito matemático de função transcendente, descreve uma função psíquica que, mediante mobilização dos símbolos arquetípicos, possibilitaria o contato entre o ego e o inconsciente. A necessidade de se estabelecer uma ponte entre as polaridades constitutivas do aparelho psíquico, encontra paralelo mitológico na figura das divindades com características mercuriais, ou seja, entidades que tem a incumbência de permitir a comunicação entre o mundo divino e a existência terrena. As religiões, ao longo da história da humanidade, vêm se ocupando em dar conta do hiato entre as divindades e o ser humano.

No início do século vinte, incidia o interdito legal sobre a prática dos rituais afro-brasileiros. A classe dominante tendia a ver os terreiros de candomblé como um espaço maldito, onde se praticava rituais animistas “bárbaros”, quando não o lugar de culto a entidades demoníacas. Aprendemos com Jung que a cultura dominante tende a demonizar as divindades do povo dominado. Isso explica, em parte, o preconceito das elites em relação às religiões de matriz africana.

Caminhando em sentido contrário a essa visão de mundo pautada pelo preconceito, os primeiros pesquisadores que adentraram os terreiros de candomblé no início do século passado depararam com toda uma ritualística altamente codificada a

transcorrer durante o culto. A gestualidade que se observava nos terreiros durante a gira, longe de ser o arroubo de uma somatização histérica, obedecia a um código pautado pelo ritual, representativo de uma divindade do panteão *yorubá* que estava “incorporado” em um filho(a) de santo. Émile Durkheim em 1912 publica um ensaio denominado “As formas elementares da vida religiosa”, quando descreve os ritos como parte inerente do fenômeno religioso. Os ritos seriam formatados pelo grupo social, com a finalidade de responder a uma demanda coletiva. No início dessa obra, Durkheim antecipa sua concepção da religião e da função dos ritos.

A conclusão geral do livro que se vai ler é que a religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que nascem no seio dos grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais destes grupos. (DURKHEIM, 1978, p. 212)

Ovazio causado pelo *sigisia* entre os deuses e os homens, levou à criação de narrativas míticas como forma de lidar com esse desamparo. Porém, Jung deixa claro que essa elaboração não dependeu da vontade consciente, pois os mitos, devido ao fato de serem estruturas narrativas altamente simbólicas, não poderiam ser elaborados através do *logos*. Esse tem como forma de expressão típica os signos, que por conta da sua própria natureza indicativa não pode dar conta da polissemia inerente ao símbolo. Os mitos são provenientes das matrizes arquetípicas próprias à espécie humana. O valor desses pode ser mais bem aquilatado quando percebemos que eles não são uma elaboração singular de uma determinada cultura. Jung pensa o fenômeno religioso com bases diversas da sociologia positivista, para esse os mitos brotam do inconsciente coletivo, o que explica o fato de encontrarmos temas míticos partilhados conjuntamente por culturas diversas que nunca estabeleceram contato. Os mitos seriam atualizados nos rituais religiosos, com a função de proteger a consciência do perigo da dissociação, *perilsofthe soul*. Ou seja, da invasão da consciência pelos conteúdos do inconsciente. Na esfera religiosa, esse fenômeno é conhecido como possessão.

No livro “Freud e a Psicanálise”, Jung analisa o ritual do batismo cristão mediante a utilização do método construtivo. Com o tempo, a psicologia junguiana vai se distanciando do modelo reduutivo-analítico em direção a um modelo construtivo-sintético. O método analítico pressupõe uma decomposição do objeto até se chegar à causa primária do fenômeno e, ao contrário, no método sintético existe a prática de um movimento espiralado em torno do objeto, do fenômeno, e esse movimento Jung denominou circum-

ambulação. Isto é, o terapeuta deve se preocupar com a totalidade do fenômeno, não se atendo somente à origem do fenômeno, mas observando sua função e sua dinâmica na economia psíquica. Podemos exemplificar o *modus operandi* inerente ao método construtivo, quando acompanharmos Jung em seu intuito de esclarecer o significado do ritual cristão do batismo. Jung analisa o rito cristão sob a ótica do método construtivo sintético.

1. O batismo significa claramente um rito de iniciação, uma consagração: por isso devemos buscar as reminiscências que conservam ritos de iniciação em geral.
2. O batismo se realiza com água: essa forma especial exige outra série de reminiscências, ou seja, os ritos nos quais se usa água.
3. O batizando recebe uma infusão de água: aqui se buscam todos os ritos onde ocorre a aspersão dos iniciandos com água, onde o batizando é submerso na água etc.
4. Deve-se trazer à baila todas as reminiscências da mitologia e todas as práticas supersticiosas que, de alguma forma, correm paralelas ao simbolismo do ato batismal. (JUNG, 1989, p.151)

No método construtivo sintético, busca-se reunir os paralelos históricos pertencentes à temática exposta pelo mito. A coleta dos temas referentes ao mito Jung chama de amplificação. O material coletado de natureza simbólica servirá para tecer a trama por parte de quem analisa o ritual, de toda uma nova narrativa que dará significação ao tema exposto. Ao utilizar o método construtivo, Jung se aproxima de uma concepção utilizada por alguns antropólogos da atualidade, como Victor Turner. Este autor se notabilizou pelos estudos com os povos bantu existentes na Rodésia. Para Turner, os símbolos seriam as moléculas constitutivas do ritual.

Turner se afasta da análise de Durkheim, que atribui ao rito antes de tudo um lugar de coesão social, e leva sua explicação para aspectos simbólicos: “Essa cerimônia possui funções de simbolização e de sinalização; desenvolve-se de acordo com regras e é amplamente formalizada; aciona, indubitavelmente, mecanismos de projeção inconscientes(...), faz parte de um sistema elaborado de ritos e símbolos dos quais muitos são polivalentes. (Apud SEGALEM, 2002, p. 31)

Através do estudo das religiões comparadas, Jung foi se dando conta de que certos temas míticos apareciam com regularidade como o tema central dos mitos. Os temas de reincidência na narrativa mítica foram denominados de mitologemas. Uma forma de mitologema é o tema da divindade sendo mediadora entre os céus e a terra. Vemos no catolicismo a denominação de Maria como sendo a Medianeira, ou seja, a que advoga as causas da humanidade junto a seu filho. Na mitologia grega, era atribuída ao deus Mercúrio a função de estabelecer um canal de comunicação entre os homens e os deuses. A capacidade de algumas entidades em possibilitar o contato entre realidade díspares veio

a ser denominada de mercurial. Podemos assim considerar a figura de Exu como pertencente à categoria das divindades mercuriais. Jung considerava o valor heurístico da mitologia comparada de suma importância como ferramenta metodológica para analisar as imagens do inconsciente, por isso, quando foi apresentado a Nise da Silveira, indagou se ela se dedicava a estudar mitologia, pois sem essa ferramenta não seria possível desvendar os meandros de psique enferma.

Como produto de matrizes arquetípicas, o conteúdo mítico é atualizado de acordo com o tempo e com a especificidade da cultura da qual é proveniente. Mesmo nestes tempos dessacralizados, os mitos continuam a serem gestados, pois o ser humano é em sua constituição um ser mítico. Através disso ele continua a expressar seus impasses existenciais. Em uma entrevista concedida ao jornalista Bill Moyers, o mitólogo Joseph Campbell tece comentários sobre a necessidade de termos uma vivência simbólica dos nossos conteúdos psíquicos expressos pelos mitos.

Eles ensinam que você pode se voltar para dentro, e você começa a captar a mensagem dos símbolos. Leia mitos de outros povos, não o da sua própria religião, porque você tenderá a interpretar sua própria religião em termos de fato - mas lendo os mitos alheios você começa a captar a mensagem. O mito o ajuda a colocar sua mente em contato com essa experiência de estar vivo. (CAMPBELL, 2002, p. 6)

A capacidade inerente a Exu de transitar entre os opostos pode ser melhor compreendida se o concebemos como um símbolo, pois eles tem como função mediar os significados entre instâncias de natureza diversas. Na cosmogonia Yorubá, ao exercer este papel, Exu adquire com isso uma dimensão heróica. “Os velhos mitos já asseguram: herói é quem consegue transpor os umbrais, passar de um território para outro.” (OUGRAS, ano, p. 38) Exu não só contém a qualidade mercurial de mensageiro, como também possui a qualidade de manter a ordem do cosmo, por isso lhes são devidas as primeiras oferendas propiciatórias para que o ritual feito em homenagem aos Orixás transcorra sem incidentes. O assentamento de Exu é feito na soleira do barracão. Cabe a ele proteger a casa e seus filhos contra os malefícios feitos pelo homem ou pelos espíritos. Esse orixá é considerado a entidade tutelar dos portais. Isso explica a existência em todo barracão de uma casinhola pertencente a Exu logo na entrada. Além disso, preside as encruzilhadas, sendo considerado como o senhor dos caminhos.

No candomblé, a encruzilhada pertence a Exu, que tem por função estabelecer a comunicação entre homens e deuses, e que também abre as portas do tempo, pois preside ao jogo de búzios. Exu é da mesma forma dono do limiar, da

soleira da porta, debaixo da qual se enterra uma imagem sua de barro. Dono da abertura de todas as dimensões do mundo, Exu é um orixá de trato perigoso. É que o território sagrado é estreitamente delimitado. Ultrapassar-lhe os limites leva a subverter a organização do mundo. (OUGRAS, 1986, p. 38)

A encruzilhada nos remete ao arquétipo da quaternidade, as duas linhas que se cruzam perpendicularmente em um plano indicam o esquema básico representado pelos pontos cardeais mediante o qual a consciência se orienta. A capacidade de organização do espaço confere ao quaternio o estatuto de lugar sagrado nas mais variadas culturas.

A importância simbólica da encruzilhada é universal. Liga-se à situação de cruzamento de caminhos que a converte numa espécie de centro do mundo. Lugares epifânicos (i.e., aqueles onde ocorrem aparições e revelações) por excelência, as encruzilhadas costumam ser assombradas por gênios (ou espíritos), geralmente temíveis, com os quais os homens têm interesse em se reconciliar. (CHEVALIER, 2008, p. 367)

Os pares de opostos presentes na figura da cruz denota a possibilidade da tomada de posição frente a situações de escolha que a vida nos apresenta. Para além da configuração geográfica representada pelo cruzamento de caminhos, existe toda uma cartografia mítica que nos informa sobre a simbólica do sentido das direções que tomamos.

Nos ritos iniciático de Eleusis, durante os ritos de passagem do neófito, esperava-se que este andasse sempre para a frente, o que significava o futuro, a Revelação, se a direção tomada fosse andar para trás, significava o Passado, o pecado, o regresso, a irresistibilidade ao mal. (CASCUDO, 1983, p. 73)

Exu como senhor da encruzilhada vela por nossas escolhas perante a existência, sendo que, como toda figura arquetípica, apresenta duas faces: a do exu bondoso, tendo o seu *pegi* assentado na soleira do barracão. Quando é assim personificado, é considerado como uma entidade benfazeja de proteção para a casa. Porém o Exu que fica assentado na entrada do terreiro, no portão que comunica o espaço delimitado do candomblé com o mundo exterior, apresenta um comportamento típico do *trikster*, por isso a sua casinhola deve ser trancada com um cadeado. A imagem do *trickster*, estudada por Jung no livro “Os arquétipos e o inconsciente coletivo” (2000), é emblemática dessa relação entre opostos. O personagem detém uma qualidade paradoxal presente também em outras figuras mitológicas como a figura alquímica de Mercúrio,

com sua tendência às travessuras astutas, em parte divertidas, em parte malignas (veneno!), sua mutabilidade, sua dupla natureza animal-divino, sua vulnerabilidade a todo tipo de tortura, sua proximidade da figura de um salvador.” (JUNG, 1991, p. 251)

Na umbanda, a figura do *trikster* atinge uma grande visibilidade na falange

comandada por Zé Pelintra. Esse Exu tem como função comandar a falange composta pelos espíritos dos malandros. Daí a sua predileção pelo *bas-fond*, pelos antros da bandidagem, os bordeis etc. Se quisermos expressar o lugar frequentado por esse Exu sob o ponto de vista psicológico, diríamos que habita a instância psíquica denominada por Jung de Sombra. Instância pulsional por excelência, ela assemelha-se com o conceito de inconsciente pessoal descrito pela psicanálise. A sombra como conceituação psicológica, comporta todo o material que não deva aflorar à consciência devido a um interdito moral. Em termos psicológicos, esse orixá representa a energia libidinal que flui do inconsciente para o ego. Em muitas representações, ele é apresentado como dotado de um falo ereto. Esta representação é encontrada desde a antiguidade em várias divindades que simbolizam a potência geradora da vida.

O cosmo Yorubá se mostra dividido em quatro compartimentos, existindo uma classe de sacerdócio que cuida de cada uma destas instâncias.

Na Bahia, do ponto de vista funcional, há quatro espécies de sacerdócios: os babalorixá (ou ialorixá) que presidem ao culto dos orixás; os babalaô propriamente ditos, que presidem ao culto de Ifá; os babalosaim que presidem ao culto de Ossaim, a "dona" das folhas; os babaogê que presidem ao culto dos Eguns, tal sacerdócio quádruplo corresponde a uma estrutura quádrupla do mundo - deuses, homens, natureza, mortos. E todavia o cosmos é obra de um único deus criador, Olorum. É preciso, pois, que a divisão não suprima tal unidade; é preciso que os quatro compartimentos se liguem entre si. E quem poderia consegui-lo melhor do que Exu, que abre as portas e traça os caminhos? É esta, com efeito, a missão que daqui por diante o veremos desempenhar. Vai praticar aberturas entre os quatro reinos, furar as paredes estanques que os separam uns dos outros, fazendo-os, por seu intermédio, entrarem em comunicação e assegurando assim a união cósmica. Exu é, para nós, o elemento dialético do cosmos. (BASTIDE, 1961, p. 138)

O período de iniciação no candomblé significa um complexo rito de passagem onde o postulante simbolicamente morre para a existência profana antiga, e renasce desta vez como filho de santo. Esse renascimento associa para sempre o filho de santo ao seu orixá de pertencimento, ao qual daí para frente terá que render culto e praticar uma série de obrigações rituais previsto no calendário litúrgico. A entronização no candomblé se dá *pari passu* a preparação da pedra votiva que fará um laço de pertencimento entre o postulante e o orixá regente de sua cabeça. Isso se dá mediante o ritual do Bori. Durante todo o tempo que pertencer a um candomblé, o filho ou a filha de santo deverá periodicamente, em momentos ditados pela tradição ritual, renovar seus laços que a ligam à sua pedra votiva. A pedra é um símbolo do Self, ou seja, expressa a totalidade psíquica. Sob o ponto de vista psicológico, cuidar da sua pedra votiva, serve para manter a ligação

dos filhos de santo com uma totalidade mítica existente entre o mundo dos homens e o plano divino.

A sacralidade da pedra é difundida ao longo da história. Na verdade trata-se de um símbolo arquetípico que pode ser rastreado desde os períodos pré-históricos da humanidade. A pedra de Ara existente nos altares católicos remonta de antigas tradições judaicas, é o derradeiro sinal da pedra sacrificial, onde a vítima era imolada. Ungida e consagrada por um bispo, sobre ela é colocado o cálice, e se depõe a hóstia, oferecendo-se o santo sacrifício da Missa. (CASCUDO, 1954, p. 486). Encontramos vestígios do culto às pedras no catolicismo. Essa tradição foi conservada nas denominações da Virgem Maria como NS do pilar, do monte, da lapa.

Consideradas como uma substância pura e sagrada entre as nações da antiguidade, levou-os egípcios o seu respeito tributado às pedras ao ponto de usarem-nas, de preferência aos metais, no serviço de embalsamamento das múmias e na cerimônia religiosa da circuncisão.(CASCUDO, 1983, p. 71)

Vemos que uma parte importante do ritual de iniciação do candomblé consiste em firmar o axé do neófito a uma pedra votiva. A escolha dessa pedra obedece a um código ritualisticamente determinado. Ela é inicialmente lavada, com uma infusão de ervas referentes ao Orixá de pertencimento do postulante. Posteriormente, é banhada com o sangue do sacrifício de um animal ligado miticamente ao Orixá. Depreendemos um movimento duplo por parte dos adeptos do candomblé: se por um lado cercam-se da proteção simbólica oferecida pelo ritual quando, mediante ao fenômeno de possessão, entram em contato com forças arquetípicas numinosas do inconsciente que, se não forem mediadas ritualisticamente, podem ser bastante destrutivas, por outro lado, ao embeberem-se com essa energia ancestral denominada de Axé, estão fortalecendo os laços de coesão psíquica. ref

O espaço do terreiro do candomblé apresenta uma sacralidade inerente aos espaços consagrados de cultos. Isso explica o fato de não se poder entrar calçado no chão do terreiro onde ocorre a gira. A terra é sagrada, e adentrar o espaço sagrado, representa pisar na mãe terra. Sendo assim, o ritual do *bori* que corresponde a dar de comer às pedras votivas representa uma constante renovação dos votos feitos por ocasião da entronização ao terreiro que constituem um processo de se evitar os perigos da dissociação psíquica. Cabe lembrar que as religiões de matriz africanas comportam momentos em que seus membros são acometidos por episódios momentâneos de alteração do nível de

consciência - o transe -, daí a necessidade de rituais de fortalecimento da “cabeça” como forma de proteção da integridade do ego.

A construção do terreiro de candomblé assume uma configuração mítica que reflete o macrocosmo mítico Yorubá em um microcosmo terreno representado pelo terreiro. Essa organização espacial serve para estruturar o *setting* onde ocorrerá o transe, o espaço organizado segundo determinações míticas serve como plano de proteção para os adeptos de uma religião do transe. Ou seja, funciona com pessoas que em um determinado momento tem abolido as funções do ego como centro da consciência. Em todos os terreiros de candomblé observamos a existência de um poste localizado dentro do barracão, denominado de cumieira. Esse não tem, como se poderia supor a princípio, uma função arquitetônica estrutural de suporte para o edifício. A cumieira simboliza a união entre opostos representada pela comunidade de filhos de santo e pelos orixás. Esse poste nada mais é do que uma manifestação do *axismundi*, por vezes apresentado pelo mitologema da árvore da vida, o eixo que simboliza a simetria existente entre a esfera divina e o plano terrestre, como declara *Hermes Trimegistus* na tábua de esmeralda. “Céu em cima, céu embaixo/ estrela em cima / estrela embaixo/ tudo o que está em cima também está embaixo/percebe-o / e rejubila-te.” (SELIGMANN, 1948, p. 119)

Nos *pegí* são também encontrados, além das pedras, certos instrumentos de ferro que tomam o nome de “ferros” ou “lanças” dos Orixás. Ora, algumas dessas lanças reproduzem a mesma imagem do mundo que estamos estudando: vareta central e, em torno, quatro outras recurvadas para designar os quatro pontos cardeais. E até mesmo, num dos casos, esta lança de orixá toma o aspecto da “árvore da vida”, semelhante à estudada por René Guenon, com o tronco central que faz comunicar o mundo da criação com o mundo sobrenatural, tendo, no alto e embaixo, ramos divergentes que simbolizam a ideia de que as “manifestações” de baixo não são mais do que o reflexo das “manifestações” do alto. (BASTIDE, 1961, p. 101)

A composição do terreiro de candomblé extrapola os limites que definem o espaço geográfico. Primeiramente, por ser concebido conforme a estrutura mítica da cosmovisão Yorubá. A tridimensionalidade na qual o espaço profano se orienta é acrescido de uma quarta dimensão que aponta para o metafísico. Quando durante o *xiré* os filhos de santo rodopiam em volta do poste, o espaço profano é acrescido de uma dimensão mítica que subverte a ordem profana do tempo e do espaço. *ref*

O acesso ao mundo dos deuses não seria possível sem a permissão de Exu. É ele

que permite a abertura para o plano divino. Também é o responsável por traduzir mediante o oráculo de Ifá a língua dos deuses para a linguagem dos homens. Jung considera o inconsciente coletivo o depositário do patrimônio simbólico inerente às religiões. Os símbolos, mediante a ação da função transcendente, possibilitam o acesso da consciência ao mundo de imagens do inconsciente. Em termos psicológicos, Exu ao traduzir os símbolos da linguagem religiosa para a língua humana, está exercendo o papel de função transcendente. [ref](#)

A organização do espaço interno do candomblé está atravessada por determinações de ordem mítica. Na mitologia Yorubá, cabe a Exu zelar para que o culto transcorra sem desordem. Com efeito, vemos que a liturgia Yorubá obedece a uma codificação sedimentada ao longo do tempo. O que ocorre durante a gira possui uma significação religiosa que não pode ser alterada por determinação humana. Qualquer transtorno que aconteça durante o culto, como, por exemplo, a possessão de uma pessoa que ainda não teve a entidade assentada na sua cabeça, e que portanto não deveria estar “manifestando” nenhuma entidade, significa um transtorno da ordem cósmica, devido à simetria observada entre o plano divino e o mundo terrestre. Se estendermos esta simetria existente entre o cosmo e o terreiro para a relação que o ego mantém com o inconsciente, vemos a mesma necessidade de se manter essa harmonia. Porém fenômeno muda de nomenclatura: o que na esfera mitológica é considerado como ordenamento cósmico, passa a ser chamado pela psicologia de homeostase psíquica. Podemos, assim, traçar uma analogia entre Exu e a função transcendente, pois tanto para a mitologia como para o aparelho psíquico, deve existir um ser ou uma função que ponha em acorde duas instâncias opostas. Somente pela ação dos símbolos estas instâncias podem estar em diálogo.

Para Jung utilizou um autor precisa de data

, a psique assume um aspecto polarizado, mediante a tensão existente entre o pólo da consciência e o polo oposto representado pelo inconsciente, esses compartimentos não são impermeáveis. Ao longo da existência humana, observamos que

essas instâncias se comunicam dinamicamente. A forma polarística da psique postula a existência de uma diferença de potencial energético (DDP) entre o Ego e o Inconsciente, possibilitando a ocorrência de um fluxo energético entre os polos psíquicos oposto. O símbolo traduz algo que extrapola a concretude do fenômeno a ele adstrito. De caráter inefável, tem a capacidade de transformar a energia psíquica em imagem, pois a energia psíquica necessita de um substrato imagético para poder ser evidenciada. Jung ilustra esse fenômeno relatando uma cerimônia de fertilidade praticada pelos aborígenes Watschandis.

Eles fazem um buraco de forma oval no chão, em torno dele colocam ramos e arbustos, de modo que pareça um órgão genital feminino. A seguir, dançam em volta deste buraco, segurando diante de si uma lança, imitando um pênis em ereção. Enquanto dançam em torno, enfiam as lanças no buraco, gritando: pulinira, pulinirawataka! [não é buraco, não é buraco, é uma vulva!] Durante a cerimônia, nenhum dos participantes pode olhar para uma mulher... Esta dança tem um significado especial como cerimônia de fecundação da terra e, por isso, se realiza na primavera. É um ato mágico, praticado com a finalidade de transferir a libido para a terra, com o que a terra adquire um valor psíquico especial. O mecanismo psicológico que transforma a energia é o símbolo. Refiro-me ao símbolo real, e não ao seu sinal. Assim, o buraco feito pelos Watschandis no chão não é um sinal do órgão genital da mulher, mas um símbolo que representa a mulher-terra a ser fecundada. Confundi-lo com uma fêmea humana seria interpretar semioticamente o símbolo, e isto fatalmente perturbaria o valor da cerimônia. (JUNG, 1991, p. 41)

Uma imagem, para ser considerada simbólica, vai depender sempre do modo como o observador percebe essa imagem, ou seja, o simbólico vai sempre depender de como se olha o objeto, e do seu pertencimento a uma visão de mundo historicamente constituída. Sendo assim, Jung considera um símbolo como vivo quando esse é a melhor expressão possível de um fato até então desconhecido ou apenas relativamente conhecido. Os signos, por sua vez apresentam-se à consciência tal como são apreendidos pelas funções senso-perceptivas. O caráter inefável do símbolo se deve ao fato de que parte da sua existência deriva de fatores inconscientes, portanto incapazes de serem apreendidos na sua totalidade pelo ego.

A transformação da energia por meio do símbolo é um processo que vem se realizando desde o início da humanidade, e ainda continua. Os símbolos nunca foram inventados conscientemente; foram produzidos sempre pelo inconsciente pela via da chamada revelação ou intuição. Em vista de estreita conexão que existe entre os símbolos mitológicos e os símbolos oníricos, é

mais que provável que a maior parte dos símbolos históricos derive diretamente dos sonhos ou pelo menos seja influenciada por eles. (JUNG, 1991, p. 46)

Vemos que a necessidade de organizar o meio circundante é ditada por determinações arquetípicas. Nas sociedades ditas primitivas não existia ainda uma separação tão nítida entre o ego e a consciência, portanto, projeções inconscientes eram muito mais sentidas na organização do espaço. As sociedades ditas “ primitivas” se orientam no tempo e no espaço de acordo com as suas vivências míticas, sendo portanto altamente suscetíveis a ingerência do colonizador que atua mediante aos ditames de uma racionalidade divorciada dos suas bases arquetípicas.

A mentalidade primitiva não inventa mitos, mas os vivencia. Os mitos são revelações originárias da alma pré-consciente, pronunciamentos involuntários acerca do acontecimento anímico inconsciente e não alegorias de processos físicos. Os mitos tem um significado vital. Eles não só representam, mas também são a vida anímica da tribo primitiva, a qual degenera e desaparece imediatamente depois de perder sua herança mítica, tal como **um homen** que perdesse sua alma. A mitologia de uma **tribo** a sua religião viva, cuja perda é tal como para **o homen civilizado**, sempre e em toda a parte, uma catástrofe moral. (JUNG, 2000, p. 156)

Mircea Eliade relata o caso ocorrido com uma missão salesiana na Amazônia, quando padres mudaram a disposição das casas da tribo, construindo habitações que reproduziam o padrão das vilas operárias italianas. O resultado foi nefasto para a sobrevivência da tribo. Em outro caso, o mesmo autor relata que uma etnia nômade australiana dos Achilpas se orientava após girarem um tronco de eucalipto, que apontava a direção para onde a tribo iria se dirigir. Um dia esse tronco se quebrou deixando a tribo à deriva vagando sem rumo pelo deserto australiano, até finalmente serem extintos. Segundo Eliade, esse evento ilustra a necessidade de se cosmicizar a terra em que se habita.

De acordo com sua mitologia, um ser divino chamado Numbakula tornou seu território um “cosmos organizado”, criou seus antepassados e fundou suas instituições. Numbakula fez do tronco de eucalipto um poste sagrado, através do qual subiu ao céu e desapareceu. Este poste representa o eixo cósmico, porque foi em torno dele que a terra tornou-se habitável e se transformou em um “mundo”. Por esta razão, é importante a função ritual desse poste. Os aruntas carregam-no consigo em suas viagens e, de acordo com a maneira como ele se inclina, escolhem que direção tomar. Isso faz com que eles, apesar de sua vida nômade se encontrem sempre em seu “mundo”, permanecendo ao mesmo tempo em contato com o céu onde Numbakula desapareceu.(...) Para os Achilpas, o mundo torna-se “seu mundo” à proporção que reproduz o cosmos organizado e santificado por Numbakula. Eles não podem viver sem esse eixo vertical que lhes assegura uma “abertura” para o transcendente ao mesmo tempo em que torna possível sua orientação no espaço. Em outras palavras, não se pode viver num “caos”. Uma vez que seja desfeito este contato com o transcendente e que o sistema de orientação esteja destruído, a existência no mundo não é mais possível – então os Achilpas deixam-se morrer. (ELIADE, 1979, 29.)

Um caso semelhante onde a disposição simbólica do espaço da aldeia foi alterado com um resultado catastrófico é citado por Eliade a partir da obra de Levi Strauss:

Tradicionalmente, a aldeia bororó organizava-se em um círculo irregular em redor da casa dos homens e do terreno das danças; e estava também dividida em quatro por dois eixos – um no sentido norte-sul e outro no sentido leste-oeste. Essas divisões governavam toda a vida social da aldeia, especialmente os sistemas de parentesco e casamento. Os missionários salesianos, os primeiros a lidar com a tribo, pensaram que a única maneira de ajudar os indígenas era convencê-los a abandonar sua forma tradicional de aldeia e estabelecer uma nova. Esses missionários caridosos e bem intencionados, redividiram a aldeia de uma maneira que pensavam ser mais prática e conveniente em que as tabas se organizavam em fileiras paralelas. Essa reorganização destruiu completamente o complexo sistema social bororó, estreitamente relacionado com o traçado da aldeia tradicional, que não pode sobreviver ao transplante para um ambiente físico diferente. O que foi ainda mais trágico é que os bororós, apesar de sua maneira quase nômade de viver, sentiram-se completamente desorientados no mundo, desde que foram removidos da sua cosmologia tradicional, representadas no plano da aldeia. (STRAUSS, Apud, ELIADE, 1979, p.30)

Darcy Ribeiro, no romance Maíra, conta a estória de um índio que foi levado da aldeia Mairum para um seminário católico em Roma. A trama do romance descreve a saga do índio aculturado que abandona o seminário em Roma e volta para sua aldeia de origem acossado por um conflito de identidade entre a escolha de ser padre e, conseqüentemente, renegar seus costumes tribais, ou permanecer ligado à cultura de sua tribo Mairum. Em Brasília, a caminho da sua aldeia natal, encontra uma psicóloga carioca chamada Alma, ex-aluna da PUC-RJ, que entre crises de depressão resolve servir como missionária no Amazonas. A saga dos personagens acontece em plena época da repressão perpetrada pela ditadura militar. A descrição feita da aldeia Mairum pelo autor do

romance segue o esquema de organização da aldeia citado por Eliade. Durante a jornada que ambos passam a fazer em direção a aldeia Mairum, o índio sonha.

Daqui de cima, recolhido no meu oco, eu vejo a minha aldeia Mairum esfumaçando nesta tarde de sol. É um círculo de casas rodeadas por duas ruas de chão batido. Uma passa pela frente das casas, é a de dentro. A outra, por trás, é a de fora. De cada casa sai um caminhozinho que vai dar no pátio onde está a casa dos homens, o baíto. A aldeia toda tem a forma de uma enorme roda de carroça com seu eixo no baíto. Os varais dos raios são os caminhos que saem das casas, e a ferradura tacheada, as duas ruas circulares com as casas no meio. (RIBEIRO, 1983, p.61)

O romance termina de forma trágica para os dois personagens. O índio não consegue se reinserir nos costumes de sua tribo natal e sua companheira, apesar de sido bem aceita na tribo, não consegue assimilar a cultura da tribo. Ambos os personagens, apesar de pertencerem originalmente a registros culturais diversos, estão irmanados pelo mesmo sonho coletivo da espécie humana representado pelo tema mítico do retorno ao paraíso perdido. O nome da personagem Alma é o equivalente latino da palavra *anima*. Jung denomina de *anima* a contra parte feminina do inconsciente masculino. Essa seria a responsável por estabelecer a comunicação do ego masculino com o seu inconsciente. Jung faz uma distinção entre o que chama de alma e de psique.

Fui obrigado, em minhas investigações sobre a estrutura do inconsciente, a fazer uma distinção conceitual entre alma e psique. Por psique, entendo a totalidade dos processos psíquicos, tanto conscientes como inconscientes. Por alma, de outro lado, entendo um complexo funcional claramente demarcado que poderia ser mais apropriadamente descrito como uma personalidade. (JUNG, 2019, p.424)

A figura da Anima pode ser depreendida ao longo da história como aquelas personagens que conduzem o homem por um território desconhecido, como a personagem Beatriz que na Divina Comédia serve de guia para Dante na sua peregrinação pelo purgatório e pelo inferno. O complexo da *anima* do índio aculturado não conseguiu guiá-lo de volta para suas tradições Mairuns, e sua companheira Alma, que ao longo do livro mostra possuir um forte complexo paterno negativo, foi cega por seu *animus*, que impossibilitou sua compreensão e inserção na cultura indígena. No romance Maíra, todo o drama antropológico referente ao processo de desaculturação é descrito através do encontro de dois personagens pertencentes a culturas diversas. Se lermos o romance com lentes Junguianas, vemos que conteúdos simbólicos inerentes à herança cultural dos personagens não foram integrados, ou seja, não existiu um processo de síntese eficaz entre a oposição de opostos. Em outras palavras, a função transcendente não se fez presente.

Além da orientação espacial, a consciência humana também é

orientada em relação ao tempo. A desorientação temporal se verifica toda vez que existe um rebaixamento de nível da consciência, como observado por ocasião do transe. Daí se depreende a necessidade dos rituais de estabelecerem regras de balizamento durante os fenômenos do transe. O terreiro de candomblé pode ser considerado como um análogo do vaso alquímico, lugar onde os alquimistas, durante sua lida diária com a transmutação de metais, projetavam seus conteúdos psíquicos na matéria em transformação, no formato das alegorias alquímicas, ou seja, de imagens psíquicas projetadas. Assim, nos candomblés, o transe deve ocorrer dentro do temenos representado pelo barracão. O transe que acontece fora desse espaço de proteção oferecido pelo terreiro de candomblé é tido como perigoso. No Brasil, quando isso ocorre, considera-se que a pessoa recebeu um “santo bruto”. Em Cuba, esse tipo de possessão é denominado de *loas bossal*. Tanto no candomblé como na umbanda, observa-se o fenômeno de transe seguido pela possessão.

A existência de materiais inconscientes estranhos não prova nada, pois esses mesmos materiais podem ser vistos nos neuróticos, nos pintores modernos, nos poetas e também na maior parte das pessoas normais que valorizam, com especial atenção, os seus sonhos. Além disso, existem paralelos muito sugestivos com a mitologia e o simbolismo de todos os povos e épocas. (JUNG, 1990, p. 225)

O transe se caracteriza em termos psicológicos como um rebaixamento momentâneo do nível de consciência com o eclipse do complexo do ego que é substituído por outro complexo do inconsciente coletivo. Esse afastamento do comando do ego com a substituição de uma nova personalidade, sob o ponto de vista religioso, é denominado de possessão. Assim, o fenômeno do transe precede e possibilita a possessão.

Quando irrompe, na intimidade do ser, uma nova personalidade que se apossa do corpo e da consciência, afastando o ego temporariamente de suas funções, damos o nome de transe. O transe é, assim, o momento em que se assume a vocação, permitindo que outras modalidades do ser, que não a cotidiana, se manifestem. (BENTTO, 1979, p. 35)

Quando constelados, esses complexos do inconsciente coletivo permitem uma vivência simbólica dos extratos coletivos da psique, que representa um contato mais íntimo com a ancestralidade mediada pelo ritual religioso.

O transe delimita uma vivência simbólica na medida em que resulta de uma passagem do nível cotidiano de realidade à realidade de nível ontológico. No nível ontológico, a consciência comunga com a ancestralidade, e revive

simbolicamente a própria cosmogonia. (*idem*, p.35.)

O transe dos filhos de santo indica o momento em que os Orixás vêm do longínquo continente africano possuir seus filhos no Brasil. O transe anuncia a incorporação do orixá no corpo de um filho de santo. Nesse momento, observa-se uma abolição das categorias de tempo e de espaço, sendo o tempo *cronos* é substituído pelo tempo *kairós*, e o espaço do barracão passa a ser percorrido por entidades que, ouvindo o chamado distante de seus filhos no Brasil, vêm montar os seus cavalos e rodopiarem em torno do poste que ocupa posição de destaque no terreiro de candomblé.

O transe corresponde a uma ruptura de retorno, uma vez que visa o restabelecimento das relações anímicas do homem com a natureza, que está representada pelos orixás. Sem dúvida, a tentativa do inconsciente em restaurar as ligações entre o existencial histórico e o existencial mítico constitui uma forma de diminuir, por permuta, as tensões entre o profissional (comportamento ditado pelo condicionamento histórico) e o vocacional, entre o economicamente necessário e o psicologicamente inevitável. Estabelece-se uma ponte entre a mentalidade mítica arcaica e a mentalidade racional; de uma forma ou de outra, o transe exprime uma aproximação, se não diretamente com o ontológico, pelo menos com modalidades ancestrais do ser, o que representa de certa maneira uma ligação com áreas do psiquismo bem mais próximas do primordial do que o ego moderno. (*ibidem*, p. 33) O transe se caracteriza por um estado momentâneo de alteração do aqui e agora do ser no mundo, indicando uma dissociação análoga aos transe de natureza histérica.

Tal fato levou os primeiros estudiosos de religiões afro-brasileiras a considerarem os estados de transe observados nos candomblés como sendo manifestações psicopatológicas. Cabe aqui discernir a distinção entre um transe patológico e o transe como manifestação religiosa. No contexto religioso, os estados de transe são culturalmente contextualizados e sancionados, já os de natureza histérica, caracterizam-se por uma dissociação da consciência, sendo relacionados a conflitos interpessoais. Quando esses sintomas são vivenciados como uma disfunção corporal, adquirem a denominação de histeria de conversão.

O comprometimento provocado pela histeria não é equivalente à função

biológica ou natural do órgão segundossuas estruturas e disposições anatomofuncionais; o distúrbio corresponde, sempre, à utilização habitual que o paciente faz do órgão, ou a representação imaginária ou simbólica que tem daquela função. (DALGARRALONDO, 2008, p. 323)

A dramatização de conflitos existenciais ecoando através da linguagem corporal foi intensamente estudada pela psiquiatria no final do século XIX. A histeria e seu cortejo exuberante de sintomas constituíam-se em um enigma para a clínica neuropsicológica, que na época vinha mapeando as funções corticais. Porém a sintomatologia apresentada pelas histéricas não condiziam com disfunções plausíveis do sistema nervoso. Coube a Freud, juntamente com Bleuler, redirecionar o campo de pesquisa etiológica concernente aos sintomas conversivos apresentados pela histeria. A disfunção neuromotora apresentada pelas pacientes não se justificava por uma lesão neuronal, mas sim devido a um afeto que não podia ser aceito conscientemente. Essa mudança de orientação etiológica, pertinente às síndromes histéricas, estabelece as bases para a elaboração futura da psiquiatria dinâmica, ou seja, a elaboração de um constructo psiquiátrico que se afasta da neurologia e coloca em cena o dinamismo simbólico inerente ao intercâmbio entre o ego e o inconsciente.

Dos pioneiros no estudo das religiões afro-brasileiras, muitos eram médicos. Como o caso de Nina Rodrigues, que teve sua formação científica antes dos conceitos psicanalíticos serem aceitos pela comunidade acadêmica. Sendo assim, os pesquisadores da época tinham um olhar formatado pela psicopatologia oriunda das escolas francesa e alemã, que não continham uma apreciação do campo simbólico como componente a ser levado em conta pela pesquisa psicopatológica. Os rituais do candomblé, sob a ótica daquele tempo, eram vistos comumente como fenômenos psicopatológicos afeitos à conversão histérica. O enfoque positivista da época pautava-se pelo etnocentrismo europeu, caracterizado pela primazia absoluta de um ego indissoluto e soberano. Não obstante, a escola idealista alemã da qual Jung absorveu parte do seu cabedal teórico, preconizava uma abertura para outras possibilidades de expressão do Eu.

Voltemo-nos primeiramente para o problema colocado pela tendência da psique a cindir-se. Embora seja na psicopatologia em que mais claramente se observa esta peculiaridade, contudo, fundamentalmente trata-se de um fenômeno normal que se pode reconhecer com a maior facilidade nas projeções da psique primitiva. A tendência a dissociar-se significa que certas partes da psique se desligam de tal ponto da consciência, que parecem não somente estranhas entre si, mas conduzem também a uma vida própria e autônoma. Não

é preciso que se trate de personalidades múltiplas históricas ou de alterações esquizofrênicas da personalidade, mas de simples complexos inteiramente dentro do espectro normal. (...) Como no-lo mostra a experiência das associações, eles interferem na intenção da vontade e perturbam o desempenho da consciência; produzem perturbações da memória e bloqueio no processo das associações; aparecem e desaparecem, de acordo com as próprias leis; obsediam temporariamente a consciência ou influenciam a fala e ação de maneira inconsciente. (JUNG, 1991, p. 125)

Ao longo de sua extensa obra dedicada ao estudo do transe e dos rituais nos candomblés da Bahia, Roger Bastide, faz uma crítica a esta leitura reducionista dos fenômenos de transe e de possessão enquanto atitudes patológicas. Cabe fazermos uma distinção entre os fenômenos de transe secundários a sintomas psicopatológicos, e aqueles que significam uma ritualização de uma cosmologia.

Existem duas formas de conversão psicossomática, duas formas de linguagem do corpo: Uma conversão dessocializante, que transmuta os símbolos em sintomas e pode ser considerada, sobretudo no caso da histeria, um pedido de socorro; uma conversão que, ao inverso, visa transformar o sintoma em uma linguagem rica de símbolos, conduzindo o corpo do dançarino em direção a uma linguagem rica em símbolos, conduzindo o corpo do dançarino em direção a uma linguagem plenamente socializante. Nessa perspectiva, o transe pode ser considerado um fracasso e uma simulação da possessão, uma redução do mito ao sintoma, pelo qual o psiquiatra, formado, por exemplo, na Europa, não terá dificuldade em reconhecer uma patologia que lhe é familiar, não em seu conteúdo, mas em seu processo. (BASTIDE, 2016, p. 17)

Nos rituais, esse eclipse da consciência representa um momento de perigo devido à possibilidade da pessoa perder a conexão com a realidade. A humanidade sempre procurou se proteger do perigo representado pela perda da alma. Assim se explica a necessidade de uma delimitação sacramental do terreno onde ocorrem os rituais religiosos, o temenos, lugar delimitado para a proteção contra os estados de dissociação psíquica. Segundo Roger Bastide, os fenômenos de transe e de possessão devem ser socializados mediante a ação do ritual religioso. Isso representa uma garantia para o filho de santo de que esses estados de alteração do nível de consciência possam transcorrer sem o risco de se ocasionar o *perish of the soul*.

O apelo para que os orixás deixem o continente africano e venham montar seus cavalos (filhos de santo) no Brasil denota, sob o ponto de vista psicológico, uma

identificação do indivíduo com uma ancestralidade mítica,⁹ através do transe religioso. Jung considera esta identificação momentânea com os aspectos arquetípicos da ancestralidade uma forma de superar os perigos pertinentes a dissociação psíquica. Esse processo de identificação possibilita alcançar uma coesão do aparelho psíquico mediante processos de elaboração simbólicos, postos em ação pelas forças auto-curativas da psique; pois o aparelho psíquico não difere dos outros sistemas do corpo humano, possuindo também um sistema de defesas que visa manter a homeostase psíquica.

Para Jung, o ego seria um complexo ídeo-afetivo que sediaria a consciência. Essa pode ser considerada sob o ponto de vista psicológico como o todo momentâneo da vida psíquica, devido à sua capacidade de elaborar a coordenação e a síntese da atividade psíquica. Porém, observa-se que a consciência, sob condições de *stress* emocional, pode apresentar momentos de rupturas em sua unidade, sendo então eclipsada por outro complexo que ocupa o lugar do ego. Isso determina um estado de rebaixamento do nível de consciência. A intensidade e a duração desse fenômeno estão na dependência do grau de coesão interna do complexo do ego. A capacidade desse em se manter coeso frente à pressão exercida pelos conteúdos do inconsciente determinará o grau de deterioração das funções psíquicas.

O campo da consciência pode variar em função da clareza com que seus conteúdos são constelados, podendo-se observar uma área central onde os fenômenos são apreendidos de forma focal, e uma área periférica, opalescente, onde as percepções se dão de forma esmaecida. No que diz respeito à nitidez com que se observam esses fenômenos, percebe-se que podem variar de forma quantitativa e que encontram uma relação direta com o grau de lucidez com que os conteúdos são constelados, variando entre um estado

⁹“Pode acontecer que um cristão, mesmo acreditando em todas as imagens sagradas, permaneça indiferenciado e imutável no mais íntimo de sua alma, porque seu Deus se encontra completamente ‘fora’ e não é vivenciado em sua alma. Seus motivos e interesses determinantes bem como seus impulsos não provêm da esfera do cristianismo, mas de uma alma inconsciente e indiferenciada que é, como sempre, pagã e arcaica. Não só a vida individual, mas a soma das vidas individuais, que constitui um povo, prova a verdade desta afirmação. Os grandes acontecimentos do mundo, planejados e realizados pelo homem, não são inspirados pelo cristianismo, mas por um paganismo indisfarçável.” (JUNG, ano, P. 24). O conteúdo desta passagem escrita por Jung foi-me dita de outra forma por um aluno de graduação de psicologia da UFRRJ, cuja mãe era mãe de santo de um terreiro de umbanda em Seropédica: “Eu pratico minha religião todos os dias desde a hora em que acordo quando vejo o sol, sinto o vento etc. Não é uma religião praticada uma vez por semana nos templos”.

de lucidez plena até o coma, que se caracteriza pela ausência de toda a consciência. O campo da consciência pode também apresentar uma variação qualitativa quando é submetido a uma polarização direcionada por um forte componente afetivo. Durante o estado alterado de consciência é que podemos observar os estados de transe e de possessão. Para Jung, essa polarização do campo da consciência deve-se a uma cisão ocasionada pela forte presença de um complexo ídeo-afetivo. A cisão entre o ego e o inconsciente pode ocasionar a fragmentação do ego, neste caso as forças auto-curativas da psique entraram em ação.

Na psique, podemos inferir a ação das forças auto-curativas mediante a observação atenta dos sinais expressos pelos pacientes. A produção pictórica constitui-se em um instrumento privilegiado para seguir o curso tomado pelas defesas psíquicas. Quando o ego encontra-se fragilizado, invadido por ondas massivas do inconsciente, observa-se nos desenhos feitos pelos pacientes a predominância das formas esféricas. A forma esférica é uma projeção dos mecanismos psíquicos de defesa em ação, tentando circunscrever e aglutinar os fragmentos do ego psicótico destruído. Essa evidência psíquica não passou despercebida à observação metódica e sensível de uma psiquiatra que trabalhava no setor de terapia ocupacional do Centro Psiquiátrico Pedro II. Nise da Silveira, observando a produção pictórica dos pacientes internados, notou que a forma esférica se repetia de modo constante nas pinturas. Notou também que as esferas apresentavam um padrão de divisão em quatro partes ou em múltiplos de quatro. Na época, a obra de Jung ainda era pouco conhecida no Brasil, porém Nise da Silveira percebeu que esses desenhos poderiam ser mandalas. Isso a levou a enviar uma carta para C.G. Jung datada de novembro de 1954 junto com algumas fotos dos trabalhos dos pacientes. Perguntava a Jung se aquelas imagens corresponderiam a mandalas.

Imagens circulares ou tendendo ao círculo, algumas irregulares, outras de estrutura complexa e harmoniosa, impunham sua presença na produção espontânea dos frequentadores do ateliê do hospital psiquiátrico. Tive grande dificuldade de compreendê-las. A analogia era extraordinariamente próxima entre essas imagens e aquelas descritas sob a denominação de mandala em textos referentes a religiões orientais. (SILVEIRA, 1981, p. 51)

A resposta de Jung não se fez tardar em uma carta de dezembro de 1954, de Aniela Jaffé, então secretária de Jung, que confirmam tal comparação.

O prof. Jung observou que os desenhos têm uma regularidade notável, rara na produção dos esquizofrênicos o que demonstra forte tendência forte tendência do inconsciente para formar uma compensação à situação de caos do consciente. Ele também notou que o número 4 (ou 8 ou 12 etc.) prevalece. Assim, as imagens do círculo pintadas em Engenho de Dentro eram realmente mandalas. E davam formas a forças do inconsciente que buscavam compensar a dissociação esquizofrênica. (*ibidem*)

No constructo teórico da psicologia analítica, o inconsciente constitui-se numa instância mítica, depositário de todo um cabedal simbólico com que a humanidade se depara desde a aurora de sua existência através dos sonhos e da elaboração dos mitos. Jung, ao longo da sua vasta obra, sublinha a eficácia dos rituais religiosos como sendo dispositivos terapêuticos ao colocarem em ação as forças auto-curativas da psique.

Mesmo quando a consciência está há milha de distância das representações arcaicas dos ritos de renovação, o inconsciente procura reaproximá-las da consciência mediante os sonhos. Sem dúvida alguma, a autonomia e autarquia da consciência representam qualidades sem as quais estas últimas não existiriam; no entanto, tais qualidades podem constituir também um perigo de isolamento e de aridez, por criarem uma alienação insuportável do instinto, resultante da cisão entre consciência e inconsciente. Esta perda de instinto é fonte de infindáveis extravios e confusões. (*ibidem*, p. 14)

O iluminismo desqualificou os mitos como sendo um produto de uma época das trevas pautada pela desrazão. Durante a ilustração, a produção científica finalmente se autonomiza em relação à teologia. Antigos dogmas referentes à criação do universo e ao determinismo divino passam a ser radicalmente contestados. Aos poucos, o conhecimento científico adquire os contornos que observamos na produção científica da contemporaneidade. A metodologia científica, ancorada no saber matemático, passa a fazer parte cada vez mais da elaboração científica. A análise dos fatos empíricos torna-se parte inerente da produção de conhecimento.

A característica fundamental da ilustração foi o culto da razão, considerada como uma entidade universal e permanente, igual para todos os homens de todas as idades e de todos os países. A razão se opunha à ignorância, ao horror, ao prejuízo, à superstição, às crenças impostas, às tirania das paixões, e às aberrações da fantasia. Por trás dessas ideias estava a noção de que o homem é um ser social e de que a sociedade foi criada para ele. (ELLEMBERGER, ano, p. 230)

A lógica iluminista irá determinar o que Jung denomina de um afastamento progressivo do homem ocidental de suas bases instintivas, que podiam ser acessadas através da narrativa míticas e dos rituais religiosos. Esse fato constituía, para Jung, uma

das forças motrizes das neuroses observadas na atualidade. Este fato explica o motivo pelo qual Jung considerava as religiões como sistemas psicoterapêuticos, contrariando a visão positivista que imperava durante a sua formação acadêmica. Bastide, consoante com Jung, considera que os rituais do candomblé também tinham um caráter terapêutico ao promover a integração dos seus fieis à sociedade patriarcal do Brasil de então. Podemos considerar Exu uma entidade polissêmica. Ora ele é considerado o guardião da entrada do terreiro onde fica localizada a sua casa, além de ser cultuado como o protetor do território do candomblé, sendo denominado de compadre, ora é considerado o senhor das encruzilhadas, por sua ligação com o elemento fogo, elemento que o associou ao demônio cristão. Ainda possui função oracular, não só devido à sua tarefa de tradutor da língua dos deuses para a linguagem humana, como também ao fato de ser a figura essencial para o oráculo de Ifá. A função de mensageiro do orixá faz com que seja associado a São Gabriel Arcanjo. Esse santo católico tem como missão conduzir a alma dos mortos para serem julgadas por faltas cometidas durante sua existência terrena; trata-se, portanto, de uma divindade com a função de um psicopompo. Isso explica a balança que porta em uma de suas mãos. Podemos compreender seu motivo se nos detemos sobre o material mitológico que nos chegou de outro país africano, muito distante geograficamente do reino Yorubá. Trata-se da mitologia elaborada pelos antigos egípcios.

Quando, em 1822, Champolion finalmente decifra a escrita hieroglífica, o mistério acerca da civilização faraônica, que durante mais de mil anos floresceu à margem do rio Nilo, começa a ser desvendado. Os egiptólogos, ao iniciarem a tradução dos textos sagrados contidos dentro das pirâmides, depararam-se com um conjunto de fórmulas rituais que posteriormente foram agrupadas sob o nome “Livro dos mortos”. O conjunto de textos consistia em um código de conduta para que as almas soubessem como proceder frente ao tribunal presidido pelo deus Osiris. Duas outras divindades tomavam parte no julgamento: o deus da sabedoria, Thot, que anotava o veredicto proferido por Osiris, e o deus Anubis, responsável não só pelos rituais de embalsamamento da múmia, como também tinha a função de conduzir a alma até o tribunal do além. Durante o julgamento, Anúbis segurava uma balança que representava a deusa Maat. Em um dos pratos da balança, ele colocava o seu coração e, no outro, era colocado uma pluma. Se o peso do coração fosse maior do que o da pluma, a alma seria condenada à destruição por um ser denominado “devorador das sombras”. O legado do Egito foi de importância capital para a elaboração da cultura judaico-cristã. Os judeus foram, durante muitos anos, vassalos do império egípcio, o que explica a semelhança de algumas passagens bíblicas com alguns

textos faraônicos¹⁰. Vários autores apontam para este fato. O egiptólogo Kurt Lange demonstra a semelhança entre o conteúdo existente em uma estela votiva consagrada a deusa Mut, encontrada em Karnak, na qual uma princesa etíope é celebrada, e os versos do “Cântico dos cânticos” bíblico.

A meiga, a meiga bem amada, sacerdotisa de HathorMuterdis,
A meiga, a meiga bem amada, diz o rei Menkheperre,
Soberana do amor, dizem as mulheres.
A filha do rei, meiga, bem amada,
É a mais bela de todas as mulheres,
Uma virgem tal como nunca se viu:
Mais negra do que a noite a sua cabeleira,
Mais negra que as uvas, os figos.
Mais bem enfileirados que os grãos de seus dentes,
Mais bem enfileirados que os entalhes de uma faca de sílex;
Seus pequenos seios são firmes em seu busto. (LANGE, ANO, p. 236)

No seu livro “Anubis e outros ensaios”, Luis da Câmara Cascudo descreve como a figura de São Gabriel incorporou elementos mitológicos do antigo Egito. “De surpresa em surpresa, constatamos a proximidade com os povos longínquos e o fidelismo aos costumes centenários. O grande passado vive em nós, perceptível.” (CASCUDO, ANO, PÁGINA)J ung nos ensina que possuímos um inconsciente coletivo, depositário de toda uma herança mítica que a espécie humana partilha em comum. Daí podermos entender como os mesmos temas que assombravam o homem da antiguidade são atualizados por nós em pleno século XXI. O mito da torre de Babel só espelha uma parte da verdade. A construção da cultura nos mais variados povos engendrou signos lingüísticos diversos. Porém possuímos, sim, uma herança simbólica arquetipicamente orquestrada em comum por a toda a humanidade.

A ligação de Exu com o elemento fogo nos remete ao mito de Prometeu. O nome do herói significa “aquele que prevê”. A qualidade de previsão está presente na figura de Exu, pois esse se encontra ligado ao oráculo de Ifá. Além disso, Prometeu consegue o fogo mediante um furto, que o coloca na condição de *trikster*. O fogo não só é considerado um símbolo da libido, como também significa a consciência. O ato heróico de se conseguir fogo, representa a expansão do campo da consciência. Assim o mito grego de Prometeu e o do Exu africano tem em comum a qualidade de possibilitar a aquisição de consciência. Prometeu, mediante o roubo do fogo dos deuses, e Exu, por ser a divindade

¹⁰ Para mais exemplos da influência cultural do Egito na Palestina, ver “O legado do Egito”, organizado por J. R. Harris.

responsável pela tradução da língua dos deuses para a linguagem humana. Em termos psicológicos, Exu funciona como símbolo, pois somente através deles é que pode-se fazer escoar a energia libidinal dos arquétipos do inconsciente coletivo (os deuses) para a consciência humana.

Como poderíamos explicar, por exemplo, os processos religiosos, cuja natureza é essencialmente simbólica? Sob forma abstrata, os símbolos são idéias religiosas; sob forma de ação, são ritos ou cerimônias. São a manifestação e expressão do excesso de libido. São, ao mesmo tempo, degraus para novas atividades que devem ser chamadas de culturais, de forma a serem distinguidas das funções instintivas, que seguem seu curso normal, de acordo com as leis naturais. (JUNG, 1991, p. 91)

Pode parecer paradoxal que uma divindade com forte acento *trikster* esteja relacionada ao processo de ganho de consciência. O *trikster* pode ser considerado como a sombra do herói. Geralmente, a primeira instância a ser examinada durante o processo de análise é a sombra, depositária da energia libidinal, que, devido a interditos morais, não pode ser constelada na consciência. A assimilação dos conteúdos da sombra era observada pelos antigos alquimistas, que denominavam essa etapa da *opus* alquímica como sendo a nigredo. O confronto com a sombra se constitui como um exercício ético, ao nos depararmos com conteúdos psíquicos que foram reprimidos, ou mal elaborados, e que de alguma forma temos dificuldade em assimilar. No entanto, a sombra somente pode ser despotencializada se, mediante seu confronto com o ego, surgir a síntese redentora sob a forma de ganho de consciência. O místico São João da Cruz denominava esse estado como a noite escura da alma e os alquimistas como o nigredo.

Isso explica a aparente piora dos pacientes quando, durante a psicoterapia, os conteúdos da sombra começam a ser examinados. Constitui-se em um desafio ético, pois valores cristalizados e aceitos até então passam por um processo de crítica. O ego se confronta com uma instância na qual sua autonomia e certezas são questionadas. Esse estado é muita das vezes acompanhada por ansiedade e tristeza.

Cabe lembrar que, segundo o livro bíblico “Genesis”, foi o demônio na forma de serpente o responsável por abrir os olhos da raça humana para o conhecimento, quando comunicou à Eva que se comesse o fruto proibido da árvore do conhecimento do bem e do mal poderia se igualar aos deuses.

Mas a serpente, mais sagaz que todos os animais selváticos que o Senhor Deus tinha feito, disse a mulher: É assim que Deus disse: Não comerei de toda árvore do jardim? Respondeu-lhes a mulher: Do fruto das árvores do jardim podemos comer, mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, disse Deus: dele não comereis, nem tocarei neles, para que não morrais. Então a serpente disse a mulher: é certo que não morrereis. Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes se vos abrirão os olhos e, como Deus, serão conhecedores do bem e do mal. (BÍBLIA, Genesis.)

A capacidade de discriminação dos opostos é uma função típica da consciência, porém a tomada de consciência, no mito bíblico, acontece de forma traumática, contrariando a vontade de Javé, que desejava manter sua criação na mais completa ignorância.¹¹ Nas religiões politeístas comumente se observa uma natureza dual nas divindades. O bem e o mal podem coexistir sem conflito em uma mesma divindade. Vemos na mitologia grega os entes divinos comungarem do mesmo comportamento dos mortais. Na Índia, por exemplo, a deusa Kali exhibe nitidamente a dupla face do arquétipo da grande mãe, o aspecto nutridor e benevolente para com seus filhos, mas também pode se apresentar como a terrível mãe devoradora. O cristianismo monoteísta aboliu a possibilidade de convivência pacífica da divindade com o seu lado maléfico. A contra parte maléfica de Deus foi projetada na figura do diabo. A natureza da psique humana se expressa de forma eminentemente simbólica mediante a constelação de imagens dos símbolos na consciência.

O símbolo é o elemento que permite o deslocamento energético das imagens arquetípicas inconscientes para a tela da consciência. Como todo arquétipo apresenta a sua contra parte, não existe a falácia de se representar o ser humano como essencialmente bom, pois somos seres intrinsecamente constituídos pelos opostos. Esse foi possivelmente um dos motivos que levou Jung a propor, quando ainda era o presidente da IPA, uma análise didática dos futuros analistas. O feito heróico a ser tentado seria confrontar o futuro terapeuta com a sua instância sombria. Jung recomendava ao postulante que

pendurasse no cabide a ciência exata e deixasse a capa erudita de lado,

¹¹Jung mantinha grande apreço pelas seitas gnósticas; dizia que estes falavam a sua língua. Para os gnósticos, pelo menos para a seita dos ofitas, a serpente seria um elemento de redenção da espécie humana. O demiurgo (Javé) era denominado como Iadabaoth. Uma vez que ele havia criado o mundo visível através da matéria, este era imperfeito na sua própria natureza. Sendo assim, essa divindade não era considerada como suprema. Os ofitas, oriundos de uma seita gnóstica de então, partiam do pressuposto que essa divindade, por possuir qualidades indignas de um ser divino, como o orgulho, a ignorância e o caráter vingativo, não poderia ser considerada como criadora do universo.

despedindo-se dos seus estudos, e se dispusesse a vagar com o coração humano pelo mundo, em meio aos horrores das prisões, dos asilos para lunáticos e dos hospitais, pelos bares desclassificados da periferia, prostíbulos e antros de jogos, nos salões da sociedade elegante e nos pregões da bolsa, em reuniões de socialistas, igrejas e cultos messiânicos de todas as denominações, para experimentar no próprio corpo, o amor, o ódio e a paixão, sob todas as suas formas. (JUNG, 1971, p. 409)

Quem melhor do que Exu para desempenhar essa tarefa? Exu é considerado a entidade mais próxima dos homens. Não se apresenta contido na camisa de força ideológica do monoteísmo excludente. Transita entre o divino e o humano, na figura do mensageiro, como protetor do espaço sagrado dos terreiros, como *trikster*, apresenta-se afeito a todas as formas da malícia. Jung considera a energia libidinal como a energia inerente ao curso da vida, assim como a energia física obedece à lei do fluxo de energia da instância de maior para a de menor energia. Jung faz uma distinção entre a Fantasia como atividade imaginativa e o que ele denomina de fantasma. A fantasia como atividade imaginativa possibilita o fluxo energético libidinal que aparece à consciência mediante as imagens simbólicas, ou, nas palavras de Jung, “a fantasia é essencialmente apenas o escoamento da atividade criadora do espírito.” (*idem*, ano, p. 45). O fantasma, entretanto, seria o complexo de representações sem uma ancoragem na realidade, ou seja, uma representação sem objeto, como podemos verificar nos processos alucinatorios.

A capacidade do ser humano de fantasiar é o que lhe possibilita construir imagens da fantasia. Essa é engendrada em parte no inconsciente, e em parte necessita dos recursos senso-perceptivos da consciência. Como o símbolo permite a expressão dos conteúdos psíquicos inconscientes, a atividade simbólica torna-se parte constitutiva, inalienável da psique humana. Sendo assim, a definição de Cassirer de que o ser humano é um animal simbólico faz todo o sentido. A conceituação de libido expressa por Jung a partir da publicação do seu livro “Símbolos da transformação” em 1912, selou a ruptura de Freud para com seu discípulo dileto. Nesse livro, não só o conceito de libido como sendo exclusivamente de origem sexual, como também a função do incesto, sofre uma crítica radical. Ao longo dessa obra, Jung analisa um romance escrito por uma americana que usava o pseudônimo de Frank Miller. O romance, denominado pela escritora como sendo hipnagógico, conta a saga de um índio norte-americano que percorre o seu país

juntamente com seu cavalo até serem finalmente mortos por um cataclisma.

A figura do herói desenvolvido por Miss Miller vai servir como fio condutor para Jung elaborar toda uma nova concepção concernente a libido e à função do incesto. O incesto passa a ser visto como simbólico, sendo que o herói em sua peregrinação se transforma em uma metáfora da energia libidinal, que em alguns momentos da existência humana necessita ser introjetada de volta ao inconsciente para ativar conteúdos arquetípicos e retornar à consciência portando conteúdos psíquicos renovados. Ao inconsciente, Jung associa a imago materna, a qual o herói não pode, em um desses movimentos de regressão, permanecer aprisionado. O feito heróico é, portanto, libertar-se simbolicamente da esfera inconsciente materna, o que possibilita enriquecer a consciência com a energia oriunda dos conteúdos arquetípicos inconscientes.

Podemos intuir o sentido contido nas sagas dos heróis se compreendermos que seus feitos são uma alegoria da nossa jornada interior na busca da expansão do campo da consciência. A filosofia existencialista nos ensina que guardamos uma vocação para a liberdade, porém, não existe liberdade sem ganho de consciência, pois essa é que possibilita as nossas escolhas, em outras palavras, somente mediante à compreensão de nossos atos é que podemos exercer nosso livre arbítrio. Jung acreditava que não nascemos como uma tabula rasa, pois contamos com um potencial inato arquetipicamente determinado para desenvolvermos nossa consciência. Cabe a nós colocarmos este potencial em ação; esta tendência Jung denominou como processo de individuação. Portanto, consoante a uma dupla orientação inerente as figuras arquetípicas, Exu nos aponta para duas direções complementares. Como senhor das encruzilhadas, simboliza a nossa possibilidade de escolha dos caminhos existenciais a serem trilhados; como entidade ligada ao elemento fogo, é a tradução da energia libidinal que nos direciona em direção ao ganho de consciência.

4. CLINICA DA PÓS-MODERNIDADE

A queda do muro de Berlim no final do século XX pode ser considerada um marco histórico que denota o fim de uma utopia social que preconizava a abolição da propriedade privada e a socialização dos meios de produção. A economia de mercado emerge triunfante em um cenário que vem sendo denominado de pós-modernidade. Novas construções de subjetividade surgem na vertigem do processo de globalização, no qual cada vez mais o controle do tempo é comandado pela máxima capitalista “*Time is money*” Como exemplo desta dessimbolização do mundo pós-moderno, Dufour cita o caso dos navios da marinha mercante inglesa que, a partir de 2002, deixaram de ter nomes femininos. Esse fato não passou despercebido pelo chefe de redação do *LloydSList*, conceituado jornal britânico especializado em comércio marítimo: “Um navio é um produto como outro qualquer, uma espécie de imóvel marítimo. O comércio marítimo deve evoluir nessa era de mundialização, sob pena de ficar a reboque do mundo dos negócios”. (DUFOUR, 2005, p. 13) O chefe da redação do referido jornal mostra-se afinado com o discurso impessoal das relações de troca comerciais, para o qual nomear barcos com nomes femininos tratar-se-ia de um anacronismo.

Às favas, pois, a utilização do feminino para se referir a um navio, o que datava de obscuras origens agora em desuso, diante da urgência da qualificação dos navios como simples mercadoria. Que importa o antigo costume de decorar a proa dos navios com estátuas de deusas e que importa a mágica ligação dos marinheiros com seus barcos, com frequência comparado a uma esposa, uma mãe, a uma amante! A partir do momento em que o barco se torna “um produto como qualquer outro”, isto é, uma mercadoria que pode ser trocada em seu valor de mercadoria por outras mercadorias, ele perde o essencial de seu valor simbólico. Ele se encontra, *ipso facto*, aliviado do excesso de sentido que o impedia de figurar como simples produto no ciclo neutro e expandido das trocas. (*idem*, 2005, p.13)

O sujeito engendrado pela sociedade pós-moderna vem se afastando do modelo de subjetividade iluminista consolidado no final do século dezoito. Esse movimento não é fortuito. Pelo contrário, intenciona-se forjar indivíduos acrílicos, alienados em sua subjetividade. Indivíduos capturados pelos fetiches oferecidos pelo mercado de consumo, como forma de suprir a falta de contato com estruturas simbólicas internas que permitiriam um ganho maior de consciência. O intercâmbio simbólico entre as instâncias do ego e do inconsciente se verifica através de uma função simbólica que Jung denominou função transcendente. Essa circulação de energia libidinal entre polaridades do aparelho

psíquico vem a ser mediada pelo símbolo possibilitando ao indivíduo alcançar o estado de individuação. Porém, segundo Dufour, em um mundo que tende para o mercado com seu processo de reificação, "a troca mercadológica tende a dessimbolar o mundo." (*ibidem*) Como resultado desse esvaziamento simbólico, o indivíduo se vê privado da possibilidade de acessar as bases arquetípicas que constituem o arcabouço da *psique*, o que, segundo Jung, é fundamental para a manutenção da homeostase psíquica. Essa homeostase somente pode ser alcançada se a consciência for compensada pela atuação dos conteúdos existentes no inconsciente.

Quando os conteúdos inconscientes ficam reprimidos por serem continuamente ignorados, acabam por impor sua influencia sobre o consciente, uma influencia de caráter patológico (JUNG, 1991, p. 23)

Segundo Cassirer, a relação do homem com o seu mundo circundante se faz mediante relações simbólicas. Sendo assim, o contato do Eu com os objetos nunca se dá de forma direta. A tendência ao imediatismo dessa relação aponta para uma concretude das percepções observadas nos indivíduos que apresentam uma progressiva perda da pregnância simbólica observada no curso das psicoses crônicas. Jung amplia a concepção do ser simbólico ao trabalhar com a hipótese do inconsciente coletivo. Para a psicologia complexa, além da mediação simbólica existente entre a instância egóica e o mundo circundante, o ego está em constante relação com o plano simbólico do inconsciente. Em seu livro *Civilização em transição*, escrito em 1918, ele aponta para o perigo do individuo negligenciar a dinâmica existente entre a consciência e o inconsciente quando desenvolve uma hipertrofia das funções egóicas.

O inconsciente assume continuamente seu papel compensatório de acordo com a respectiva disposição consciente. Por isso nossa posição consciente diante do problema do inconsciente não é absolutamente indiferente. Quanto mais negativa, mais critica, mais hostil e desdenhosa for nossa atitude perante o inconsciente, tanto mais contrario serão os conteúdos dele e tanto mais nos escapara o verdadeiro valor do inconsciente . Portanto, o inconsciente só terá para nos uma função criadora de símbolos se estivermos dispostos a reconhecer nele um instrumento simbólico. Os produtos do inconsciente são pura natureza. A natureza não é por si só um guia, pois não existe em função do homem. (JUNG, 1993, p. 31)

4.1 O paradigma psiquiátrico na pós-modernidade

O projeto pós-moderno não alterou a natureza simbólica do homem, e nem poderia fazê-lo, uma vez que, como Jung nos alertou, os produtos do inconsciente, dado o seu caráter de natureza pura, está resguardado de qualquer movimento da história. A história intervém somente no nível da percepção (recepção) dessa matéria-prima, o que se faz mediante às funções simbólicas, isto é, à abertura do indivíduo para vivenciar o símbolo. Ao contrário do signo, o símbolo, devido a seu conteúdo plurivalente, não se presta a ser capturado pela temporalidade própria à sociedade de consumo. O símbolo necessita de certo tempo para ser elaborado no interior das trocas simbólicas. Tal projeto, ao preferir esgotar os recursos naturais em detrimento do lucro, contribui para apartar radicalmente o homem de seu meio natural. O processo civilizatório sempre promoveu esse divórcio. Porém, na atualidade, esse fenômeno se observa com uma intensidade vertiginosa, podendo inclusive colocar em risco a própria sobrevivência da espécie humana, como apontou Lacan.

O capitalismo funcionaria, pois, muito bem. Tão bem que, um dia, ele deveria acabar por... consumir a si mesmo. Mas eis: ele não se consumirá antes de ter consumido tudo: os recursos, a natureza, tudo - inclusive os indivíduos que a ele servem. Na lógica capitalista, indicava Lacan, o escravo antigo foi substituído por homens reduzidos ao estado de produtos... consumíveis como tanto outros. (DUFOUR, 2005, p. 9)

A natureza, como muito bem lembrou Jung, não existe em função da espécie humana. Na verdade, somos um subproduto daquela e, como somos dotados de consciência, os únicos animais capazes de atentar contra a integridade da própria espécie.

A atitude psicológica do homem do final do século XIX caminha, então, sob o manto do cientificismo para realizar o controle da natureza. Cada vez mais, nesse momento histórico, a subjetividade não encontra mais lugar para se manifestar e ser considerada um produto do sujeito do conhecimento. Ela passa a ser considerada como "uma instância produzida no sujeito"; desse modo, a "objetividade" encontra sucesso nesse ambiente voltado para uma produção industrializada da própria "tecnologia", a qual produza instrumentos necessários ao bem estar do capitalismo humano, como ápice da "coisificação" dos objetos do próprio homem moderno. (SILVA, 2010, p. 66)

Já a década do cérebro iniciou-se no cenário da pós-modernidade, tendo em vista que cada época engendra um modelo conceitual próprio referente ao modelo de discursividade proferida. O acúmulo de conhecimento na área das neurociências nos

últimos anos pavimentaram o caminho, conseguindo finalmente fazer com que a psiquiatria se adequasse sem problemas ao rol das especialidades médicas pautadas no modelo anátomo-clínico. De fato, vemos isso com maior clareza ainda na década de oitenta, quando conceitos como neurose deixam de existir na DSM III. O termo neurose foi considerado desde então como pouco preciso. Apesar do enfoque biologizante ter ganhado força na atualidade, a psiquiatria ainda apresenta um campo multifacetado onde saberes e práticas disputam o seu lugar. Isso se deve muito às suas origens, já que, no início do século dezenove, aglutinava uma multiplicidade de saberes, abarcando os conhecimentos da biologia, da psicologia e da sociologia, quando necessários à análise das condições que dão a emergir as doenças mentais.

Uma das características da pós-modernidade é a falta de um discurso único que tenha uma explicação causal para os fatos inerentes à realidade. Nesse sentido se entende a ascensão atual de uma psiquiatria baseada nas evidências.

Se tomarmos a psiquiatria não apenas como uma disciplina ou especialidade médica, mas como um campo de tecnologia e práticas sociais voltadas para o enfrentamento dos distúrbios mentais (sobretudo os mais severos), diríamos que, como campo, a psiquiatria, hoje, certamente apresenta as características de heterogeneidade discursiva próprias da pós modernidade, a ponto de abrigar no seu seio, entre outras propostas radicalmente diversas, o projeto neo e ultra moderno de uma psiquiatria baseadas em evidencias. (RAMOS, 2009, p. 94)

Recentemente, foi publicado pelo PROPSIQ, programa de atualização voltado para a comunidade psiquiátrica e editado pela Associação Brasileira de Psiquiatria, um artigo que busca delinear o futuro da psiquiatria. Nesse artigo, o autor explica o funcionamento de duas ferramentas que podem revolucionar a clínica psiquiátrica. Trata-se do *big data* e do *machinelearning*.

O termo *big data* refere-se a dados extremamente grandes e complexos que podem ser analisados computacionalmente para revelar padrões, tendências e associações, especialmente em relação ao comportamento humano... o termo *machinelearning* é uma das técnicas estatísticas para análise de *big data*. Tipicamente, os algoritmos do *machinelearning* são mais aplicados nas situações em que inúmeras variáveis devem ser consideradas simultaneamente para estimar a probabilidade de que um evento ocorra. Em um futuro próximo, essa ferramenta ajudará a prever no nível individual quem cometerá suicídio, quem responderá ao tratamento, quem fará um episódio depressivo ou ainda, quem terá uma recaída no uso de cocaína. Assim, a psiquiatria passaria a funcionar no conceito de medicina P4, modelo que pretende ser Preditivo, Preventivo, Personalizado, Participatório. (PASSOS, 2017, p. 10)

Em todo esse processo de mudança que está em curso, nota-se uma dependência do clínico cada vez maior de tecnologias que, em uma economia de mercado, forçosamente será produzida com a determinação de se tornar obsoleta em pouco tempo, pois o mercado sobrevive através das demandas do setor. Cada vez mais, a medicina estará atrelada ao fluxo do capital financeiro, e o médico será, por sua vez, transformado em um técnico capacitado por programas de computador.

4.2 A patologização social

Levantamentos epidemiológicos recentes na área de saúde mental evidenciam números alarmantes no tocante ao incremento das várias formas de adoecimento mental. Só para citar um exemplo, o número de suicídios entre jovens, hoje em dia, alcança cifras alarmantes. Concomitantemente, a indústria farmacológica amplia o seu poder de medicalização em segmentos antes poupados de uma exposição maciça aos psicofármacos, como, mais recentemente, evidencia a crescente medicalização de crianças. A indústria farmacêutica, com sua lógica mercantilista, lança constantemente novos produtos em que não se constata nenhum ganho terapêutico com relação aos medicamentos mais antigos.

Novos diagnósticos surgem classificando como patológico um amplo espectro de comportamentos que até então não eram considerados disfuncionais. A patologização da sociedade serve para legitimar a crescente prescrição de psicofármacos. Se nos atermos aos usuários infantis, notamos o número abusivo de crianças diagnosticadas como portadoras de transtorno de atenção e hiperatividade. Não cabe aqui questionar a existência dessa entidade (TDAH), porém o aumento da incidência merece ser considerado. No Brasil, assistimos a uma banalização da prescrição de psicoestimulantes, inclusive tendo por alvo jovens estudantes, com a promessa de melhorar sua performance em uma sociedade cada vez mais competitiva. Os pais e a escola parecem apostar no imediatismo de uma ação farmacológica, desobrigando-se, assim, a enxergar a criança como uma unidade complexa, sistemicamente vinculada à sua família e à sociedade.

O comportamento dito agressivo pode, na maior parte das vezes, ser o único modo possível que uma criança dispõe para denunciar a existência de relações familiares perversas, assim como a desatenção na escola pode ser a evidência de um sistema pedagógico inadequado. Porém, na atualidade, a biomedicina exhibe uma justificativa neurofisiológica para o emprego da farmacoterapia. Uma vez portadora de um diagnóstico psiquiátrico, a criança é ensinada a conviver com a dita doença. Para isso, conta-se com toda uma tecnologia biopsicopedagógica que tende a naturalizar essa situação como sendo inevitável.

Hoje em dia, no entanto, as crianças diagnosticadas com problemas mentais - em especial transtorno do déficit de atenção com hiperatividade (TDAH), depressão e transtorno bipolar - ajudam a povoar o pátio estudantil. Essas

crianças são informadas de que há algo errado com seu cérebro e de que talvez tenham que tomar remédios psiquiátricos pelo resto da vida, assim como o "diabético toma insulina". Essa máxima da medicina ensina a todos os alunos do pátio uma lição sobre a natureza da humanidade, e essa lição difere radicalmente do que se costumava ensinar às crianças. (WHITAKER, 2017, p. 28)

Recentemente, a Associação Brasileira de Psiquiatria lançou uma campanha com o seguinte *slogan*: “A psicofobia é crime!” Tal campanha poderia ser considerada como uma ação de combate ao preconceito realmente existente contra os portadores de transtorno mental. Porém, na verdade, observa-se que essa ação se constitui como uma poderosa estratégia para se naturalizar a inclusão do sujeito no circuito médico farmacológico da prática clínica. Sabemos que a construção do saber psiquiátrico não só deriva do momento histórico vigente, como também contribui ideologicamente para a construção de uma visão de mundo inerente ao momento. Quando a ABP (Associação Brasileira de Psiquiatria) lança uma campanha contra o preconceito em relação a pessoas com transtorno mental tem como intenção banalizar o diagnóstico do paciente, de modo que esse possa ser equiparado a uma condição tão comum como uma simples gripe. A medicalização psiquiátrica passa a ser, também, banalizada, fazendo com que uma condição complexa passe a ser encarada de forma simples.

Em sua complexidade, o sofrimento psíquico exige necessariamente uma abordagem complexa de enfrentamento. A psicofarmacologia é uma das abordagens possíveis, porém não pode ser tida como a única estratégia disponível. No início de minha carreira como psiquiatra, o modelo prevalente era o hospitalocêntrico, que eu considerava como uma abordagem reducionista. Para o seu funcionamento, bastava a existência do médico, com a autorização para medicar, e dos enfermeiros, que administravam os fármacos prescritos. O hospital psiquiátrico no Brasil funcionava sem o concurso de uma equipe multidisciplinar. O modelo hospitalocêntrico se encaixa perfeitamente na lógica do mercado farmacológico. Alias, não é fortuitamente que o atual governo volte a financiar leitos psiquiátricos de longa permanência, um retrocesso a toda uma luta e conquistas alcançadas pelo movimento antimanicomial.

No passado, o movimento da luta antimanicomial tinha como pauta não só a abolição do manicômio como também incentivava os usuários dos dispositivos que vinham sendo criados para o acolhimento do sofrimento psíquico (através dos Caps, das

residências terapêuticas etc.) a constituírem associações de usuários de modo a se tornarem protagonistas das ações que diziam respeito a sua maneira de existir. Infelizmente, me parece que no momento atual esse movimento está sendo desqualificado. Basta atentarmos para o fato de que as conferências de saúde mental promovidas pelo poder público deixaram de existir já há algum tempo. Esses eventos serviam de plenário para que os vários atores ligados à luta antimanicomial tivessem voz. Parodiando o programa governamental, denominado "uma ponte para o futuro", o que vemos na saúde pública é sua antítese, ou seja, uma ponte para o passado.

5. CASOS CLÍNICOS

5.1 O Caso Roberto

Como exemplo de que foi explanado acima, relato um caso clínico que acompanhei por alguns anos no meu consultório. O nome do paciente citado na descrição do caso é fictício. Roberto era um paciente de meia idade, com um diagnóstico de esquizofrenia indiferenciada. Veio acompanhado pela sua mãe idosa que tomou a dianteira e começou a relatar a história pregressa de seu filho, monopolizando a fala durante quase toda a consulta.

Roberto apresentou um surto psicótico no final da adolescência, assim que começou a curar a faculdade de comunicação. Já na adolescência exercia a função de fotógrafo amador. Na infância foi uma criança extrovertida, com seu desenvolvimento neuro psicológico aparentemente normal. Durante o curso científico começou a apresentar dificuldade para acompanhar as aulas, a mãe relata que o paciente sofreu bullying por parte dos seus colegas de classe, porém, quando trocou o curso científico pelo clássico, conseguiu se adaptar a sua turma. Roberto conseguiu após prestar o vestibular foi aprovado na faculdade de comunicação, porém não chegou a curar a faculdade. Nesta ocasião, abriu um surto psicótico de característica esquizofreniforme. Ouvia vozes que comentavam seus atos na terceira pessoa do singular, ouvia insistentemente vozes que o acusavam de ter cometido um crime., de estar sujo, ou de estar sendo procurado pela polícia. Passou a se descuidar de sua aparência pessoal e a usar roupas extravagantes. Antes da idade de vinte anos ocorreu a sua primeira internação em uma clínica psiquiátrica. A partir da primeira internação, inaugura-se uma fase na qual o paciente passa por várias internações em clínicas psiquiátricas, sendo que algumas dessas internações abrangem períodos de mais de um ano.

Durante a primeira consulta com o paciente, esse permaneceu calado por quase todo o tempo da entrevista inicial. Quando falava, utilizava frases curtas, que apesar de não evidenciarem um comprometimento maior dos nexos lógicos formais na sua formulação, evidenciavam um acentuado empobrecimento do seu conteúdo. Na época me chamou a atenção para o fato do paciente empregar no seu discurso preferencialmente o

uso do diminutivo como costuma ser usado pelas crianças. . Suas memórias mantinham eram preservadas e o paciente encontrava-se bem orientado em relação ao tempo e ao espaço assim como em relação aos objetos.

Logo na primeira consulta sua mãe declarou que seu filho não poderia fazer uso sob hipótese alguma dos fármacos conhecidos como antipsicóticos atípicos, demonstrando ter conhecimento da nomenclatura em voga referente aos referidos fármacos. Alegava que Roberto ficava muito desinibido e afluía um padrão de sexualidade inadequada no seu ponto de vista. Também falou sobre a dieta de restrição calórica que impunha a seu filho devido ao risco deste vir a desenvolver uma síndrome metabólica. No final da consulta fez um comentário que resumia a sua percepção sobre o paciente- o meu filho é um diferente dentre os diferentes- Sic. .

Antes do término da consulta, fiz alguns esclarecimentos sobre a prevalência da síndrome metabólica, assim como sobre a pertinência de se utilizar os fármacos mais recentes, de qualquer forma o esquema medicamentoso do paciente seria avaliado no decorrer do tratamento, não existindo um padrão fixo no tocante a administração dos fármacos antipsicóticos. Acordamos que o atendimento seria semanal, e que o paciente poderia comparecer desacompanhado as consultas.

Roberto foi um paciente muito assíduo, sempre chegando dentro do horário estipulado. Sua atitude durante os primeiros meses de acompanhamento se caracterizava por certo artificialismo no comportamento, puerilidade no discurso, assim como na preferência em utilizar a forma diminutiva na sua fala. Um dia relatou a sua relação com seu pai. Esse havia saído de casa logo após o adoecimento psíquico do paciente. O genitor nunca foi muito presente na sua vida. Quando cursava o ensino fundamental, começou a se interessar por fotografia, tendo inclusive montado um laboratório fotográfico amador em sua casa.

No primeiro mês de acompanhamento, Roberto se queixava da restrição alimentar que lhe era imposta na sua casa. A dieta era rígida, e o paciente não suportava a monotonia alimentar a ele imposta. O receio de que seu filho viesse a desenvolver uma síndrome metabólica realmente era uma questão para sua mãe. Após algum tempo sendo atendido,

Roberto me conta que estava vindo a pé de sua casa e que com o dinheiro economizado da passagem, comprava doces na padaria existente na esquina do consultório.

A clínica das psicoses é um processo que demanda tempo para que o paciente ganhe confiança no seu médico e possa assim expressar um pouco do seu mundo hermético. Um dia Roberto conta que não era uma só pessoa, na verdade vivenciava uma multiplicidade do EU. Existia o Roberto que conversava comigo, porém, existia os impostores que invadiam a sua casa, sendo alguns descritos como benévolos, outros, porém, o agrediam. Dentre essas personalidades, um era do gênero feminino, e o paciente explicava a sua existência de uma forma bem sucinta “eu mudo a vogal do final do meu nome na carteira de identidade, coloco a letra a e viro Roberta.”

Jasper apud Delgarrondo, define a composição do Eu mediante quatro eixos:

1. Consciência da atividade do EU.
2. Consciência da unidade do EU.
3. consciência da unidade do EU no tempo.
4. consciência da oposição do EU em relação ao mundo.

Em relação a atividade do EU, o indivíduo sabe-se senhor dos seus atos; Jaspers apud Delgarrondo, denomina esta característica como fenômeno de personalização.

Fenômeno no qual se percebe em todas as atividades psíquicas, sejam elas percepções, sensações corporais, lembranças, representações, pensamentos, sentimentos; um tom especial de "meu", de "pessoal", daquilo que é feito e vivenciado por mim mesmo (JASPERS, 1973,p. 247)

Delgarrondo define o conceito de unidade do Eu como sendo a capacidade de a cada momento, o EU ser sentido como algo uno e indivisível. Essa é uma qualidade da vivência do Eu sentida como natural e espontânea. A vivência de alteração da unidade do EU não deve ser confundida com as ambivalências oriundas dos conflitos existenciais quando o indivíduo não consegue optar claramente por um rumo a ser tomado na sua vida. Segundo Jasper.

...a vivencia da cisão de si mesmo, só existe quando ambas as séries de processos psíquicos se desenvolvem simultaneamente uma ao lado da outra; mas de tal maneira que se possa falar em personalidades que ambas vivenciam de modo próprio, que de ambos os lados existam conjuntos de sentimentos que não se oponham aos do outro lado mas se lhe oponham como estranhos . (JASPERS,1973, p.152)

Encontramos na literatura alguns exemplos de personagens que sob o ponto de vista psicopatológico, exibem claramente um distúrbio da síntese da unidade do EU como podemos ver no romance de Stevenson o medico e o monstro, no qual o personagem principal apresentava um padrão de personalidade diurna como médico respeitado, e a noite constelava o seu oposto na figura de um fascínora. Jasper ilustra o distúrbio da identidade do EU com um exemplo fornecido pelo relato de um padre exorcista.

"A coisa chegou a tal ponto que Deus, a meu ver devido a meus pecados, permitiu - talvez nunca se tenha visto isso na igreja, - que o demônio abandonasse o corpo dos possessos (que o padre exorcizava) e entrando no meu próprio corpo, me jogasse ao chão, e me tratasse varias horas como um energúmeno entre as convulsões mais violentas. Não posso descrever o que se passou comigo então, e como esse espírito se uniu ao meu, sem no entanto roubar-me a consciência e a liberdade de minha alma". (*Ibidem*)

A consciência do Eu no tempo se caracteriza pelo reconhecimento da sua identidade através do tempo. Apesar das mudanças inerentes a cada etapa da vida, a identidade do núcleo do Eu permanece idêntica ao longo dessa. Após o surto esquizofrênico observamos em alguns casos o paciente não reconhecer o modo de existir pré surto como sendo seu. Recentemente acompanhei o caso de um paciente internado no hospital de custódia Henrique Roxo, que dizia ser Clark Kent, e que morava na lua. Sobre sua história pregressa dizia que na terra antes de se mudar para a lua existia um boneco. O seu passado havia sido reduzido a uma existência limitada de um autômato.

A perda da fronteira que separa o EU do mundo, caracteriza a oposição da consciência do EU em relação ao mundo, o indivíduo sente que seu EU se expande para o mundo exterior e não mais se diferencia deste – (DELGALARRONDO, 2008, p. 248.)

A mãe de Roberto havia estabelecido numa rotina para seu filho na qual este teria que caminhar todos os dias na orla da praia próxima da sua residencia; porém Roberto preferia ficar sentado em um banco de uma praça próximo de sua casa. Dizia que ficava ali para conversar com seus amigos que haviam desaparecido. De fato, eu conhecia uma antiga vizinha do paciente que me relatou que com o inicio do processo psicótico, os

amigos que Roberto possuía no bairro foram aos poucos se dispersando, porém no seu imaginário eles ainda estavam presentes e podiam ser acessados ainda que de forma alucinatória toda vez em que ele sentava no mesmo banco da praça próxima a sua residência, dessa forma Roberto preenchia sua solidão com uma construção delirante na qual mantinha, ainda que de forma imaginária, o seu círculo de amigos. Uma das características do processo esquizofrênico, é o que a psicopatologia denomina de autismo, que não deve ser confundido com as síndromes de espectro autista de ocorrência na infância. O autismo esquizofrênico pode ser ilustrado como sendo uma bolha na qual o esquizofrênico passa a existir apartado do mundo. No caso em tela vemos que o processo alucinatório apresentado pelo paciente era uma tentativa de preencher o seu vazio existencial, sob o ponto de vista Junguiano, o processo alucinatório representava a ação das forças auto curativas da psique na tentativa de ressignificar a existência desolada vivida pelo paciente. Quando conseguimos vislumbrar o interior desta esfera autista, nos deparamos com um universo simbólico que como demonstrou Jung, guarda vestígios com os sonhos primordiais da pré-história da humanidade. Extrair um sentido destas fantasias dos psicóticos, se assemelha ao trabalho dos velhos alquimistas que através das alegorias alquímicas, buscavam encontrar o ouro filosofal.

5.2 Caso Índio Guarany

Durante o meu percurso como psiquiatra trabalhei no município de Angra dos Reis que na época passava por uma reformulação radical nos seus dispositivos de assistência na rede de atenção básica de saúde. Até há pouco tempo o município permanecia muito isolado dos grandes centros urbanos. A estrada Rio Santos havia sido construída há relativamente pouco tempo, antes da construção dessa estrada, o acesso para Angra dos Reis para era precário, sendo uma parte do trajeto feito por via marítima. O isolamento dos grandes centros urbanos e o rápido crescimento que se verificou logo após a construção da estrada Rio Santos ocasionou um rápido crescimento demográfico, e um processo intenso de favelização, no qual novos bairros brotavam da noite para o dia ao redor do centro urbano. Esse processo alterou profundamente o perfil sócio demográfico do município, que anteriormente era habitado basicamente por uma população composta por caiçaras, que praticavam uma economia de subsistência baseada na pesca e no cultivo de pequenas lavouras. Os caiçaras foram sendo desalojados pelo

processo de especulação imobiliária, deixando de morar próximo ao mar, e passando a viver na periferia da cidade. Esse fato teve reflexos na esfera da saúde mental dos munícipes. O índice de violência, alcoolismo e drogadicção aumentaram impactando as ações na esfera da saúde mental.

No município existia um aldeamento indígena da etnia Guarany que sofreu um impacto direto devido a rápida mudança demográfica vista no município. Os índios passaram por um processo de anomia¹² social, sendo que a incidência elevada de alcoolismo entre os membros da tribo, foi somente uma das expressões desse processo.

A unidade de saúde do distrito de Perequê, recebeu uma solicitação por parte do cacique da aldeia Guarany para disponibilizar uma viatura que pudesse conduzir seu sobrinho para uma unidade da FUNAI existente no município do Rio de Janeiro, responsável por albergar os índios com problemas de saúde. A diretora da unidade de saúde optou por encaminhar o paciente para ser atendido na unidade de saúde central onde eram encaminhados os casos que demandavam atendimento especializado, no caso, atendimento psiquiátrico.

As ações de saúde no município seguiam a lógica de territorialização, ou seja, existiam postos de saúde distribuídos ao longo do território do município que atendiam as ações de saúde de menor complexidade. Estas unidades funcionavam com um médico generalista, um obstetra, um pediatra, uma nutricionista e uma psicóloga. Tentava-se assim dar conta da demanda clínica de menor complexidade dentro do território. Quando existia um caso de maior complexidade, ou que se fazia necessário a intervenção de um especialista, o paciente era encaminhado para a sede do município, onde ficavam locados os médicos especialistas.

Nesta época trabalhava como um dos psiquiatras de referência do Centro de Atenção Psico Social, para onde foi encaminhado o paciente sendo este acompanhado por um primo que fazia a tradução da língua Guarany para o português. O paciente vinha

¹² Anomia Social, Palavra introduzida na sociologia por Durheim(1893, 1897), para definir um estado de patologia social resultante da desintegração ou da desestruturação de uma sociedade tradicional ou de uma crise social passageira. A anomia traduz-se por traduz-se por uma ruptura da solidariedade entre os indivíduos, ruptura que conduz à ausência de laços interindividuais. (PANOFF,1973,p.18)

já há algum tempo apresentando alteração no seu comportamento. Evitava a contato com os outros índios, alternava períodos de recolhimento, onde não saía da sua casa, com fases de errância ficando por dias perambulando a esmo. Começou a fazer uso imoderado de derivados etílicos, posteriormente, iniciou franco surto psicótico, com ideação delirante de conteúdo persecutório e alucinações auditivas nas quais escutava vozes que comentam seus atos.

Pelo que fui informado, quando acontecia algum distúrbio na homeostase tribal, a comunidade tentava resolver o problema no âmbito interno da tribo. Existindo um problema de saúde, o Pagé era acionado e somente nos casos em que as técnicas de cura tribal se mostrassem ineficientes, o serviço de saúde municipal era acionado. Primeiramente o enfermo foi encaminhado pelo Page para o lugar conhecido como barracão, no qual se realizavam os rituais de cura. A entrada nesse lugar era vetada a pessoas de fora da tribo, e os rituais ali desenvolvidos, somente eram assistidos pelos iniciados.

Considero este caso clínico como um dos casos paradigmáticos do meu percurso como psiquiatra, pois me ajudou a refletir sobre a diversidade cultural brasileira, e, sobre o conceito de normalidade, pois, Segundo Foucault a doença só tem realidade e valor de doença no interior de uma cultura que a reconhece como tal.” (Foucault, 1994).

Assim os rituais que acompanham o transtorno obsessivo compulsivo ou os estados de dissociação observados em um quadro de histeria grave em outro contexto sócio cultural, podem ser vistos como fenômenos de possessão religiosa ou de transe. Segundo a corrente culturalista, as sociedades criam e definem as fronteiras que delimitam o normal do patológico.

Apesar da pajelança executada pelo curandeiro da tribo, houve piora do quadropsicótico e, como a psicose não foi resolvida pelos métodos tradicionais, a comunidade optou por excluir o índio da sua aldeia. Desconheço o sentido desta exclusão, penso que aquele índio psicótico, tenha gerado uma crise naquele sistema tribal, passando a ser uma ameaça para a coesão social da tribo. Após examinar o paciente ficou claro que tratava-se de um quadro psicótico ocasionado pelo alcoolismo. O estado de anomia social vivenciado pelos

índios representava uma ruptura com os fundamentos da sua cultura tradicional, ou seja, sistemas simbólicos que durante séculos mantiveram a coesão da tribo foram como fumaça dissipados em um curto espaço de tempo. O processo de privação simbólica vivenciado pelos índios cobrava o seu preço. Aquela sociedade tribal, pelo menos à época, não apresentava recursos para fazer frente ao processo intenso de aculturação. Podemos traçar um paralelo com o processo de adoecimento psíquico apresentado na contemporaneidade. Apesar da enorme diferença cultural existente entre as sociedades ditas primitivas e a sociedade pós moderna, sabemos que a psique do ser humano no tocante as suas bases estruturais se mantém inalterada, respondendo ambas as formas de sociedade com o adoecimento psíquico toda vez que o processo de simbolização é tolhido. Antes de terminar a narrativa desse caso, gostaria de traçar um paralelo entre a figura do Page e a do analista.

Aprendemos com a antropologia que a função de curandeiro, não está destinada a qualquer pessoa, essa se destina a indivíduos tidos como desviantes que são dotados de qualidades especiais, podendo de acordo com o contexto, vir a serem considerados indivíduos potencialmente perigosos. Callaway descreve a gênese do processo que leva um indivíduo da Nação Zulu se transformar em um xamã; achei interessante citar esta passagem pelo fato desta abordar como uma conduta “desviante” pode ser acolhida como normal, dependendo do contexto cultural onde esta se verifica Além disto, os fatos narrados tocam em um tópico caro a formação de um terapeuta Junguiano, a saber, o tema do curador ferido.

No começo, aquele que esta em via de tomar-se um Xamã, tem uma aparência robusta, mais com o tempo toma-se cada vez mais delicado, não para de se queixar, sonha com toda a espécie de coisas, sente seu corpo enlameado, tem convulsões que cessam durante algum tempo quando é borrifado com água.”(CALLAWAY, *apud* FOUCAULT, 1994, p.53)

Sobre a ótica da psicopatologia esse indivíduo seria classificado no mínimo como portador de um transtorno histérico da personalidade, sendo então submetido aos ritos terapêuticos característicos das sociedades complexas, ou seja, receberia uma classificação diagnóstica tornando-se passível de ser medicalizado e submetido a uma psicoterapia; se o desvio da norma fosse considerado grave, poderia ser internado em uma instituição psiquiátrica

Nas culturas ditas primitivas o futuro Xamã apresenta uma série de transtornos somáticos, no qual seu corpo expressa simbolicamente todo o seu processo de mutação em direção a uma nova identidade de curandeiro. Nas sociedades complexas o processo necessário para a aquisição do título de analista, pelo menos nas instituições de orientação junguiana, preconiza que o futuro analista seja submetido a uma análise didática, na qual se espera que esse possa se confrontar com seus conteúdos inconscientes com o propósito de se catalizar o seu processo de individuação. De qualquer forma, espera-se que tanto o Xamã como o terapeuta após o seus processos formativos tenham intimidade com o inconsciente.

CONCLUSÃO

A jornada empreendida durante a elaboração dessa dissertação se constituiu em reflexões acerca do meu trabalho como médico psiquiatra, atuando não só nos dispositivos de atendimento do Sistema Único de Saúde, como também na clínica particular. O início de minha carreira profissional coincidiu com a paulatina mudança de paradigma que vem ocorrendo na clínica psiquiátrica .

Como vimos ao longo desse trabalho, as bases teóricas que fundamentam a psiquiatria se constituem como uma construção histórica. Logo, esse constructo estará sempre afeito às condições de possibilidades históricas que possibilitaram seu aparecimento. O mesmo não podemos dizer sobre o sofrimento psíquico. Independentemente de como esse foi designado ao longo dos tempos, ele sempre existiu e continuará existindo, acompanhando a humanidade como uma sombra. Na antiguidade, o mal estar psíquico, mais especificamente a loucura, era tida como um malefício imposto aos homens por entidades espirituais, ainda que na Grécia clássica e posteriormente em Roma pudéssemos observar algumas tentativas esparsas de se construir uma explicação causal diversa do campo religioso.

Com a queda do império romano do ocidente, a civilização ocidental mergulhou em um longo sono letárgico que veio a ser conhecido como a Idade Média. Nessa época, vimos o adoecimento psíquico ser referido a uma visão de mundo fortemente influenciado pela concepção cristã do mundo. A loucura era pensada como uma determinação divina, sendo a caridade praticada para com os loucos agradável aos olhos do Senhor, ou seja, o louco era um elemento que permitia a prática da “caridade” cristã, possibilitando o exercício de uma filantropia bem instrumentalizada no seu objetivo de conquistar a “salvação” dos filantropos. No entanto, essa “caridade” apresentava limites. Assim vemos aparecer na iconografia do final da alta Idade Média a imagem da nau dos loucos, a *Stultissimanavis*. Nela eram colocados os considerados loucos deixados à deriva, ao sabor dos fluxos da maré. Sabemos que essa alegoria não representava a relação da sociedade européia como um todo com os seus loucos. Porém depreende-se nessa gravura um movimento que só iria se acentuar nos séculos seguintes: a exclusão do louco do convívio dos indivíduos ditos normais.

Durante o período renascentista, o louco passa a ser visto como alguém pautado pela desrazão. O ideário iluminista, na sua luta para se ver livre das amarras escolásticas do pensamento medieval, passa a privilegiar a razão humana em detrimento das determinações divinas. O ser humano vem a ser concebido como sendo capaz de construir a sua existência através das conexões lógicas inerentes à natureza. A realidade do mundo poderia ser apreendida mediante a descoberta dessas conexões.

Com a derrocada do modo de produção feudal, as cidades começaram a tomar vulto e a Europa se vê diante da necessidade de conter e disciplinar a população cada vez maior dos conglomerados urbanos que surgem a partir do esvaziamento populacional observado nos campos. Com o intuito de se conter e disciplinar o crescente número de pessoas marginalizadas, governantes criaram um dispositivo para albergar esses excluídos que veio a ser conhecido como o grande hospital. Na verdade, apesar de ter sido denominado como hospital, nada havia em comum com o que conhecemos atualmente como tal instituição. O dispositivo era um grande albergue com a função de resguardar a sociedade do contato com elementos desviantes. Com o tempo, essa estratégia de confinamento se tornou ineficaz, sendo todos os albergados libertos, sobrando somente os considerados loucos. O final do sec. XVIII foi marcado por movimentos de revolta social contra a monarquia absolutista. O ideário iluminista serviu como combustível ideológico na direção da queda da monarquia. Phillipe Pinel, médico oriundo das hostes revolucionárias, com formação no ideário revolucionário do iluminismo, foi designado como diretor do asilo de Salpêtrière, onde cometeu o gesto histórico de libertar uma mulher que jazia acorrentada em uma das celas. Para alguns, esse foi o gesto fundante da psiquiatria. No entanto, a partir desse momento, o louco passou a ser trancafiado em uma instituição asilar com a chancela médica.

A partir de Pinel, a loucura passa a ser objeto da medicina. Porém a nova especialidade médica não consegue articular com coerência os sinais e os sintomas expressos pelos loucos com a evidência de uma lesão tissular. A psiquiatria, pelo menos até o momento, não se enquadra com facilidade no modelo anátomo-clínico que definiu a medicina no ocidente. O sonho dessa submissão parece se vislumbrar no horizonte da psiquiatria baseada em evidências, que nada mais é do que o resgate do sonho concreto de uma psiquiatria científica.

A mudança de enfoque observada na psiquiatria a partir da década de oitenta do

século passado não foi fortuita. Essa mudança acompanhou a escalada da implantação do modelo capitalista neoliberal, que vem de forma crescente provocando desregulamentação e a consequente precarização das relações de trabalho, assim como a pulverização da rede de atenção básica que, a duras penas, foi construída no SUS. Isso por si só apresenta um impacto direto na produção do adoecimento psíquico. Porém o presente trabalho vai privilegiar a análise de um subproduto do neoliberalismo: a dessimbolização que se observa na sociedade ocidental.

O ser humano é um animal simbólico, e construiu ao longo do desenvolvimento da espécie uma relação com o mundo mediada pelos símbolos. O empobrecimento dessa relação simbólica é um marco do adoecimento psíquico, como podemos ver na esquizofrenia crônica. O ser humano mantém não só uma relação simbólica com o meio externo, mas, principalmente, necessita de uma mediação simbólica com as suas instâncias inconscientes para o estabelecimento de uma homeostase psíquica. A psiquiatria dinâmica leva em conta a existência do inconsciente e a relação dinâmica que esse estabelece com a consciência. Sendo assim, esse modelo comporta uma leitura hermenêutica dos conteúdos psíquicos. O mesmo não pode ser dito em relação à psiquiatria pautada em evidências. Esse modelo de psiquiatria não só vem tomando vulto na economia do mercado neoliberal, como também concorre para o seu fortalecimento, tendo em vista a crescente demanda de insumos que ela requisita para a sua execução.

Para esse modelo, o signo é privilegiado em relação ao símbolo por sua capacidade de denotar de forma precisa a quantificação dos eventos neurofisiológicos. Não podemos ser ingênuos ao avaliar o modelo positivista da psiquiatria centrada em evidências. A sua rápida aceitação não se deve aos resultados clínicos obtidos. Alguns autores, como Whitaker, chegam mesmo a aventar a hipótese de uma epidemia referente aos transtornos mentais após a entrada em cena dos fármacos psicotrópicos. A Farmacotécnica se constitui em um dos esteios desse modelo, não sendo fortuito que a indústria farmacêutica seja uma das mais lucrativas do mundo. A contribuição das neurociências é inegável, porém a aridez simbólica colocada em cena na atualidade tem um custo alto com relação ao adoecimento psíquico.

Carlos Byngton nos esclarece sobre os dinamismos da psique que regem nossa economia psíquica. O dinamismo patriarcal estabelece uma relação de oposto complementar ao dinamismo matriarcal. Nessa polaridade, não existe a definição exata

dos conceitos, o tempo corresponde ao tempo inerente às vivências míticas. A razão é inexistente, pelo menos como a entendemos através dos moldes cartesianos. No dinamismo matriarcal, a razão cede lugar a Eros. Portanto, estamos aqui falando dos afetos, da intuição e da potência orgiástica geradora da vida. O dinamismo patriarcal mantém-se orbitando o arquétipo do pai, o que significa a existência de um ordenamento lógico formal nas suas proposições. As noções de classificação, de hierarquia e de dever se encontram contidos nesse dinamismo. Nos estados de polarização excessiva do dinamismo patriarcal, vemos seus conteúdos serem pautados pelo autoritarismo, por uma rigidez das opiniões podendo atingir a tirania. A polaridade patriarcal/matriarcal ocupa posições representadas pelo ego, de um lado, e pelas instâncias inconscientes, de outro.

A polarização excessiva em direção ao dinamismo patriarcal é típica da era pós-moderna, para a qual a linguagem simbólica vem perdendo espaço para a liquidez do signo. O inconsciente se expressa preferencialmente por meio da linguagem simbólica; já o ego, como sede da consciência, se expressa basicamente por intermédio dos signos. A conexão do ego com as suas bases instintivas somente pode ser estabelecida mediante a ação dos símbolos. A função simbólica que permite o trânsito entre essas instâncias, Jung denominou de Função transcendente, sendo o símbolo o transdutor da energia psíquica do inconsciente para o ego.

O aumento dos transtornos mentais na contemporaneidade está na razão direta da hipertrofia do dinamismo patriarcal. No campo psicológico, vemos cada vez mais a assunção de técnicas terapêuticas que somente levam em consideração as funções da consciência. No entanto, Jung chama a atenção para a necessidade de pensarmos a psique em sua totalidade, por existir uma relação complementar entre o ego e a consciência. O preço a ser pago por desqualificarmos o inconsciente é alto. Esse sempre se faz presente, mesmo desqualificado. Em suas profundezas abissais e tocado por uma ânsia de vingança, começa a gestar monstros, assombrando o cotidiano do homem pós-moderno na forma dos sintomas inerentes ao adoecimento psíquico.

Jung foi o autor que, no âmbito da psicologia profunda, mais se ateve à importância das dinâmicas simbólicas. Ao longo desse trabalho, descreveu-se o percurso teórico de Jung, que vai aos poucos distanciando-se dos caminhos propostos pela psicologia experimental em direção a um constructo original, fortemente influenciado pela hermenêutica. Jung não se ateve a pesquisa teórica circunscrita às instituições de

pesquisa europeias. Procurou conhecer outros países como forma de cotejar material proveniente de culturas diversas, como a dos índios Pueblo, nos Estados Unidos, assim como os hábitos de uma tribo africana existente no monte Elgon. Também viajou para a Índia, enriquecendo seu conhecimento sobre a filosofia tântrica.

Jung foi um incansável pesquisador das mitologias produzidas ao redor do mundo. Achava que o estudo dessas seria imprescindível para a compreensão da mente humana. Esse foi o motivo de se ter incluído a figura de Exu no presente trabalho. A Hermenêutica tem o seu nome derivado do deus grego Hermes, devido à sua peculiar função de traduzir a língua dos deuses para a língua dos homens. Exu possui a mesma função, pois é ele que permite a execução do oráculo de Ifá. A semelhança entre as entidades pode ser observada em mais de um aspecto. Porém Exu tem uma importância simbólica ímpar para o estudo da psique por ter tido um duplo nascimento, característica comum aos heróis. Exu teve um segundo nascimento no Brasil através do seu culto nas religiões brasileiras de origem africana, especialmente o candomblé e a umbanda. Essa última se constituiu como uma religião holística, dando espaço para a manifestação de diversas entidades representativas da nossa multiplicidade racial. Segundo o ideário do movimento antropofágico modernista, Exu teve o seu mito original digerido e assimilado, pelo menos em parte, por segmentos da cultura brasileira.

Quando fui aluno da primeira turma de especialização em psicologia analítica coordenada pelo professor Walter Boechat, relatei o desafio que se constituiu no atendimento que fiz a um indígena da nação guarani. Lembro-me do interesse do professor no caso, tendo ele dito que a profissão de analista guarda relação com as práticas xamânicas. O analista seria um representante do xamã na atualidade. Penso ser pertinente a metáfora do analista xamã, porém acho importante considerarmos também a figura do analista Exu. O analista é aquele que através da relação transferencial auxilia o analisando na sua mediação com o inconsciente.

Exu é a entidade da mediação entre o mundo divino e a humanidade. Em termos metafóricos, é aquele que permite que o inconsciente seja constelado na consciência. Sob o crivo hermenêutico, Exu opera com o dinamismo patriarcal na sua função oracular como tradutor da linguagem divina. Por outro lado, a sua essência libidinal aponta para o dinamismo matriarcal. Exu representa o centro da encruzilhada onde esses dinamismos se iniciam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAIR, D. *Jung uma biografia. Vol1*. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- BASTIDE, R. *O candomblé na Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- _____. *O sonho, o transe e a loucura*. São Paulo: Três Estrelas, 2016.
- BOECHAT, W. *O livro vermelho de C. G. Jung*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- CAMPBELL, J. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- CASCUDO, L. *Anúbis e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Funarte/INF: Achiamé, 1983.
- CASCUDO, L. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1954.
- CHEVALIER, J. GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 2008.
- CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2016.
- DELGALARRONDO, P. *Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais*. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- DUFOUR, D. *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão da sociedade ultraliberal*. Tradução de Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

DURKHEIM, E. Rio de Janeiro: Victor Civita: 1978.

ELLEMBERGER, H. *A descoberta do inconsciente, a historia e a evolução da psiquiatria dinâmica*. Madri: Editorial Gredos, 1976.

ELIADE, M. *Imagens e símbolos*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, M. *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1994.

HAUKE, C. *Jung and postmodern: the interpretation of reality*. Londres: Routledge Taylor & Francis Group, 2000.

HEIDBREder, E. *Psicologias do século XX*. São Paulo, 1969.

JAPIASSU, H. MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: 1990.

JASPER. K. *Psicopatologia geral*. Rio de Janeiro: Atheneu, 1973.

JUNG, C. *A dinâmica do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Psicogênese das doenças mentais*. Petropolis: Vozes, 1990.

_____. *A psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *Civilização e transição*. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Freud e a psicanálise*. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Civilização e Transição n. 4*. Vozes: Petrópolis, 1993.

_____. *Obras Completas 3*. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *O desenvolvimento da personalidade*. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

_____. *Símbolos do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*: Petrópolis, Vozes, 2000.

_____. *Tipos psicológicos*. Petrópolis : Vozes, 2019.

LIMA, D. *Malungo decodificação da umbanda*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

MIGLIORINI. W. *A função transcendente*. In: *Junguiana*, vol. 15, São Paulo: Palas Athena, 1997, p. 87.

MELLO. L. *Nise da Silveira*. Rio de Janeiro: Automática Edições, 2014.

MIRANDA, C. *O parentesco imaginário*. Rio de Janeiro: Ed. Ufrj, 1994.

NARDI, A. et al. *PROPSIQ Programa de Atualização em Pesquisa*. Porto Alegre: Artmed/Panamérica Editora LTDA., 2016.

OUGRAS, M. *O Ser da compreensão*. Petropolis: Vozes, 1986.

PALMER, R. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1969.

PANOFF, M. *Dicionário de etnologia*. Lisboa: Edições 70, 1973.

PENNA, E. *Epistemologia e método na obra de C. G. Jung*. São Paulo: Educ, 2013.

PASSOS, I. *O impacto da análise de big data, técnicas de machine learning e medicina P4 na psiquiatria*. Porto Alegre: Artmed Panamericana, 2017.

RAMOS, F. Clínica, pluralidade dialética: os desafios da psiquiatria contemporânea. In: AMORIM *et al.* *Clínica da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Bapera, 2009.

RIBEIRO, D. *Maira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

SEGALEN, M. *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: FGV Editora. 2002.

SHAMDASANI, S. *Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência*. Londres: Cambridge Universe Press, 2003.

_____. *History of Psychiatry 2015, Vol. 26(3) 288-302*.

SELIGMANN, K. *Historia da magia*. Lisboa: Edições 70, 1948.

SILVA, N. *Subjetividade, Ciência Moderna & Psicologia Junguiana*. Seropédica: Ed. Da UFRJ, 2010.

WHITAKER, R. *Anatomia de uma epidemia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2017.

ZORZANELLI, R; ORTEGA, F. Cultura somática, neurociências e subjetividade contemporânea. In: *Psicologia social* [on line]. 2011, v. 23, n. spe, pp.30-36 p. ISSN 0102-7182.
