

REVISTA ENCRUZILHADA

cejaa.com/revista-encruzilhada

VOLUME 1- NÚMERO 1 - JULHO 2025

**JUNG DEVORADO PELA
SUBJETIVIDADE BRASIL**

ANTROPOFAGIA

**A SABEDORIA DOS
NOSSOS POVOS**

uma leitura antropofágica

REVISTA ENCRUZILHADA

Publicação Semestral do CEJAA -
Centro de Estudos Junguianos e Analistas Associados

Vol.1, No.1 – Julho 2025



Editora-chefe
Rita Amaral

Conselho Editorial
Andrea Alencar
Fabio Cardias
Jorge Miklos
Maddi Damião
Malena Contrera
Rachel Paterman
Santina Oliveira

Revisores Ad Hoc
Ademir Barbosa Júnior
Bruno Chiarioni
Bruno Mota
Carmen Livia Parise
Cássia Amélia
Cristiane Zovin
Dirciara Souza
Felipe Magaldi
Flávia Gabriela
Flora Guimarães
José Jorge Zacharias
Livia Orsati
Lonardo Tondato
Luciano Pessoa
Luísa Rosenberg
Pauline Simão
Pedro Gomes
Ricardo Gessner
Stella Rodriguez
Wagner Vaz

Capa
Silmara Gimenez
Imagem: Canva @masa44-images

CEJAA - Centro de Estudos
Junguianos e Analistas Associados

Coordenação
Andrea Alencar

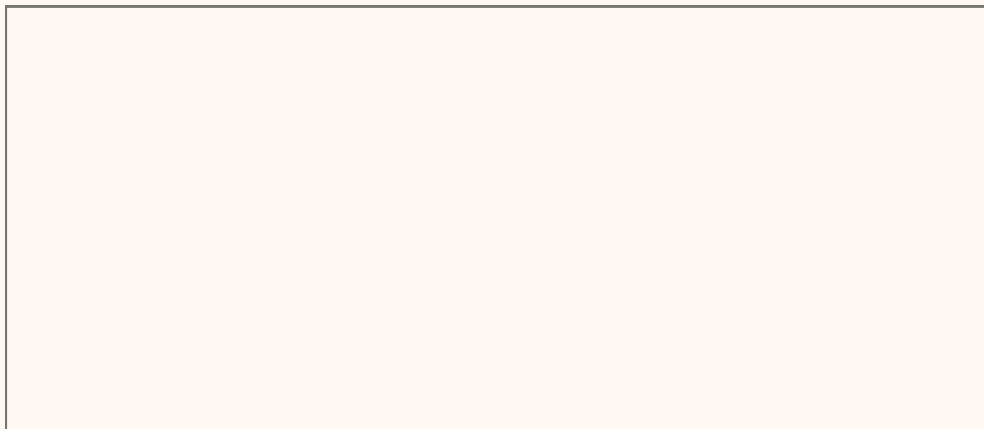
E-mail: secretaria@cejaa.com

Site: <https://cejaa.com>

Revista digital: <https://cejaa.com/revista>

Os artigos e resenhas publicados representam a
opinião de seus autores. Eles não refletem
necessariamente as ideias do CEJAA, de seus
membros ou da comissão editorial.

ISSN: XXXX





SUMÁRIO

EDITORIAL

Rita Amaral.....	05
Andrea Alencar.....	07

ARTIGOS

Devorar e transmutar - alquimia antropofágica na clínica da imaginação com sujeitos subalternizados	
Jorge Miklos.....	15

A morte e o continuum espiritual: a umbanda como uma epistemologia antropofágica de Jung	
Wagner de Menezes Vaz.....	38

Quando a mulher-búfalo irrompe da escuridão: o arquétipo do feminino na mitologia afro-brasileira sobre Iansã	
Raquel Trindade, Ana Nogueira.....	55

Reflorestar mentes: nova política, símbolos ancestrais	
Lívia Rospantini.....	75

“E no centro do coração um livro aberto”: Nise da Silveira e os caminhos formadores de uma intelectualidade afetiva	
Rachel Paterman.....	99

Macunaíma, uma viagem pelo imaginário brasileiro: dos europeus, dos povos indígenas, da diáspora de povos africanos	
Cristina Siaines.....	118



**Nise da Silveira e Spinoza um encontro que
transcende o tempo**

Elizabeth Timbó.....132

**Mediunidade, imaginação ativa e imagens: diálogos
possíveis com e na clínica junguiana**

Dirciara Souza.....144

**Nise da Silveira e Carlos Pertuis: o papel dos vínculos
seguros, do afeto e da arte na reintegração psíquica**

Paula Germann.....160

**Individuação a dentadas: pela invenção mitopoética
do matriarcado do Pindorama**

Marcus Quintaes.....181

**Exu-mulher: olhares de uma psicologia complexa
feminista**

Cristiane Vianna Amaral196

OPINIÃO

**O rapto do espelho de Oxum por Narciso: reflexões
sobre narcisismo, capitalismo e gênero**

Carmen Livia Parise.....215

EDITORIAL

Rita Amaral

Com este primeiro volume, nasce a *Revista Encruzilhada*, iniciativa que emerge do esforço coletivo de ampliar e aprofundar os horizontes da Psicologia Analítica no contexto contemporâneo. Vinculada ao Centro de Estudos Junguianos e Analistas Associados (CEJAA), a publicação pretende afirmar-se como um espaço significativo no território da pesquisa e da criação intelectual, propondo-se como um lugar de encontro e travessia entre saberes, um fórum onde o pensamento junguiano dialoga com diversas tradições e campos do conhecimento.

Mais do que um repositório de estudos voltados aos fundamentos teóricos e clínicos da Psicologia Analítica, *Encruzilhada* aspira ser um território de interlocução com outras áreas do saber - Filosofia, Antropologia, Literatura, Arte, História, Estudos Culturais, entre tantas outras - onde as fronteiras se tornam porosas e o pensamento encontra novas formas de expressão.

O que se busca, afinal, é a construção de uma abordagem crítica, situada e plural, capaz de responder às inquietações de nosso tempo sem perder de vista a densidade e a complexidade da experiência psíquica e simbólica. Trata-se, pois, de percorrer múltiplos caminhos e, sobretudo, habitar as encruzilhadas — esses lugares de passagem e transformação — na elaboração de um corpo teórico junguiano que se queira expandido, inclusivo e atento às ressonâncias do mundo contemporâneo.

Este volume inaugural reúne uma seleção de textos originados nas apresentações do I Congresso do CEJAA, evento com o tema “Devorando Carl Gustav Jung: uma leitura antropofágica da teoria analítica”. Inspirado na metáfora da antropofagia — tal como concebida no modernismo brasileiro por Oswald de Andrade — o congresso propôs uma aproximação crítica, inventiva e transformadora do legado junguiano.

Longe de qualquer negação ou rejeição da obra de Jung, a perspectiva antropofágica propõe um gesto de assimilação criativa: um ato epistemológico que devora para reinventar, que incorpora para ressignificar. Trata-se de um movimento que relê e reinscreve a teoria analítica em contextos históricos, culturais e geográficos singulares — com especial atenção às especificidades do cenário brasileiro.

Neste sentido, o volume que ora se apresenta busca contribuir para a ampliação e a descentralização do cânone junguiano, abrindo caminho à construção de uma psicologia analítica mais permeável às dinâmicas socioculturais e aos saberes locais. Os artigos aqui

reunidos expressam, sob múltiplas perspectivas, a riqueza e a complexidade das leituras possíveis frente à proposta antropofágica.

Assim, esta edição da *Encruzilhada* pretende afirmar-se como um espaço crítico de produção e circulação de conhecimento, guiado tanto pelo rigor conceitual quanto pela abertura interdisciplinar e por um compromisso ético com os contextos em que a psicologia se faz presente. Que estes textos possam servir como ponto de partida para novas reflexões e pesquisas, ampliando as fronteiras do pensamento junguiano e apontando para uma psicologia mais atenta à pluralidade humana e à tessitura simbólica que a atravessa.

Rita Amaral*Editora-chefe*

Psicoterapeuta, Analista em formação pelo CEJAA, Pós-graduação em Psicologia Analítica pelo Instituto Freedom. Desenvolve pesquisa nas relações entre os mitos clássicos e as suas representações no mundo contemporâneo, tendo como foco as representações do feminino. Mestrado e Doutorado em Biologia (Universidade de Lisboa, Portugal e Macquarie University, Australia).

EDITORIAL

Andrea Alencar

DEVORAR, DEGLUTIR, MASTIGAR

É importante começar apresentando como surgiu a ideia de um congresso¹ sobre Psicologia Analítica (PA), a partir da ótica da antropofagia, congresso esse que deu origem a este texto e dá título à nossa I edição da revista Encruzilhada. Ao pensar em temas, o que se fez mais consistente foi que precisava trazer à tona um incômodo antigo, a característica colonizada do ensino e prática da PA, no Brasil. O conceito de colonização no dicionário Aurelio (acesso, 2025), afirma que colonizar é propagar-se, alastrar-se, invadir; colocar sob dependência (econômica, cultural etc.) e é isto que é visto, na maioria das vezes, quando uma teoria chega por aqui, e não foi diferente com a PA. Ela não foi devorada, deglutida ou mastigada, ou seja, foi adotada a partir de uma lógica colonizadora, eurocentrada. A teoria junguiana se propagou, se alastrou, no campo da Psicologia, invadiu o nosso território e nos colocou sob dependência, nos colonizou. Sendo assim, uma proposta de resgatar a ideia antropofágica, se faz importante, pois somente assim a teoria servirá àquilo que o próprio Carl Gustav Jung (2016) desejava, uma psicologia viva e não uma psicologia de seguidores.

Ao pensar em escrever sobre a PA no Brasil, a partir de um olhar antropofágico, parto do princípio de que é importante conceituar aquilo que chamarei, aqui, de cultura. Considero a cultura como uma lente através da qual o ser humano observa o mundo e que essa lente seria diferente para cada povo (LARAIA, 2009). Ou seja, considero que o olhar para o mundo é diferente a partir da ótica de um brasileiro, um sul-americano, frente à ótica de um suíço europeu. As nossas diferenças começam na constituição plural do nosso povo, na nossa história, o que influencia também na forma do nosso olhar para o mundo e em como lidamos com as nossas alegrias e os nossos sofrimentos. JUNG (2016) já defendia o caráter de que o principal material da PA é a análise das expressões humanas e, especialmente, o olhar atento para a forma como essas expressões se apresentam em lugares e tempos diferentes.

O brasileiro possui uma apreciação de ordem moral e valorativa, comportamentos sociais e até mesmo as posturas corporais influenciadas pela sua herança cultural (LARAIA, 2009) e, devido a isso, a “sua lente” se faz diferente da do suíço europeu. JUNG (2012)

¹ I Congresso CEJAA – Uma leitura antropofágica sobre a teoria analítica (Rio de Janeiro, março, 2025)

defendia que, embora devamos levar em consideração o mais subjetivo do nosso paciente, isso não faria sentido se desprezássemos o conhecimento sobre o mundo de onde vem o nosso doente, e a que mundo ele se deve ajustar. E esta se torna a questão principal, o mundo ao qual um brasileiro precisa se ajustar é, certamente, diferente do mundo suíço-europeu.

Vale também ressaltar, logo de início, que as falas neste texto e na revista não se pressupõem ingênuas ou sem ideologia, pois, como dizia Paulo Freire, educador brasileiro, antropofágico por excelência, “Não existe imparcialidade. Todos são orientados por uma base ideológica. A questão é: sua base ideológica é inclusiva ou excludente?” (FREIRE, [s.d.], frase atribuída) Sendo assim, fica óbvio que, ao optar pela temática da antropofagia, existe, como pano de fundo, uma ideologia descolonial neste editorial. É expresso o desejo de estabelecer uma relação conceitual entre as possibilidades da PA, diante de uma realidade nacional brasileira, latina. Portanto, o que orienta a discussão é a ideia de inclusão da nossa realidade cultural na elaboração e interpretação dessa teoria. Contudo, faz-se necessário ressaltar que não é um desejo de psicologizar a nossa nacionalidade ou trazer nacionalismos extremados e excludentes. O que se propõe é o contrário disso.

A temática antropofágica se complementa por uma ideia inspirada no meu amor pela Arte, especialmente pela Literatura. E, uma das temáticas que mais me encanta é a discussão sobre a metáfora da Antropofagia, cunhada por ANDRADE (1928), ideia de transformar algo que foi associado ao sombrio, como a antropofagia, que na literalidade significa comer gente, em criatividade, em resistência e identidade cultural de um povo, é genial. Afinal é sabido e incontestável que os ritos e crenças dos nossos povos indígenas foram diligentemente demonizados pelo colonizador que, sabemos, cometia estupros, genocídio e etnocídio, mas não os classificava como barbárie.

O tema da antropofagia e seu estudo atraía a curiosidade de Oswald e, em 1950, em texto apresentado à Universidade de São Paulo (USP), “A crise da filosofia messiânica”, afirma que, assim como as civilizações pré-colombianas na América, a Grécia antiga pré-homérica também apresentava ritualizações antropofágicas (ANDRADE, 1970). Contudo, é sabido que a cultura grega é louvada pelo mundo ocidental e não estigmatizada como a cultura indígena das Américas. Portanto, o termo antropofagia, aqui, é cunhado a partir do olhar andradiano que o liberta do estigma e o associa a um lado positivo de contato com culturas diferentes da nossa, o associa ao interesse de inserir o nosso olhar ao que vem “de fora”, mas um olhar sem preconceito, um olhar para absorver o que há de bom, “só me interessa o que não é meu”.

Partindo, portanto, do ponto da importância da arte literária como fonte de referência, resgato, aqui, os indígenas de José de Alencar, que reproduziu em seus romances a ótica do colonizador. Na cultura colonizada só eram aceitos os que concordavam com a supremacia da ideologia do invasor e se aculturavam, passavam a ver o mundo e sua terra natal, a partir dessa ótica. Alencar, autor do período romântico da literatura brasileira, tem como um de seus personagens principais Peri, em *O Guarani* (1960), como o indígena que ao final pode fazer parte da formação da identidade cultural brasileira ao aceitar aculturar-se e rezar ao mito cristão do colonizador, aceitando o seu lugar de inferioridade cultural (BOSI, 1992). Durante muito tempo essa imagem povoou e, para muitos, ainda continua povoando o nosso imaginário. E, como a psique, nos prega peças, esse imaginário continua a nos influenciar, o imaginário de que, aquilo que é “de fora” deve ser aceito e praticado sem questionamento, pois se é “de fora” é bom e, se eu quiser fazer parte disso, preciso negar a minha cultura.

Essa aculturação proposta na obra de ALENCAR (1960) permanece nessa relação de assujeitamento, quando compreendemos como natural a violência da colonização e como antinatural a reação indígena antropofágica, afinal, índio bom é o que se sacrifica pela nação e se molda ao senhor (BOSI, 1992). Nessa construção de identidade cultural, proposta por ALENCAR (1960), em sua obra literária, precisamos ter consciência do nosso lugar subalternizado e aceitá-lo. Diante disso, se faz muito importante o resgate da ideia antropofágica como possibilidade de reflexão e resistência, em um texto que se propõe a falar da psique humana, pois, apresenta a contrapartida para ideias pré-estabelecidas e inseridas na nossa identidade cultural e, consequentemente, nos nossos complexos. Precisamos incorporar o Manifesto Antropófago porque “Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval. O índio vestido de senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar cheio de bons sentimentos portugueses.”

De acordo com JUNG (2012, §149), “O complexo apresenta uma espécie de corpo e uma determinada quantidade de fisiologia própria. Pode perturbar o coração, o estômago, a pele. Comporta-se, enfim, como uma personalidade própria.” Ou seja, a constelação desse complexo que chamarei aqui de complexo de vira-lata, termo conhecido no linguajar popular brasileiro, apresenta-se ao continuarmos reproduzindo modelos que seguem ditames de instituições europeias que pouco sabem da psique do nosso povo, das nossas crenças, da nossa mitologia, dos nossos sofrimentos e do quanto a nossa produção original, antropofágica, sobre o estudo da psique, pode contribuir para a coletividade, não só a brasileira, mas também a humana. Esse complexo de vira-lata nos impede o enfrentamento, através da lógica antropofágica, e nos faz permanecer reproduzindo modelos de instituições que não se

encaixam na nossa cultura, sendo, portanto, a principal questão a nossa falta de habilidade para perceber e combater, reproduzindo a ideia de que se é nosso é ruim e somente o “de fora” é bom.

A PA tem como um dos seus principais objetivos tornar mais conscientes os complexos, já que assim a energia seria liberada, o que facilitaria o desenvolvimento psicológico. Isso, no entanto, não quer dizer que o indivíduo estará livre das constelações, mas que seu ego poderá vivenciar os outros “eus” sem se amedrontar ou sucumbir a eles. Portanto, é muito relevante trazer à tona aquelas questões que consideramos mais escuras do nosso ser e isso deve ser feito tanto no individual, quanto no coletivo. Ao nos conscientizarmos do nosso complexo de vira-lata podemos opor a ele o complexo do antropófago. Este nos possibilita a autenticidade, a originalidade e, principalmente, a identidade cultural liberta das amarras da colonização. Faz-se como contraponto e considera “a alegria como prova dos 9”²

Afirmar que fomos colonizados pela teoria é polêmico, mas necessário, afinal é sabido que o próprio Jung não se permitiu colonizar pelo pensamento freudiano, tendo considerado e estudado sua teoria e se tornado um dos principais arquitetos do pensamento psicanalítico, enquanto durou a sua parceria com Freud. No entanto, quando deveria se submeter, divergiu e seguiu um pensamento original e formador de conceitos essenciais para a psicologia moderna como o conceito de introversão extroversão e o rito da análise didática. (SHANDASANI, 2005) O pensamento junguiano é um dos mais reconhecidos quando se aborda a psicologia moderna. Sendo assim, proponho considerar esse pensamento, contudo, sem descartar o olhar eurocentrado que o fundou. Esta é a principal questão aqui, a possibilidade de utilizar os recursos de uma teoria eurocentrada, sem ser colonizado por ela.

Importante também ressaltar que a discussão sobre as ortodoxias da PA não é uma discussão fundada apenas em um desconforto subjetivo do olhar da nossa cultura. HILLMAN (1993, p. 9) já afirmava que a PA teria se tornado “fechada em si mesma, pretensiosa, comercial, impregnada de *mauvais foi* de poder disfarçado, não refletindo o sentido de alma de Ficino, mas insidiosamente adaptando-se a um mundo que tem cada vez mais ignorado essa alma.” O autor afirma ainda sobre o quanto a teoria analítica está diretamente ligada ao mundo em que está inserida e que este é um mundo sem alma. Isso nos sugere que a PA no Brasil está inserida e reproduzindo a nossa ideia de colonizado e que para que possamos sair dessa lógica é preciso antes resgatar nossa alma e essa, certamente, está na nossa ancestralidade, na nossa origem que pode se fazer antropofágica. A alma como possibilidade

² A frase "A alegria é a prova dos nove" foi popularizada por Oswald de Andrade no contexto do modernismo brasileiro, especialmente no Manifesto Antropófago.

de contato do nosso mundo material com o divino, através da lógica metafórica almada do devorar, deglutir, mastigar.

Ao criticar, aqui, as instituições nacionais de formação de analistas e os cursos, o que coloco como questão não é propriamente Carl Gustav Jung, pois este já criticava essas instituições que primam por lógicas não fundamentadas ou fundamentadas, no caso do Brasil, apenas porque é assim que é feito “lá fora”. Como, por exemplo, aceitar apenas psicólogos e médicos nas suas formações ou apresentarem um curriculum totalmente voltado para leituras e mitologias estrangeiras, além de cobrarem valores completamente fora da nossa realidade. Sobre esse tema da formação Jung já escrevia em carta ao ministro Dr. Edmund Kaufmann (jan 1950), o seguinte,

(...) A existência desse Instituto está ameaçada, em parte pelas dificuldades financeiras e, em parte e sobretudo, pela associação de neurologistas, (...)
(...) O Instituto forma não só médicos, mas também leigos para o trabalho psicoterapêutico. Por razões corporativas e de prestígio, este trabalho é um espinho na carne dos psiquiatras e da associação dos neurologistas. Nós tivemos a mesma dificuldade na Suíça e, em parte, ainda temos. (...)
(...) são exatamente os médicos que mais impedem os nossos esforços. O espírito corporativista é sempre inimigo até mesmo das inovações mais proveitosas. (2002, p. 149)

Ou seja, sequer reproduzimos a lógica do teórico, o que reproduzimos é apenas a lógica do colonizado, constelando o nosso complexo de vira-lata.

Ao reconhecer o papel fundamental da PA, o que está posto não é a ruptura, mas, sim, o reconhecimento de que uma discussão sobre essa teoria precisa levar em consideração a necessidade de uma literatura mais franca sobre o quanto esta passou a ser excludente, no Brasil, tomando ares de colonização. A intenção, portanto, não é a de negar ou descartar a teoria elaborada pelo psiquiatra suíço, mas argumentar contra a sua elitização, contra sua dominação por apenas um nicho socioeconômico específico, assim como sua reprodução impensada, robotizada. Consiste em propor devorar, deglutir, mastigar a PA com a nossa saliva, com os nossos traços fundamentais como resistência e permanência, retomando a postura antropofágica dos nossos povos indígenas, possibilitando a (re)apropriação dessa postura ancestral, na sua forma combativa contra a colonização. Defende-se aqui, portanto, a postura descolonial, diante da PA.

FACINA (2025) exemplifica essa postura quando propõe, em seu texto Jung na encruzilhada, “(...) botar o psiquiatra suíço para dançar na rua e se comunicar com o tempo do agora.” Explicita a relação possível entre teoria analítica e mitologia, de religião de matriz africana, como possibilidade de ampliar a visão e utilização dos nossos conhecimentos ancestrais, apresentados a partir do mito de Exu. Apresenta o mito como possibilidade desse

cruzo que se funda na ideia descolonial, e na consequente antropofagia, ao sugerir que Jung se incorpore a Exu e possa “gargalhar, cuspir marafo para assim sair das estagnações e ortodoxias”. A autora ressalta ainda as características comuns entre o Orixá e o teórico, “Comunicação, movimento, dinamismo, criatividade, transformação: elementos comuns a Exu e à psicologia analítica.” A meu ver esta é a proposta antropofágica, unir e transformar para trazer o novo, o original. Deglutir, mastigar Jung a partir da nossa lógica. Portanto, assim como FACINA (2025) propôs o cruço entre Jung e Exu, proponho que a PA seja pensada a partir da lógica antropofágica dos nossos povos originários, que não aceitavam a colonização, que encaravam o invasor como fonte de conhecimento e ampliação da sua força, a partir da lógica da resistência. E é com este olhar que proponho a análise da importância da PA, para o Brasil, como fonte de força, mas não de aceitação sem reflexão.

Isso posto e definido de onde parte o meu olhar, a minha cultura, sigo para a análise do movimento cultural da Semana de Arte Moderna (1922) e o consequente manifesto antropófago de ANDRADE (1928). Considero ambos uma representação imagética da constituição cultural brasileira em oposição à imagem alencariana. Parto aqui do pressuposto de que psique é imagem, essa possibilidade de criação que liberta do aprisionamento do signo. Portanto, o que proponho apresentar é a manifestação cultural como criação de uma imagem que dá consistência objetiva a um sentimento subjetivo e coletivo de um povo. Ou seja, a Semana de Arte Moderna de 1922, no Brasil, criou e apresentou um desejo, imagem, de uma nação que almeja a liberdade cultural, que almeja livrar-se das mordidas e do tapa-olho, impostos pelo colonialismo.

O seguinte trecho do manifesto expressa esse desejo de devorar, deglutir, mastigar a teoria junguiana, pois entende-se que é a partir da metáfora da antropofagia que se pode chegar a uma leitura proveitosa dos fundamentos e conceitos definidos pelo psiquiatra suíço, já que, enquanto brasileiros,

Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz. Tupi, or not tupi that is the question. Contra todas as catequeses. E contra a mãe dos Gracos. Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago. Estamos fatigados de todos os maridos católicos suspeitos postos em drama. (ANDRADE, 1928).

E, partindo deste pressuposto de que só a antropofagia nos une, faz-se relevante a argumentação de que seja possível e, até mesmo, necessário que as ortodoxias e os colonialismos ligados ao estudo e prática da PA sejam descartados. Assim como, a Semana de Arte Moderna de 1922 se opôs à idealização alencariana de um indígena passivo e aculturado,

também julgo fundamental que possamos nos contrapor, enquanto estudiosos da psique, à colonização de instituições analíticas que reproduzem a ótica do colonizador e continuam reforçando a ideia de que a única PA possível é a da subserviência. Importante também ressaltar que não se defende um identitarismo fechado, rígido e imutável, pelo contrário, a ideia antropofágica preconiza a mudança, a partir do devorar o outro, devorar o que há de bom no outro e transformar em meu, assim como fez Nise da Silveira, uma brasileira, antropófaga nata.

Faz-se relevante ressaltar que a PA chega ao Brasil, principalmente pelas mãos da Dra. Nise da Silveira, psiquiatra, em meados da década de 50 do século XX. A médica fazia um trabalho em terapia ocupacional no hospital psiquiátrico em Engenho de Dentro, Rio de Janeiro, através de um método inovador, a partir do uso da arte. Portanto, é imprescindível falar de Nise da Silveira ao se falar da entrada da teoria junguiana no Brasil (MAGALDI, 2020). Apesar de nomes como Leon Bonaventure e Pethö Sandór também deverem ser lembrados, direcionarei o olhar para Dra. Nise, pois identifico a sua postura como aquilo que venho chamando aqui de olhar antropofágico.

Dra. Nise da Silveira representa exatamente essa possibilidade de devorar uma teoria sem ser colonizado por ela; contudo, embora seja possível afirmar que a PA chega ao Brasil, principalmente pelas suas mãos, a reprodução e estudo posterior da teoria se distanciou consideravelmente da ideologia, do olhar da médica.

A psiquiatra publicou vários livros que, com o tempo, foram esquecidos e pouco referenciados inclusive pelos junguianos brasileiros, o que culminou em 2014 na maioria de seus livros estarem fora das prateleiras e, conseqüentemente, sem procura. Ela publicou *Jung vida e obra* (1968) e o livro ficou “carinhosamente conhecido como *junguinho*” (MAGALDI, 2020, p. 24). Embora não seja intenção de MAGALDI (2020) pontuar ou fazer uma crítica ao apelido dado ao livro, aqui ressalto que o sufixo “inho” também coloca o livro como menor, talvez não acadêmico (colonizado) o suficiente. Isso é facilmente constatado quando verificamos a ausência de referência à Dra. Nise e suas obras.

Afirmo aqui que, talvez, a postura antropofágica de Nise tenha afastado o mundo junguiano colonizado, já que, de acordo com MAGALDI (2020, p. 32) ao se afastar das ortodoxias kartesianas se aproximando mais da filosofia de Spinoza e da própria teoria analítica de Carl Gustav Jung, isso também “contribui para manter o seu baixo prestígio, no âmbito médico-psicológico, impondo desafios de resistência a seus continuadores.” Ou seja, a nossa maior expoente da PA, no Brasil, é muito pouco citada em trabalhos acadêmicos, assim como lida ou pesquisada em cursos na área. MAGALDI, (2020, p. 27) afirma que, como

resultado da sua pesquisa “(...), chama-se a atenção para as – poucas – teses e dissertações assinadas por integrantes do Mundo Nise e dedicadas ao estudo dos ensinamentos da médica, entre as quais se destacam aqui a de Cruz Junior (2009), 2015) e Walter Melo (2005), (...)”.

Então fica fácil reconhecer o nosso complexo de vira-lata, quando desconsideramos a teórica que deveria ser a expoente e consequente leitura obrigatória em todos os cursos de medicina, psiquiatria, psicologia e especialmente de PA e acrescento Arteterapia, no Brasil. Sendo assim, a revista Encruzilhada, nascida do desejo de apresentar uma PA comprometida com a pesquisa, com a qualidade acadêmica, mas descolonizada, brasileira, tupiniquim, pretende como afirma Renato Sztutman em prefácio de livro de Hanna Limulja (p. 16, 2022) apresentar “Resistência contra a destruição de um modo de conhecimento (e de vida) que passa pela interação diplomática entre sujeitos de diferentes naturezas, (...)” Ou seja, reconhecemos a importância da teoria analítica, mas ressaltamos a importância de conhecimentos nossos que desconsideramos por muito tempo. Reagimos ao complexo de vira-lata ao trazê-lo à consciência e optamos por ser antropofágicos.

Dedico a revista a nós, herdeiros desse conhecimento ancestral e da resistência que nos fez possível chegar até aqui.

Andrea Alencar

Diretora fundadora do Centro de Estudos Junguianos Analistas Associados (CEJAA) e Graduada em Letras e Pedagogia, lugar de onde veio o amor pela Literatura e pela Educação; é especialista Em Psicologia Analítica e também em Psicanálise; Trabalha como professora e analista no CEJAA; Tem experiência na área da psicoterapia, atuando principalmente nos seguintes temas: psicologia analítica; psicologia analítica e psicanálise; psicologia analítica, psicanálise e literatura; adoecimentos psíquicos contemporâneos; escrita criativa como possibilidade terapêutica. Dentre outras formações tem mestrado em Intervenção psicológica no desenvolvimento e na educação, especialização em Gramática e Texto, pela Universidade Salvador e especialização em Estudos Culturais.

DEVORAR E TRANSMUTAR - ALQUIMIA ANTROPOFÁGICA NA CLÍNICA DA IMAGINAÇÃO COM SUJEITOS SUBALTERNIZADOS

Jorge Miklos

RESUMO

Este artigo propõe uma reflexão sobre a prática clínica com sujeitos subalternizados a partir de uma abordagem junguiana decolonial. Utiliza-se da imagem simbólica da antropofagia para propor um modelo clínico que não apenas escuta, mas devora afetos, imagens e violências internalizadas, transmutando-as por meio do processo analítico. A pesquisa se ancora na Psicologia Analítica de C.G. Jung e em referenciais da cultura brasileira como o Manifesto Antropofágico. Adota como metodologia o ensaio clínico-poético, incorporando narrativas simbólicas e experiências do cotidiano analítico. Argumenta que a clínica da imaginalidade deve acolher a pluralidade de vozes e corpos, utilizando a linguagem simbólica como via de restauração da dignidade psíquica. A conclusão aponta para uma clínica como forja simbólica, lugar de alquimia e reconexão

Palavras-chave: Psicologia Analítica; Antropofagia; Imaginação Ativa; Subalternidade; Alquimia Simbólica

ABSTRACT: This article proposes a reflection on clinical practice with subaltern subjects from a decolonial Jungian approach. It draws on the symbolic image of anthropophagy to propose a clinical model that not only listens, but devours internalized affects, images, and violences, transmuting them through the analytical process. The research is grounded in C.G. Jung's Analytical Psychology and in references from Brazilian culture such as the Anthropophagic Manifesto. It adopts a clinical-poetic essay methodology, incorporating symbolic narratives and everyday analytic experiences. It argues that the clinic of imaginability must embrace the plurality of voices and bodies, using symbolic language as a pathway for the restoration of psychic dignity. The conclusion presents the Self clinic as a symbolic forge — a place of alchemy and reconnection with the Self.

Keywords: Analytical Psychology; Anthropophagy; Active Imagination; Subalternity; Symbolic Alchemy

PRÓLOGO – ESCUTO, LOGO DEVORO. DEVORO, LOGO TRANSFORMO

Ao receber o convite para apresentar um trabalho no I Congresso de Psicologia Analítica do CEJAA, senti um chamado que ultrapassava o protocolo acadêmico. Era um eco arcaico, uma convocação simbólica que acionava em mim a memória da resistência, da fome sagrada por sentido. A ideia de devorar e transmutar — conceito que já me atravessava desde os tempos de doutoramento em Comunicação e Semiótica — reacendeu-se à luz do tema proposto: uma clínica insurgente, encarnada, mestiça.

Durante minha pesquisa sobre vínculos religiosos na cibercultura, cunhei o termo “midiofagia” para descrever o processo pelo qual a mídia deglute símbolos do sagrado, regurgitando-os sob forma espetacularizada. Compreendi ali que devorar não é destruir, é metabolizar. E o que não é digerido, apodrece. Trago agora essa lente para a escuta clínica: o que se deglute na clínica não é o outro, mas a dor, o silenciamento, os afetos envenenados. A escuta, nesse contexto, torna-se rito: o analista, uma espécie de alquimista das sobras, devolve ao mundo imagens transfiguradas.

Inspirado pelo Manifesto Antropofágico de Oswald de Andrade, penso a clínica junguiana como espaço de reencantamento simbólico. Ousar mastigar Jung com a boca tingida de dendê, retemperar seus conceitos com saberes afroameríndios, com os silêncios das quebradas e com os cânticos dos terreiros — eis o gesto antropofágico que este ensaio propõe. Porque o sofrimento que atravessa nossos corpos não é o mesmo dos salões suíços; exige outra escuta, mais radical e encarnada.

A clínica da imaginação, nesse cenário, emerge como terreiro simbólico. Trabalhar com sujeitos subalternizados implica reconhecer que o sofrimento psíquico é atravessado por violências históricas, que o inconsciente também é político. E que, para esses corpos, a individuação não é abstração: é necessidade de sobrevivência. A imagem simbólica torna-se ferramenta de restituição do sentido.

Este ensaio propõe uma releitura crítica da Psicologia Analítica, devorando Jung não para negá-lo, mas para libertá-lo de um corpo acadêmico endurecido. A travessia aqui narrada não é teórica: é vivida, compartilhada, ritualizada. O congresso tornou-se chão fértil para semear uma clínica que não busca adaptar o sujeito à norma, mas transformar a norma a partir da dor escutada com beleza.

Amar, dizia Rubem Alves, é “escutar bonito”. Escutar, neste ensaio, é dançar com as imagens ainda não nascidas, é oferecer ventre ao que pulsa sem nome. Devorar é o gesto inaugural da reinvenção. Porque quem escuta, devora; e quem devora, transforma.

Ao final, resta-nos apenas a travessia: transmutar o que fomos; mastigar o que sofremos; ressignificar o que herdamos e, entre dores e esperanças, reinventar a alma que ainda insiste em cantar e sonhar. Pois, ao cantarmos e sonharmos, tornamo-nos capazes de transformar.

BOCA QUE ESCUTA, CORPO QUE TRANSMUTA

A clínica da imaginação é mesa invisível onde se partilha o mundo como alimento simbólico. A escuta não engole, acolhe; não silencia, metaboliza. Há uma fome ancestral que nos atravessa — fome de sentido, de reencantamento, de presença viva. Respirar torna-se rito: inspirar o mundo como sabor, expirar como oferenda.

Jung nos lembra: “A imaginação ativa é a capacidade de dar forma a conteúdos do inconsciente [...] sustentando a tensão entre consciência e inconsciente” (JUNG, 2015, p. 391). Escutar, nesse campo, é mastigar o invisível com delicadeza. A dor não é combatida, mas fermentada — símbolo em transmutação.

Neste banquete antropofágico, o outro não desaparece: dança em nós. A clínica torna-se roda, fogueira, alquimia. “A alma se transforma continuamente pela assimilação de conteúdos inconscientes” (JUNG, 2014, p. 154). Escutar é permitir essa transformação silenciosa.

Com olhos decoloniais, acolhemos a alteridade como força criadora. Cada encontro é rito de reexistência. Teoria e sofrimento se tornam comunhão. Palavra é alimento, silêncio é fermento. O terapeuta? Um mediador simbólico, aquele que se deixa também ser tocado, devorado, transformado. Porque, nesta clínica, curar é partilhar a fome e fazer do impossível, alimento vivo.

DO ESPANTO AO ENCANTO

Na travessia clínica da imaginação, somos convidados a fechar, por um instante, os olhos que julgam e abrir o ventre da escuta que ilumina. O fogo que antes ardia nos troncos sagrados dos ancestrais agora pulsa na cadeira da clínica — não para queimar corpos, mas para acender palavras, gestos e silêncios que atravessam a alma. A dor, neste espaço, não é inimiga; é chama viva que, embora fira, também acalma.

O espanto que tomou Hans Staden, ao ver-se prisioneiro dos Tupinambá, é aqui ressignificado. Se, para ele, a devoração era terror, para nós, é metáfora do sofrer e do renascer.

Na clínica da imaginação, o que se oferece não é o corpo físico, mas a história viva; não é a carne, mas o vivido estilhaçado em busca de memória e sentido. A devoração, neste contexto simbólico, é gesto de incorporação: acolher o sofrimento do outro não para apagá-lo, mas para recriá-lo em símbolo e linguagem.

Assim como os Tupinambá integravam a força do inimigo através do rito antropofágico, a clínica da imaginação transforma a dor em potência simbólica. Jung descreve esse processo com precisão ao afirmar:

Tudo começa com a nigredo, a escuridão densa, o caos primordial. É o tempo da confusão, da ruptura, da morte simbólica. Depois vem a albedo, quando a luz penetra a sombra e traz um primeiro sopro de clareza. A seguir, a citrinitas — o despertar da consciência, a aurora do discernimento. Por fim, a rubedo: a integração dos opostos, a união dos contrários, o nascimento do Self como ouro da travessia (JUNG, 2025, p. 392).

Nesta dança simbólica, o trauma não é romantizado nem negado; ele é reconhecido como o solo fértil do qual pode brotar uma nova forma psíquica.

O espanto se transmuta em encanto quando compreendemos que a dor, ao atravessar a imaginação ativa, traz em si a promessa de uma outra existência possível. A memória da devoração ritual, tão mal compreendida pelos olhos coloniais, nos ensina que a alteridade não é ameaça, mas fonte de regeneração. Incorporar o outro é reconhecer que nossa identidade é sempre transitória, mestiça, aberta ao novo.

A clínica da imaginação, inspirada por esse gesto antropofágico, não busca corrigir o sujeito; busca dançar com ele no compasso de sua dor e de seu desejo. Escutar é rito. A palavra, oferta. O terapeuta, participante da travessia. O sofrimento compartilhado se transmuta em símbolo, e o símbolo, em sopro vital de reexistência.

Hans Staden, ao registrar a cerimônia Tupinambá em 1557, semeou a imagem do "selvagem" que devora. Hoje, sabemos: o verdadeiro gesto era de incorporação, de regeneração, de travessia simbólica.

Assim também na clínica da imaginação: acolhemos o espanto, mastigamos a dureza do sofrer, e nele encontramos o alimento do encanto — a imagem que devolve à alma sua capacidade de sonhar e criar.

O encanto não é o contrário do espanto: é sua continuidade transfigurada. O que primeiro nos assombra, depois nos encanta — se tivermos coragem de banquetear com reverência e transformar com amor.

O VERBO FERVE, A CLÍNICA TRANSVERBE

No calor da clínica da imaginação, não apenas o silêncio acolhe: o verbo também ferve, convoca, transborda. A palavra, quando viva, não é mero instrumento de descrição; é fogo simbólico que inflama o real, que rasga a superfície dos discursos adormecidos e põe a alma em movimento. Inspirar-se, aqui, é colher saber estrangeiro; expirar, temperar o gesto com o chão do terreiro e a alma mestiça dos encontros.

Pertencemos a uma língua forjada em cruzamentos: rezas afroameríndias, cânticos europeus, lamentos indígenas, improvisos da rua. A fala que nos atravessa carrega ossos, cantos e cicatrizes. Quando a clínica *transverbe*, ela se torna palco vivo dessa memória subterrânea: a escuta já não é apenas receptora, mas criadora, capaz de fazer ferver o verbo e transmutá-lo em gesto clínico de resistência e reexistência.

Jung compreendeu que a força do símbolo não reside em sua função ilustrativa, mas naquilo que ele convoca e ainda não se deixa aprisionar:

Por símbolo não entendo uma alegoria ou um mero sinal, mas uma imagem que descreve da melhor maneira possível a natureza do espírito obscuramente pressentida. Um símbolo não define nem explica. Ele aponta para fora de si, para um significado obscuramente pressentido, que escapa ainda à nossa compreensão e não poderia ser expresso adequadamente nas palavras de nossa linguagem atual (JUNG, 2014, p. 644).

Na fornalha da palavra encarnada, o terapeuta deixa de lado o sermão, o dogma e o discurso asséptico. Abre espaço para a fala que dança, que gagueja, que se reinventa. A clínica que *transverbe* mastiga também os discursos — digere-os, subverte-os, costura-os com imagens e afetos insurgentes. Quando mastigamos as teorias com os dentes do território, devolvemos ao mundo não uma interpretação, mas uma criação: poesia e cura entrelaçadas.

É nesse espírito que ressoa o *Manifesto Antropofágico* de Oswald de Andrade. Devorar não é destruir; é transformar com alegria e potência. Não rejeitamos o saber herdado, mas o temperamos com o dendê de nossas experiências, com a pimenta das dores históricas, com o suor dos corpos subalternizados. Freud e Exu, Shakespeare e o batuque da quebrada dançam juntos no caldeirão simbólico da clínica viva.

No plano da Psicologia Analítica, esse gesto de devoração e *transverberação* ecoa na função transcendente: o confronto entre opostos que gera algo novo, inesperado e vivo. A palavra que ferve, aqui, não fixa o sentido — alarga-o. A escuta não cristaliza a identidade — semeia a travessia.

Assim, a clínica torna-se ateliê de narrativas. As imagens não apenas descrevem: elas agem, fermentam, deslocam. Cada relato que chega à sala de escuta carrega em si o potencial de ser rito de passagem. Cada dor narrada é, também, invocação de outros mundos possíveis. Cada silêncio é anúncio de verbo em ebulição.

Jung já nos alertava que “a alma não é de hoje” (JUNG, 2015, p. 1.766). Ela nos atravessa com línguas antigas, com mitos enterrados em nossos ossos, e deseja ser dita com a carne da experiência presente.

Quando o verbo ferve, a clínica se liberta das margens estreitas da técnica para abrir-se ao indizível. A palavra vira fogo e vento, corpo e imagem. A escuta deixa de ser procedimento para se tornar ritual. Não se interpreta o paciente como quem decifra um enigma; dança-se com ele no redemoinho da linguagem viva.

Ao final, o que se alquimiza na clínica que *transverbe* não é a adaptação do sujeito ao mundo, mas a criação de novas possibilidades de existência. A palavra, neste chão simbólico, é fermento de alma: ela inflama, cura e transforma. Como numa roda de capoeira, o verbo gira, desafia, resiste e, ao mesmo tempo, celebra.

Escutar, então, é também criar. Falar, é também ferver. E a clínica que se arrisca a *transverberar* descobre que, entre o trauma e a esperança, há sempre uma palavra ainda por nascer.

RITUAL DE ENCANTARIA — A CLÍNICA COMO GELEIA VIVA

Antes da palavra, há canto. Antes do diagnóstico, um corpo dança — ainda que em silêncio — entre as paredes da clínica. A clínica da imaginação é encantaria: espaço-tempo em que afetos, imagens e dores se entrelaçam como fios vivos. Inspire como feitiço; expire como compromisso.

Aqui, o mundo chega em ruído e suor. Como canta Caetano: “alguma coisa está fora da ordem, fora da nova ordem mundial”. A clínica, como o tropicalismo, canta com o erro e a contradição. O sofrimento, nesse chão, não é falha, mas linguagem bruta da alma.

Como diz Gil, “o povo sabe o que quer, mas o povo também quer o que não sabe”. Escutamos o que pulsa sem nome. Jung aponta: “A função transcendente resulta da união dos conteúdos conscientes e inconscientes [...] gera um novo ponto de vista [...]” (JUNG, 2014, p. 131). E afirma: “os símbolos utilizados pelo inconsciente para expressar a totalidade são os mesmos [...] círculos, mandalas, figuras quaternárias” (JUNG, 2015, p. 186).

O setting vira “geleia geral brasileira que o jornal não noticia”. Lágrima, riso, tradição, rebeldia. A clínica não normaliza: simboliza, alquimiza, reinventa. Cada sujeito, convocado a dançar sua dor, reencanta a própria existência.

BANQUETE INSURGENTE: O SABER É SEMENTE

Respirar com gratidão é o primeiro gesto ao se aproximar da mesa dos insubmissos, comedores de saber e encantadores de abismos. Essa mesa não é feita de madeira polida, tampouco é lugar de hierarquias fixas; ela é chão fértil; ali, histórias antigas se entrelaçam com o imprevisto da vida presente, germinando outras formas de viver.

Inspirar uma narrativa ancestral, expirar com a ginga de quem carrega nos ombros o peso e o brilho de muitas travessias. Nesta clínica, não se oferecem lições imutáveis, nem se distribuem certezas fáceis; partilha-se o pão do pensamento, mastiga-se o saber em comunhão, regando a alma com a esperança de um porvir diferente.

Ao redor dessa mesa simbólica, figuras como Paulo Freire, Leonardo Boff e Nise da Silveira sentam-se conosco. Não para nos impor verdades, mas para lembrar que o saber, quando vivido, se transforma em semente. “Ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo” (FREIRE, 1987, p. 78). Nesse espaço, o conhecimento não desce de cima; ele brota de entre, como erva miúda que rompe o asfalto.

A clínica da imaginação não ensina nos moldes tradicionais, tampouco se contenta em repetir teorias. Ela aprende junto, permitindo que a sabedoria brote do encontro entre dores e sonhos. É um solo em que cada história contada, cada silêncio respeitado, cada gesto de acolhimento se torna adubo para a transformação subjetiva e coletiva.

Leonardo Boff nos lembra que “a esperança é uma força que vem do chão, do meio dos oprimidos, dos que se recusam a aceitar o mundo como está” (BOFF, 2000, p. 45). É essa esperança insurgente que faz germinar o gesto clínico como acolhimento e como insubmissão ao sofrimento naturalizado.

Nise da Silveira, por sua vez, escreveu que “em vez de punir ou conter a loucura, é preciso dar-lhe espaço simbólico para que fale em sua própria linguagem” (SILVEIRA, 1981, p. 92). A mesa clínica, nesse sentido, não julga a fala desconexa; ela a escuta como quem escuta um poema em outra língua — com espanto e reverência.

A teoria, nesse solo, não é depositada como carga inerte sobre o sujeito; ela é devorada, incorporada, reinventada. Jung, nesse contexto, nos lembra que “a verdadeira aprendizagem é aquela em que o saber se transforma em vida, em símbolo vivido” (JUNG, 2015, p. 1.204).

Não se trata de ensinar ao outro como deve viver, mas de caminhar junto na travessia da dor à criação. A escuta fértil é aquela em que o sujeito sente que sua palavra tem peso, que sua história tem valor, que sua existência é digna de ser narrada e sonhada.

A clínica da imaginação, como mesa insurgente, convoca-nos a mastigar o saber dominante, a destilar dele aquilo que ainda pulsa vida e a semear novos horizontes em meio às ruínas. Escutar, aqui, é cultivar. Falar, é semear. E cuidar, é insurgir contra toda lógica que queira reduzir a alma a manual ou estatística.

Cada encontro analítico se torna, assim, um pequeno plantio de futuros: invisíveis, frágeis, mas cheios da força germinativa que nasce quando dois seres ousam encontrar-se para além das palavras gastas, no terreno fértil do sonho compartilhado. Como postula Roberto Rosas Fernandes:

A análise é um espaço que pode ser equiparado a uma estufa. Nela, brotos subdesenvolvidos deverão se fortalecer e crescer. Instintos desligados deverão ser ligados; complexos negativos indiferenciados da consciência deverão ser conscientizados e, lentamente, transformados; o inconsciente, subjugado e estranho, deverá ser integrado, na medida do possível, à consciência por meio da análise dos sonhos e da elaboração simbólica. (FERNANDES, 2020).

O pensamento de Roberto Rosas Fernandes ilumina a análise como um espaço simbólico de cultivo psíquico, no qual o inconsciente pode florescer gradualmente em direção à consciência, revelando a potência terapêutica da escuta e da elaboração simbólica.

TRAVESSIA SUBVERSIVA: QUANDO A ESCUTA É CRIATIVA

Entrar numa clínica da imaginação é pisar descalço num terreiro simbólico: cada passo exige presença, escuta e entrega. A travessia não segue manual, mas o ritmo do que emerge — imprevisto atento, gesto que acolhe o indizível. Inspirar o complexo do outro é expirar o desejo de controle. Escutar, aqui, é dançar com silêncios e hesitações, onde cada ausência carrega marcas históricas — de gênero, cor, território.

A escuta criativa reconhece que a dor trazida não é apenas individual: enraíza-se em lutos coletivos, apagamentos e complexos culturais ainda em combustão. Jung descreve esse gesto como função transcendente, “fundada em dados reais e imaginários [...] formada por uma sucessão de processos de fantasia que surgem espontaneamente em sonhos e visões” (JUNG, 2014, p. 121).

Essa clínica não busca adaptação, mas fertilização simbólica. Como afirma Jung: “o terapeuta [...] não deve ser superior, perito, juiz ou conselheiro, mas alguém que vivencia junto” (JUNG, 2011, p. 119).

Na escuta viva, a teoria não aprisiona: acompanha. O analista se faz cúmplice do gesto inédito que brota entre dor e desejo. Escutar, então, é semear. Cuidar é crer que, mesmo entre ruínas, ainda florescem imagens que salvam.

CLÍNICA COLETIVA: DEVORA A DOR, DEVOLVE POESIA

Ao fechar os olhos para que se perceba o peso dos próprios pés sobre o chão, compreende-se que a terra em que se pisa carrega histórias, dores e cânticos esquecidos que, embora ocultos, ainda ressoam. Porque a clínica coletiva não nasce em espaços assépticos, mas brota no solo quente das ausências, entende-se que ela emerge nas brechas abertas pelas faltas históricas e nos interstícios em que a vida insiste em se anunciar, mesmo quando tudo parece silenciar.

À medida que se adentra esse vasto território simbólico, compreende-se que a clínica não pode ser reduzida a um consultório, uma vez que ela se revela como um terreiro em ebulição, como uma fogueira que se acende na noite dos tempos. Nesse espaço clínico, as palavras chegam como sopros — leves, mas carregadas de sentido —, enquanto os silêncios, ao se tornarem ingredientes do encontro, transformam a escuta em um caldeirão terapêutico no qual o sofrimento, quando partilhado e elaborado coletivamente, se transmuta em linguagem, em imagem e em poesia.

A escuta se estabelece como insurgente, ela recusa que o sujeito seja enquadrado na lógica do diagnóstico e da normalização, pois reconhece que a dor que os corpos carregam é também memória coletiva, uma cicatriz aberta deixada por estruturas deletérias que atravessam a subjetividade. Sendo assim, ao se acolher um sofrimento, acolhe-se também o território no qual ele brota, bem como o chão histórico no qual suas raízes se aprofundam.

Quando Jung reconheceu essa dimensão histórica e coletiva da dor, afirmou que, enquanto os conteúdos do inconsciente pessoal são sentidos como parte da alma do indivíduo, os do inconsciente coletivo parecem estranhos e vindos de fora; e, por isso, a irrupção de um complexo coletivo constitui um fenômeno desagradável e perigoso (JUNG, 2014, p. 320).

Conforme cada voz se ergue, cada gesto hesita e cada lágrima cai, percebem-se ecos de outras vozes, de outros gestos e de outras dores que se entrelaçam na memória coletiva. Sendo a clínica coletiva um espaço que não escuta apenas a palavra individual, mas também

o coral silenciado das ausências sociais, compreende-se que a escuta, ao assumir esse papel, se torna um gesto político — na medida em que reconhece que não há cura possível sem a reintegração das vozes subtraídas.

Desde que a clínica da imaginação se estabelece como prática, entende-se que interiorizar a dor não significa anulá-la ou silenciá-la, mas acolhê-la como matéria-prima que, ao ser fermentada no calor da escuta viva, pode ser devolvida ao mundo transfigurada em símbolo. Quando a dor é narrada, atravessada e partilhada, ela deixa de ser puro chumbo para tornar-se ouro simbólico — ou seja, poesia encarnada na existência.

Como escreveu Jung, ao afirmar que: “as imagens se formaram a partir da vida, do sofrimento e da alegria dos antepassados e querem voltar de novo à vida, com experiência e como ação” (JUNG, 2015, p. 162), percebe-se que essa imagem é central para a clínica coletiva, já que ela não se propõe a corrigir, mas a reencontrar, a religar e a regenerar.

Inspirando-se nos princípios da Psicologia Analítica, a clínica coletiva reconhece que o inconsciente não é apenas um reservatório individual de imagens esquecidas, mas também um território coletivo povoado por complexos culturais, por memórias ancestrais e por traumas compartilhados. Por isso, a escuta clínica, quando se abre a essas camadas profundas, permite que as feridas coletivas encontrem palavra e imagem.

Cada sujeito que chega à clínica coletiva carrega em si uma dor que é também enraizada em histórias coletivas, em territórios e lutas partilhadas. Escutá-lo é como entrar numa floresta: cada árvore tem sua forma, mas todas respiram juntas

Porque a clínica da imaginação se transforma em uma cozinha simbólica em que se preparam pratos de resistência — compostos por rezas de avó, cantos de terreiro, gírias de quebrada, sonhos interrompidos e desejos ancestrais — entende-se que tudo isso é alimento e que tudo isso participa da grande alquimia que transmuta dor em poesia.

Na medida em que se escuta, sopra-se sobre as brasas; e, quando se fala, fermenta-se o sentido; enquanto se cuida, sustenta-se o calor necessário para que a palavra ferida se refaça em canto. E, se é possível falar em cura, ela não se apresenta como apagamento da dor, mas como sua transfiguração, pois a dor deixa de ser grito mudo e passa a ser canção de resistência.

Quando se conclui o processo clínico, percebe-se que o que se oferece ao sujeito não é um diagnóstico frio nem uma adaptação forçada, mas a possibilidade de reencantar a própria história e de reescrever suas cicatrizes em forma de poesia. Porque, na clínica coletiva, a esperança sempre renasce no plural e a alma, mesmo ferida, reencontra força para continuar sonhando.

FOGO QUE PURIFICA: ALQUIMIA DA DOR SUBVERSIVA

Há um estalo no peito que não se origina do medo nem da pressa, mas que se revela como o fogo antigo que, ao acender-se sem alarde, consome aquilo que precisa morrer para que algo novo possa nascer. Na clínica da imaginação, compreende-se que o sofrimento não é apenas ruína, uma vez que ele se apresenta como matéria incandescente — elemento primordial da grande obra alquímica que se desenrola no silêncio e na presença.

Quando se inspira, desce-se ao porão da alma, e quando se expira, trazem-se à superfície as brasas que ainda ardem nas entranhas da existência. Entende-se que o fogo que se acende na travessia terapêutica não devora por destruir, mas queima por transfigurar, pois é ele que consome a rigidez, dissolve as máscaras e ilumina as zonas de sombra que tanto tememos olhar.

O sofrimento que chega à clínica não deve ser entendido como mero obstáculo ou como patologia a ser corrigida, já que ele é acolhido como parte de um processo simbólico maior, no qual a dor representa o calor necessário à transmutação da alma. Da mesma forma que, na obra alquímica medieval, o chumbo precisa atravessar o fogo até revelar o ouro oculto, compreende-se que, também na travessia analítica, o sofrimento atua como fornalha e como semente de regeneração.

Jung descreve esse itinerário psíquico com imagens precisas, quando associa os símbolos da alquimia à jornada interior de transformação do Self — processo em que o fogo da dor, ao ser sustentado pela escuta viva, pode fecundar o nascimento de um novo modo de existir:

No começo do processo, Mercúrio encontra-se na massa confusa, no caos e no *nigredo*. Neste estado, os elementos se combatem mutuamente. [...] Disso surge o *albedo*, comparado ao nascer do sol ou à lua cheia. [...] À brancura segue-se o vermelho (*rubedo*). Através do *coniugium*, a lua é unida ao sol, a prata ao ouro, e o feminino ao masculino. [...] Este processo representa um dos principais fatores de ajuda na moderna psicoterapia, pois é através dele que se opera a mudança da natureza da consciência como também do inconsciente” (JUNG, 2015, p. 1701-1703).

Quando Jung descreve o processo alquímico da transformação psíquica, ele delineia as etapas da *nigredo*, *albedo* e *rubedo*, que configuram um mapa simbólico no qual se reconhece o movimento da alma rumo à inteireza. À medida que o sujeito desce ao caos indiferenciado — fase em que a dor e a confusão imperam —, compreende-se que essa descida marca o início do processo. Conforme surge uma claridade inicial, vislumbra-se a possibilidade de sentido. E, ao final, quando a inteireza começa a emergir, entende-se que o ouro interno foi forjado nas brasas da experiência.

Cada sujeito que adentra a clínica da imaginação traz consigo seu próprio vaso alquímico, repleto de fragmentos, feridas e desejos calcinados. O analista, por sua vez, não atua como operário da cura, mas como companheiro de combustão simbólica: é ele quem sustenta o calor do encontro e testemunha o fogo purificar, sem se apressar em apagar a chama.

Como a dor subversiva se recusa a ser normalizada, ela insiste em existir, clama por linguagem e exige transformação. Embora não se trate de romantizar o sofrimento, tampouco de anular suas marcas, compreende-se que é necessário escutá-lo até que sua voz ressoe como canto — e não mais como ferida.

Ao reconhecer que o sofrimento vivido pelos sujeitos subalternizados carrega não apenas marcas psíquicas, mas também históricas e coletivas, a clínica da imaginação amplia seu campo de escuta. Ela não se limita ao drama individual, pois acolhe o drama social, político e ancestral que pulsa por trás de cada sintoma. Como a *nigredo* não se restringe à dimensão interna, mas também se manifesta como ferida colonial, racial e econômica, é preciso que o fogo que arde seja suficientemente forte para atravessar as camadas que a história tentou petrificar.

Quando Jung escreve que “o *lapis philosophorum* [...] fecha o círculo da obra, levando o indivíduo a uma vivência da totalidade, inteiramente estranha ao nosso tempo, mas que hoje seria mais necessária que em qualquer outra época anterior” (JUNG, 2011, p. 492), ele indica que a jornada de integração não busca perfeição, mas completude.

No calor dessa fornalha simbólica, compreende-se que o *Self* — esse núcleo profundo da alma — pode emergir, não como essência idealizada, mas como centelha viva que carrega em si a memória do que fomos, a dor do que nos rasgou e a esperança do que ainda podemos vir a ser.

Na medida em que a clínica se abre à alquimia da dor subversiva, ela renuncia ao desejo de controle e abraça o mistério da transformação. Ao não guiar o processo, mas ao sustentá-lo, o analista permite que ele aconteça em seu próprio ritmo. E, como não dirige a combustão, mas a testemunha com presença e reverência, cria-se um espaço no qual cada sujeito, ao atravessar as chamas, descobre que sua ferida pode se tornar um portal e que seu trauma, se escutado com reverência, pode florescer em gesto de liberdade.

Assim, o fogo que se acende nesse caminho não consome em vão: ele revela, depura e recria. E, por fim, compreende-se que a dor, longe de marcar um fim, constitui uma passagem pela qual a alma — marcada pelas cicatrizes do mundo — reencontra o brilho silencioso de sua própria reinvenção.

A DOR HERDADA: COMPLEXOS CULTURAIS NA PELE MARCADA

Antes que a palavra se manifeste, há o peso silencioso do chão — um chão que, em suas fissuras, conserva os rastros das injustiças e as cicatrizes impressas pelo silêncio imposto e pelos gritos sufocados. A dor que atravessa os corpos que adentram a clínica da imaginação não emerge do vazio; ela é herança insidiosa, estigma gravado na carne, sombra coletiva que insiste em pulsar sob a superfície do presente.

Respirar com o corpo da avó e expirar com a memória dos que viveram sem voz constitui o primeiro gesto clínico neste território simbólico. A escuta, nesse contexto, não pode se restringir à sintomatologia individual, pois precisa reconhecer que o sofrimento, tantas vezes patologizado em sua expressão isolada, é também produto de engrenagens históricas e estruturas deletérias que moldam o destino sem o consentimento dos sujeitos.

Sob a luz da Psicologia Analítica, compreendemos que os complexos culturais operam não apenas na intimidade do psiquismo individual, mas estendem sua influência sobre a tessitura histórica, coletiva e transgeracional da alma humana. Forças como o machismo, o racismo, o colonialismo e a pobreza não apenas impõem violência material, mas inscrevem-se nos corpos, reverberam nas linguagens e deformam a autoimagem, constituindo-se como núcleos ardentes de dor e de resistência.

Cada complexo cultural pode ser compreendido como uma ferida aberta que abriga, em suas camadas mais profundas, uma história silenciada — história de exílios forçados, de violências reiteradas, de mundos negados à sua plena expressão. A clínica que almeja acolher esses sujeitos não pode limitar-se à aplicação técnica de protocolos; ela precisa tornar-se ventre simbólico, espaço matricial capaz de reconhecer essas marcas e de sustentá-las, permitindo que falem em seus próprios ritmos, sem censura e sem pressa.

Jung, ao reconhecer o atravessamento coletivo da psique, oferece subsídios para compreendermos que a dor que se apresenta na clínica não pertence apenas ao sujeito, pois carrega em si ressonâncias de uma humanidade ferida — humanidade que clama por escuta, por elaboração simbólica e por reintegração às tramas da existência.

A psique consciente e pessoal repousa sobre a ampla base de uma disposição psíquica herdada e universal, cuja natureza é inconsciente; a relação da psique pessoal com a psique coletiva corresponde, mais ou menos, à relação do indivíduo com a sociedade. (JUNG, 2011, p. 234).

Não é suficiente interpretar os sintomas; impõe-se a necessidade de escutar a dor em sua densidade histórica e de reconhecer que certas feridas não se curam por meio de boas

intenções, mas exigem escuta radical, acolhimento simbólico e atravessamento ético. O analista, nesse cenário sensível e liminar, torna-se guardião de um espaço em que o invisível pode, enfim, adquirir forma e se expressar através de imagens e narrativas restauradoras.

A clínica da imaginação propõe-se, portanto, como território de reconhecimento da dor herdada. Nomear o chumbo que atravessa gerações constitui o primeiro gesto alquímico, pois apenas aquilo que é nomeado pode iniciar seu processo de transmutação. E, quando se dá o passo da nomeação, o sofrimento deixa de ser fardo solitário para converter-se em narrativa compartilhada — uma história que se pode contar e, talvez, ressignificar.

Embora a dor herdada se manifeste como repetição, ela também se apresenta como brecha para ruptura. Cada sujeito que ousa escutá-la, narrá-la ou dançá-la com novas imagens torna-se agente de uma regeneração simbólica. A escuta clínica, ao oferecer espaço para essas narrativas, não nega as feridas, mas lhes assegura o direito de serem vistas; e, ao serem vistas, elas iniciam sua lenta e necessária metamorfose.

Nos corpos dos sujeitos subalternizados, o sofrimento exhibe as marcas do racismo estrutural, da exclusão social, da misoginia persistente e da marginalização institucionalizada. Escutar essas camadas profundas é, simultaneamente, insurgir-se contra o silenciamento histórico que tenta apagá-las. A clínica transforma-se, assim, em território de quilombo simbólico — espaço de reexistência no qual a memória ferida se transmuta em canto de resistência.

Jung afirmou, com lucidez, que “o inconsciente coletivo contém conteúdos que não pertencem apenas a determinado indivíduo, mas a um grupo de indivíduos e, em geral, a uma nação inteira ou mesmo a toda a humanidade” (JUNG, 2014, p. 590).

Tal como o inconsciente pessoal se estrutura a partir de complexos originados na história individual, o inconsciente coletivo é atravessado por complexos culturais que moldam subjetividades inteiras. Se Jung, ao conceber essa força psíquica, talvez não tenha alcançado a extensão da devastação provocada em contextos marcados pela colonialidade, cabe a nós, hoje, expandir essa escuta e atualizar sua potência crítica.

O fogo simbólico que arde na clínica da imaginação não consome apenas dores individuais; ele atravessa os estratos da história, toca as estruturas invisíveis do poder, dança com as ausências e, no calor dessa combustão psíquica, acende possibilidades inéditas de ser. A dor herdada, longe de constituir maldição perpétua, torna-se, no ventre da escuta viva, matéria-prima de transfiguração e gesto criador.

Assim, o sujeito que se deixa atravessar por esse fogo simbólico não sai ileso — nem deveria. Sai, antes, marcado e refeito: ciente das cicatrizes que carrega, mas também capaz de

esculpir, a partir delas, novas formas de existência. A clínica revela-se, nesse processo, como espaço de lembrança e reescrita, de luto e criação, de dor ancestral e de sentido renascido.

SONHAR E SER SONHADO: QUANDO O INCONSCIENTE É CHAMADO

Há instantes em que o silêncio se adensa, em que a respiração desacelera e em que o invisível, antes disperso, começa a insinuar sua presença. No território arquetípico da clínica da imaginação, sonhar não constitui privilégio da noite nem exclusividade da mente adormecida; sonhar é, antes, um chamado profundo do inconsciente — uma linguagem sutil através da qual a alma se apresenta, mesmo quando a vigília tenta exercer seu controle.

Inspirar é acolher a possibilidade de que algo em nós sonhe, mesmo contra a vontade do eu consciente; expirar é reconhecer que talvez sejamos também sonhados por forças que excedem o escopo do racional, por potências que transcendem o domínio do ego e nos atravessam com sabedoria arcaica. O sonho, nesse espaço liminar, revela-se como mais do que um relato noturno: ele é travessia simbólica, anúncio de possibilidades latentes, murmúrio arquetípico de caminhos ainda não percorridos.

Cada sonho que aporta à clínica carrega em si uma potência que não se restringe ao universo pessoal do sonhador. Embora contenha elementos da biografia individual, ele frequentemente ressoa como voz ancestral, como recado transgeracional, como movimento coletivo que atravessa o indivíduo e suspende, por um instante, as fronteiras do tempo. É como se o sonho convocasse o sujeito não apenas a recordar, mas a reatar laços rompidos entre passado, presente e futuro.

Jung descreveu com admirável precisão essa qualidade transindividual do sonho, ao reconhecer que ele não apenas representa conteúdos inconscientes, mas manifesta dinâmicas que pertencem ao inconsciente coletivo — aquele vasto reservatório de imagens primordiais que habitam a psique humana e a ligam ao mistério do todo.

Mesmo entre nós, o sonho coletivo é carregado de uma importância significativa que nos impele a comunicá-lo. Originando-se de um conflito de relação, deve ser levado à relação consciente, porque compensa esta última e não apenas um defeito pessoal interior. (JUNG, 2011, p. 276).

O inconsciente coletivo — essa vasta morada de símbolos, mitos e arquétipos — se insinua por meio dos sonhos, os quais não se reduzem a repetições de dramas íntimos, mas se apresentam também como sopros de histórias esquecidas e ecos de mundos possíveis que ainda teimam em nascer. Sonhar, nesse sentido, é rememorar o que o mundo tenta obliterar:

que há mais vida do que comportam os discursos hegemônicos e mais alma do que a razão é capaz de conter.

Na clínica da imaginação, os sonhos não são escutados como enigmas a serem decifrados mecanicamente nem como mensagens codificadas que aguardam interpretação funcionalista; são acolhidos como presenças vivas, como sementes simbólicas que demandam cuidado, silêncio e cultivo. Cada imagem onírica guarda em si uma sabedoria autônoma — um saber que excede a lógica discursiva e se imprime no corpo, reverbera na emoção e se enraíza na memória.

O sonho constitui, com frequência, a primeira insurgência simbólica contra a normatividade do sofrimento. Ele oferece à alma em crise imagens que ainda não encontraram lugar no mundo concreto, mas que, ao serem acolhidas, podem abrir frestas para novas formas de existência. Sonhar, portanto, converte-se em gesto de resistência ontológica, pois é o inconsciente que afirma que, mesmo ferida, a alma ainda deseja. Jung, ao intuir essa potência, afirmou com precisão: “o sonho revela todo o necessário” (JUNG, 2015, p. 426).

Sonhar e ser sonhado são movimentos entrelaçados na prática clínica, pois o analista não se limita ao papel de intérprete; ele é também aquele que se deixa sonhar pelo outro, que acolhe o sonho como quem recebe uma visita sagrada. Na escuta profunda, terapeuta e sonhador tecem juntos um campo simbólico, no qual o sonho perde os contornos do eu e se abre como caminho de partilha e encontro.

Grada Kilomba, em sua reflexão sobre memória e colonialidade, afirma: “há histórias que são contadas como se não tivessem sido vividas, e há histórias que são vividas, mas que não podem ser contadas” (KILOMBA, 2019, p. 31). Assim também ocorre com os sonhos: as imagens que deles emergem trazem a marca singular do sonhador, mas, ao mesmo tempo, dialogam com narrativas coletivas, com feridas ancestrais e com desejos que atravessam gerações. O sonho, nesse contexto, não é apenas pessoal; é político, histórico e espiritual.

Na clínica da imaginação, o sonho é tratado como território sagrado. Não há urgência em interpretá-lo nem ansiedade em aprisioná-lo em molduras teóricas. O que se busca é sustentar um espaço suficientemente amplo para que o sonho possa desdobrar seus sentidos, revelar suas camadas e desenhar caminhos que escapam à consciência, mas que, ainda assim, possuem uma verdade própria e profunda.

Sonhar, sob essa ótica, é um ato de cura — não porque extingue a dor, mas porque oferece à dor novas imagens, novas possibilidades de ser narrada. Ser sonhado é, talvez, o gesto mais profundo de pertencimento — aquele que nos revela como parte de uma teia arquetípica maior, na qual nossas dores e desejos ressoam e ganham sentido

Assim, na clínica da imaginação, sonhar e ser sonhado integram um mesmo movimento de regeneração simbólica. O inconsciente, quando invocado com respeito e escutado com reverência, oferece suas imagens não como promessas fáceis, mas como sementes de um mundo que, apesar das ruínas, ainda pode ser cultivado.

CORPO EM TRAVESSIA: O SENTIDO COMO ALQUIMIA

Há um instante inaugural em que o corpo, outrora enrijecido pelas defesas impostas pelo mundo, começa a se liquefazer sob o efeito de uma escuta que, por ser viva e verdadeira, não se limita a oferecer abrigo confortável nem tampouco consola as feridas com palavras prontas. Ao contrário, ela acende o forno simbólico no qual a travessia da alma se desenrola, queimando ilusões, destilando sentidos e forjando, no âmago do ser, novas possibilidades de existência.

Inspirar, nesse contexto, é mergulhar nas cavernas internas, lá em que os fragmentos da psique dormem ocultos; expirar é abrir passagem para que o calor simbólico revele, pouco a pouco, o que ainda pulsa em potência de renascimento.

A clínica da imaginação não propõe a cura como retorno à normalidade — essa ficção normativa que tantas vezes silencia a diferença —, mas compreende a travessia como um percurso de reinvenção, no qual o sujeito é convocado a recriar-se à luz do próprio sofrimento.

O corpo, nesse espaço ritual, não é apenas repositório de sintomas, mas vaso sagrado em que a alquimia da dor encontra seu terreno de manifestação. A clínica, enquanto laboratório simbólico, parte do pressuposto de que todo sofrimento, por mais árido que se apresente, contém em si uma potência de sentido. O caos, a ruína e a fragmentação não são desvios indesejáveis, mas etapas imprescindíveis da obra alquímica, cujo propósito não é apagar a dor, e sim transmutá-la em substância outra — mais densa, mais consciente, mais fértil.

Na travessia clínica, a dor se decanta como quem se submete ao processo lento da depuração simbólica. Os traumas, ao serem escutados com presença e reverência, começam a dissolver suas amarras invisíveis e a movimentar-se em direção a uma nova configuração psíquica. Jung, ao descrever esse itinerário interior com minúcia, oferece-nos imagens preciosas para compreendermos que é no calor dessa combustão simbólica que o Self, em sua inteireza possível, pode emergir.

O processo alquímico era, para os antigos, um ‘opus contra naturam’, uma operação espiritual que exigia resistência, paciência e entrega. A transformação interior, simbolizada pelo calor do forno e pelas etapas da obra, era vista como caminho de individuação: uma lenta e dolorosa emergência da totalidade a partir da fragmentação. (JUNG, 2015, p. 1602).

A travessia do corpo, à semelhança da obra alquímica descrita por Jung, percorre as mesmas etapas arquetípicas: a nigredo, marcada pela desorientação e pela dor bruta; a albedo, em que desponta uma primeira claridade; e a rubedo, na qual se dá a integração viva dos opostos. No entanto, esse processo não se desenha em linha reta, tampouco se deixa controlar — ele é espiralado, denso e exigente, requerendo presença plena, paciência profunda e coragem para sustentar o não-saber.

Nesse forno invisível em que a alma trabalha em silêncio, teoria e território se amalgamam em uma única substância viva. A clínica da imaginação recusa a cisão entre psique e mundo, entre sofrimento e política, entre imagem e história. Cada gesto clínico é forjado na tensão ardente entre a singularidade do sujeito e as forças coletivas que o atravessam. Escutar, nesse cenário, é acolher ambas as dimensões: tanto a dor íntima quanto o lamento ancestral que ressoa sob a superfície.

O Self — esse núcleo profundo da psique — não se manifesta como essência pura ou isolada do mundo, mas revela-se como centelha situada, moldada pelas encruzilhadas históricas, pelas vozes silenciadas e pelos sonhos que o tempo tentou enterrar. No calor da escuta simbólica, esse Self pulsa e busca expressão; deseja forma, anseia por voz, almeja corpo em travessia. Jung sintetiza com precisão: “O símbolo da pedra representa a totalidade da personalidade” (JUNG, 2011, p. 493).

O analista, nesse processo transmutador, não se posiciona como engenheiro de soluções nem como sacerdote detentor de verdades. Ele é companheiro de travessia e guardião do fogo simbólico que precisa arder sem ser sufocado. Sua tarefa não é resolver, mas sustentar: acompanhar os refluxos, honrar os ritmos idiossincráticos de cada alma que se desdobra no ventre do encontro clínico.

No espaço alquímico da clínica da imaginação, o sentido não é algo que se impõe; é algo que se gesta. Nasce da combustão de imagens internas, da fricção entre o passado e o porvir, do acolhimento amoroso daquilo que parecia irredimível. Cada encontro analítico constitui um vaso hermético no qual, distante dos olhos do mundo, a alma realiza sua obra secreta de regeneração simbólica.

O corpo, que antes se apresentava como simples depositário de sintomas, revela-se como território de símbolos. A dor, que outrora paralisava, pode começar a dançar; o luto, que

selava todas as portas, pode abrir uma fresta pela qual o sonho se insinua. A travessia não anula as cicatrizes, mas transforma a maneira como o sujeito passa a habitá-las.

Assim, o corpo em travessia converte-se em alquimia viva: já não é apenas palco do sofrimento, mas espaço de reinvenção. Já não é apenas repositório de histórias interrompidas, mas forno simbólico em que novos sentidos são cozidos com cuidado e ardência. A clínica da imaginação não cura pela supressão da dor, mas pelo acolhimento radical daquilo que arde — até que a própria dor se transfigure em luz.

Ao final — se é que há um final — não se oferece a perfeição nem a normalidade, mas algo mais raro e, talvez, mais necessário: a inteireza possível. Oferece-se o sentido que se descobre no âmago da travessia, a vida que, apesar das ruínas, insiste em se recriar.

CORPO ENCANTADO, SENTIDO ALMADO

Há momentos em que, após uma longa travessia, não apenas percebemos que algo em nós resistiu, mas intuímos que esse algo renasceu. A clínica da imaginação não se conclui com a travessia da dor; ela se prolonga no encantamento do que foi devorado, atravessado e transmutado. O corpo, antes estilhaçado, adensa-se agora em nova tessitura simbólica; a alma, outrora exilada, reencontra morada em gestos e palavras regeneradas.

Inspirar é reconhecer a brasa que ainda crepita no íntimo do peito; expirar é aceitar que a travessia não elimina as marcas, mas lhes confere sentido. O corpo, nesse estágio, já não é mero sobrevivente: torna-se encantado, portador de um sentido almado, habitado por imagens que testemunham a vitória silenciosa da vida sobre a morte simbólica.

Nada do que foi tocado na travessia se desfaz. Cada palavra dita, cada silêncio sustentado, cada lágrima vertida inscreve-se no corpo como uma marca viva, como traços de uma cartografia existencial em que a dor não foi negada, mas transfigurada. Nomear, nesse processo, é ato sagrado; pois aquilo que foi escutado com verdade não mais se apaga — reverbera para além da clínica, atravessa a vida e fecunda futuros encontros.

O corpo encantado não é isento de dor, nem tampouco imune à falha. Ele carrega suas cicatrizes como marcas de uma beleza trágica, como testemunhos daquilo que foi vivido com inteireza e coragem. Nesse corpo, o sofrimento deixa de ser peso inerte e transforma-se em lastro — base para o voo possível da alma. As feridas tornam-se portais; as ausências, possibilidades de recomeço. Jung compreendeu a alma não como algo definível, mas como potência que se manifesta em símbolos encarnados: “Os símbolos do si-mesmo surgem na

profundeza do corpo e expressam a sua materialidade tanto quanto a estrutura da consciência discriminadora. O símbolo é o corpo vivo, *corpus et anima*” (JUNG, 2011, p. 291).

Na clínica da imaginação, compreende-se que o verdadeiro cuidado não reside em restaurar uma normalidade idealizada ou perdida, mas em escutar até que a dor revele sua dimensão simbólica; até que o sofrimento encontre imagens capazes de sustentá-lo; até que a alma, alquimizada no processo, possa finalmente dizer: sobrevivi — e mais, recriei-me.

Devorar Jung, nesse contexto, não é trair sua obra, mas encarná-la. É permitir que seus símbolos sejam temperados pelo chão mestiço que habitamos, pelas dores e alegrias que nos atravessam, pelos ritmos próprios de nossas histórias esquecidas e renascidas. Não se trata de fixar Jung como monumento intocável, mas de torná-lo alimento, sopro, canção.

A clínica da imaginação, ao promover essa alquimia viva, transfigura-se em espaço de resistência e sonho. Um lugar em que o silêncio é escutado com reverência, a palavra é acolhida com humildade e a dor é tratada como semente de futuro. Cuidar, nesse campo simbólico, não significa apenas reparar danos: significa gestar mundos.

No corpo encantado, o *Self* não se apresenta como ideal inalcançável ou arquétipo imobilizado; manifesta-se como presença palpitante, como eixo móvel que sustenta a multiplicidade do ser. A individuação, nesse percurso, não se configura como destino final, mas como dança em espiral que acolhe contradições, ambiguidades, feridas e renascimentos. Jung nos adverte: “a individuação não exclui o mundo; pelo contrário, o engloba” (JUNG, 2014, p. 432).

O sentido alçado, por sua vez, não surge como resposta definitiva, mas como sopro, faísca ou estrela-guia — algo que ilumina o caminho sem aprisioná-lo. Cada sujeito que atravessa essa clínica não sai com uma fórmula, mas leva consigo uma centelha: algo que pulsa mesmo na escuridão, algo que canta mesmo no silêncio.

Ao final, aquilo que se oferta não é perfeição nem normalidade, mas a inteireza possível: uma alma que, tendo devorado a própria dor, pode agora dançar com ela; um corpo que, tendo sido atravessado pela ausência, pode abrigar novos sonhos; uma existência que, mesmo marcada pelas vicissitudes do mundo, insiste em reinventar sua canção.

Porque, em sua essência, cuidar é isso: soprar vida sobre as cinzas, acender palavras entre as ruínas e devolver à alma o direito de ser encantada — mesmo após tantas travessias.

EPÍLOGO – SONHAR É RESISTIR

O Brasil é terra de travessias inacabadas, de feridas abertas desde as caravelas até os becos contemporâneos. Um país que devora seus filhos com fome insaciável — de poder, de controle, de silenciamento. “Viver é muito perigoso” (ROSA, 2015, p. 27), sussurra Riobaldo, anunciando o risco vital de existir onde o tempo tropeça e a esperança insiste em sobreviver às ruínas.

Hoje, sob o império neoliberal, o sofrimento é mercadoria e a dor, estatística. Multiplicam-se diagnósticos, psicofármacos e afastamentos laborais por transtornos emocionais. Os vínculos se esgarçam, a escola murcha, a fome expulsa jovens dos sonhos e a violência cala corpos femininos e racializados com crueldade sistêmica. O sofrimento, nesse contexto, não é mero sintoma clínico, mas sinal do mal-estar estrutural. A alma adoece quando o mundo adoece — e vice-versa.

A clínica da imaginação não se propõe como reduto de adaptação, mas como território de transfiguração. Escutar um sintoma é escutar uma genealogia de ausências. Cuidar é reconhecer as marcas do que não pôde ser dito. Como ensinou Jung, a plenitude da vida exige a travessia do sofrimento: “Quantas vezes por trás da neurose se esconde todo o sofrimento, natural e necessário, que não se está disposto a suportar” (JUNG, 2011, p. 166).

Nesta escuta, o impossível se revela fértil. “O que a vida quer da gente é coragem” (ROSA, 2015, p. 27) — não a valentia cega, mas a ternura insubmissa que se permite sonhar onde tudo parece perdido. Sonhar, aqui, não é delírio: é método de resistência. Walter Benjamin lembrava que o passado relampeja no presente em momentos de perigo (1987, p. 224). E estamos, sem dúvida, em um desses momentos.

Devorar Jung, neste ensaio, é gesto de reinvenção simbólica. Mastigamos sua obra para que possa dançar com nossos terreiros, nossas ausências, nossas insurgências. A clínica que aqui propomos não estetiza a dor, tampouco promete salvação. Ela hospeda a ferida, acolhe o símbolo e aposta — sempre — no impossível que pulsa dentro da dor.

Porque a felicidade, quando brota da liberdade criadora e do encontro com o outro, não interessa ao sistema que nos quer tristes, ansiosos e obedientes. Apostar na imaginação é, portanto, romper com a lógica da dominação. Sonhar é desobedecer.

Ao final, o que resta é travessia. Caminhamos entre ruínas e símbolos, entre angústias e lampejos. E, mesmo entre os escombros, acreditamos que “o mais bonito do mundo é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas” (ROSA, 2015, p. 23).

Ao final, resta-nos o milagre lento das mudanças possíveis. Porque “o mais importante e bonito do mundo é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas — mas que elas vão sempre mudando” (ROSA, 2015, p. 23).

Sonhar é resistir. E resistir, no Brasil de hoje, é imaginar — com coragem e beleza — um novo começo.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. **O amor que acende a lua**. Papirus, 2004.

ANDRADE, Oswald. de. Manifesto antropófago. **Revista de Antropofagia**, v. 1, ano 1, 1928. Disponível em <https://www.bndigital.bn.gov.br>. Acesso em 29 de abril de 2025.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura**. S. P. Rouanet, Trad. 6. ed. Vol. 1. Brasiliense, 1997.

BOFF, Leonardo. **Tempo de transcendência: O ser humano como um projeto infinito**. Sextante, 2000.

VELOSO, Caetano. Fora da Ordem. **Circuladô** [Faixa 3]. Philips/PolyGram, 1991

FERNANDES, R. R. Ser analista ou ser terapeuta? Eis nossa questão. **Diálogos Junguianos**, v. 5, p.12–21. 2020.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Paz e Terra. 1987.

GIL, G. Marginália II. **Tropicália ou Panis et Circensis** [Faixa 9]. Philips. 1968

GIL, Gilberto; NETO, Torquato. Geleia Geral **Tropicália ou Panis et Circensis** [Faixa 2]. Philips. 1968

JUNG, Carl Gustav. **Ab-reação, análise dos sonhos, transferência**. Obras Completas v. 16/2. Petrópolis, Vozes, 2011

JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia**. Obras Completas v. 16/1. Petrópolis, Vozes, 2011

JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente**. Obras Completas v. 7/2. Petrópolis, Vozes, 2011

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Obras Completas v. 9/1. Petrópolis, Vozes. 2011

JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Obras Completas v. 8/2. Petrópolis, Vozes, 2014

JUNG, Carl Gustav. **A vida simbólica: Escritos diversos**. Obras Completas v. 18/1. Petrópolis, Vozes, 2015a

JUNG, Carl Gustav. **A vida simbólica: Escritos diversos**. Obras Completas v. 18/2. Petrópolis, Vozes. 2015b

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Obras Completas v. 7/1. Petrópolis, Vozes. 2015c

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano**. Cobogó. 2019

MIKLOS, Jorge. **Ciber-religião: A construção de vínculos religiosos na cibercultura**. Ideias & Letras. 2012

ROSA, João G. **Grande Sertão: Veredas**. Nova Fronteira. 2015.

SILVEIRA, Nise da. **Imagens do inconsciente**. 2. ed. Alhambra. 1981

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Editora Itatiaia; Editora da Universidade de São Paulo. 1974

Jorge Miklos

Jorge Miklos é psicólogo clínico, professor, supervisor e pesquisador no campo da Psicologia Analítica. Atua na interface entre clínica junguiana, cultura, imaginário, espiritualidade e complexos culturais, com ênfase em abordagens simbólicas e imaginais.

A MORTE E O CONTINUUM ESPIRITUAL: A UMBANDA COMO UMA EPISTEMOLOGIA ANTROPOFÁGICA DE JUNG

Wagner de Menezes Vaz

RESUMO

Propomos uma leitura antropofágica de Jung, na qual o conceito de inconsciente coletivo é ampliado para incluir não apenas imagens arquetípicas universais, mas também a presença viva dos ancestrais no campo psíquico. Em vez de uma herança simbólica abstrata, trata-se de uma continuidade relacional e objetiva entre vivos e mortos, que coparticipam da constituição da subjetividade. A Umbanda, religião nascida no Brasil a partir da confluência de matrizes africanas, indígenas e europeias, oferece um exemplo concreto dessa epistemologia. Sua cosmologia entende a morte não como um fim, mas como uma transição para uma outra forma de presença. Os mortos — compreendidos como ancestrais, guias e entidades — seguem atuando no cotidiano dos vivos, orientando, protegendo e transmitindo saberes. Essa concepção, ao integrar os mortos como agentes espirituais objetivos e relacionais, desafia paradigmas que tratam a morte como ruptura e sugere uma continuidade psíquica em outros planos de existência. Nesse sentido, a Umbanda nos convida a reconhecer que os mortos — tal como os arquétipos — participam ativamente da constituição da subjetividade, oferecendo novos caminhos para compreender a psique em contextos marcados pela espiritualidade e ancestralidade brasileiras.

Palavras-chave: Umbanda. Psicologia Analítica. Antropofagia. Inconsciente Coletivo. Ancestralidade.

ABSTRACT

We propose an anthropophagic reading of Jung, in which the concept of the collective unconscious is expanded to encompass not only universal archetypal images, but also the living presence of ancestors within the psychic field. Rather than being seen as an abstract symbolic inheritance, this perspective frames it as a relational and objective continuity between the living and the dead, who co-participate in shaping subjectivity. Umbanda — a religion born in Brazil from the confluence of African, Indigenous, and European traditions — offers a concrete example of this epistemology. Its cosmology views death not as an end,

but as a transition to another form of presence. The dead — understood as ancestors, guides, and spiritual entities — remain active in the daily lives of the living, offering guidance, protection, and the transmission of knowledge. By integrating the dead as objective and relational spiritual agents, this worldview challenges paradigms that treat death as a rupture and instead proposes a psychic continuity across other planes of existence. In this sense, Umbanda invites us to recognize that the dead — much like archetypes — actively participate in the formation of subjectivity, offering new ways to understand the psyche through the lens of Brazilian spirituality and ancestral connection.

Keywords: Umbanda. Analytical Psychology. Anthropophagy. Collective Unconscious. Ancestry

INTRODUÇÃO

“Morte e vida das hypotheses. Da equação ‘eu parte do Kosmos’ ao axioma ‘Kosmos parte do eu’. Subsistência. Conhecimento. Antropofagia”. (ANDRADE, 1928).

Nesse fragmento, Oswald de Andrade enuncia com clareza o ponto central da antropofagia. Trata-se de seu gesto mais radical: a reorientação da relação entre sujeito e mundo, não mais pautada pela absorção passiva do exterior, mas pela potência de recriação a partir de si. É nesse movimento que se afirma a virada epistemológica antropofágica, ao deslocar o centro do conhecimento e da cultura para uma perspectiva enraizada no próprio corpo e imaginário local.

Trata-se de um contrafluxo simbólico — um desvio da lógica colonial que inverte os sentidos tradicionais da influência cultural. Em vez de ser moldado pelo mundo do outro, o indivíduo engole o outro e o refaz com matéria própria. Essa é a essência da digestão antropofágica: uma revolta criadora que subverte a passividade e transforma imposição em potência inventiva.

É com esse espírito que nos propomos a fazer uma releitura da Psicologia Analítica a partir da perspectiva da antropofagia cultural — aqui entendida como uma estratégia epistemológica crítica e criativa que absorve, transforma e ressignifica influências estrangeiras a partir de uma matriz simbólica brasileira. Ao trazer a antropofagia como epistemologia, nos referimos à capacidade de integrar e reinventar saberes diversos, sem hierarquizá-los, criando sínteses originais que desestabilizam fronteiras entre o ancestral e o

contemporâneo e apontam para formas híbridas de existência e de pensamento, sempre em processo de devir.

A Umbanda, religião nascida no Brasil, é uma expressão viva dessa epistemologia. Em sua cosmologia, a morte não é um fim, mas parte de um ciclo em que os mortos continuam presentes, atuando como forças espirituais que guiam, protegem e ensinam. Essa concepção desafia o paradigma eurocêntrico que entende a morte como separação absoluta, propondo em seu lugar uma ontologia relacional, onde vivos e mortos compartilham um mesmo campo de sentido.

Dentro dessa lógica simbólica, os ancestrais não apenas evocam o passado, mas atualizam sentidos, influenciam decisões e constroem identidades. Ao serem incorporados como presenças atuantes no psiquismo, os ancestrais tornam-se coautores da subjetividade individual e coletiva.

Vale lembrar que, em algumas línguas de origem banto, a palavra Umbanda carrega o sentido de “cura” ou “arte de curar” — uma dimensão que se mantém viva na prática espiritual e simbólica dos terreiros, onde escutar o espírito também é escutar o sofrimento. Assim, a Umbanda, mais do que uma religião, se revela como campo de cuidado psíquico, escuta ancestral e transformação simbólica.

A Psicologia Analítica, por sua vez, ao postular o inconsciente coletivo como uma estrutura que transcende a experiência pessoal e abriga imagens arquetípicas universais, pode ser ampliada ao considerar a vivência umbandista. Nessa perspectiva, o inconsciente coletivo não é apenas uma reserva de arquétipos atemporais, mas também um espaço dinâmico, relacional e histórico, onde os mortos — compreendidos não apenas como presenças simbólicas, mas também como realidades espirituais atuantes — continuam a produzir sentido. Propomos, assim, uma leitura antropofágica de Jung, em que a ancestralidade brasileira atua como força criadora, ressignificando e ampliando os fundamentos da Psicologia Analítica e revelando novos modos de pensar a psique.

TEMPO E CIRCULARIDADE PSÍQUICA

O tempo é frequentemente concebido como uma entidade objetiva e independente, algo que existiria “lá fora”, por si só. No entanto, ao analisarmos mais profundamente sua natureza, percebemos que essa ideia é uma convenção criada pela mente humana, com a função de organizar a experiência da realidade. O tempo, nesse sentido, não é uma entidade absoluta, mas um constructo mental e cultural que dá sentido ao fluxo da existência.

Um constructo mental é uma ideia formulada para explicar ou ordenar a experiência, mas que não possui existência física objetiva. Ele funciona como um modelo útil — e não como uma verdade universal. Se o tempo fosse uma entidade autônoma, deveria existir independentemente da consciência. No entanto, o que se observa é o contrário: a vivência do tempo é profundamente subjetiva e varia conforme a experiência de cada indivíduo.

É fundamental reconhecer, nesse ponto, a íntima relação entre tempo e ritmo. O tempo não é apenas um conceito abstrato, mas uma experiência vivida, marcada pela percepção de mudanças e transições. Em um mundo absolutamente estático, onde nada se transformasse, o tempo deixaria de ser perceptível — e talvez até de fazer sentido. É o ritmo dos fenômenos, internos e externos, que sustenta nossa noção de passagem temporal.

Além disso, se o tempo fosse fixo e universal, todos o perceberiam da mesma maneira. Mas o que constatamos é justamente o oposto: sua vivência é profundamente pessoal. Uma viagem longa e entediante parece interminável, enquanto momentos de paixão ou êxtase passam num piscar de olhos. Essas experiências mostram que o tempo é moldado pelo ritmo das nossas percepções, emoções e estados internos.

Nesse cenário, os arquétipos — estruturas universais do inconsciente coletivo — revelam-se atemporais. Eles não pertencem a uma época específica, mas expressam temas recorrentes da condição humana, como nascimento e morte, crescimento e decadência, criação e destruição. Embora sua manifestação cultural varie, sua essência permanece inalterada, presente em mitos, contos, rituais e práticas desde os primórdios da humanidade.

Jung (2007, p. 33) afirma: “Desde que as estrelas caíram do céu e nossos símbolos mais altos empalideceram, uma vida secreta governa o inconsciente”.

Essa observação indica que, com o enfraquecimento dos grandes símbolos orientadores da cultura, o inconsciente passou a exercer um papel ainda mais determinante na formação da vida psíquica. Sem referências simbólicas claras, a psique é impulsionada por conteúdos inconscientes que buscam, de forma velada, uma nova expressão. Dessa dinâmica emerge um modo particular de organização psíquica, no qual os movimentos internos não seguem uma lógica linear ou progressiva.

A vivência psicológica profunda, por isso, se dá muito mais em uma lógica circular do que linear. Eventos marcantes — emocionais, espirituais ou simbólicos — tendem a reaparecer sob novas formas, como ciclos que conduzem à expansão da consciência. O processo de individuação ilustra bem essa dinâmica: ele não avança em linha reta, mas revisita conflitos e temas do passado com novos significados, permitindo um amadurecimento progressivo.

Essa perspectiva circular nos convida a ressignificar nossas experiências difíceis não como retrocessos ou fracassos, mas como partes de um ciclo maior de transformação. Reconhecendo os padrões simbólicos que atravessam a vida, conectamos nossa jornada pessoal à dimensão coletiva da existência, situando-nos em um contexto arquetípico mais amplo.

Assim, mesmo em meio à perda dos antigos referenciais — essas “estrelas” que outrora guiavam a humanidade —, a psique encontra caminhos para se renovar, recriando, em novas configurações, a ligação com o sagrado e com o sentido.

Dentro dessa visão, o conceito de sincronicidade ganha relevância. Ele se refere à ocorrência de coincidências significativas entre eventos externos e estados internos da psique, sem relação causal evidente. São acontecimentos que, embora desconectados no tempo e no espaço, revelam um sentido profundo para quem os vivencia (JUNG, 1984). Esse sentido é subjetivo e simbólico, surgindo da interação entre a consciência individual e o inconsciente coletivo.

A consciência pensa em geral sem preocupar-se com as condições prévias ancestrais e sem calcular a influência do fator a priori sobre a configuração do destino. Enquanto pensamos em períodos de anos, o inconsciente pensa e vive em períodos de milênios. [...]. Vivemos ainda em um maravilhoso mundo novo, em que o ser humano se considera espantosamente novo e ‘moderno’. Tal estado é prova inequívoca da juventude da consciência humana, que ignora seus antecedentes históricos. (JUNG, 2007, p. 273).

Essa natureza atemporal permite que conteúdos arquetípicos antigos permaneçam vivos mesmo quando não são mais simbolizados ou conscientemente acessados. Isto é, mesmo que certos conteúdos do inconsciente coletivo não sejam simbolizados na cultura ou na história, eles continuam operando fora do tempo, prontos para emergir como forças vivas. Isso corresponde à ideia de um tempo relativo, em que o instante interior pode atravessar séculos simbólicos e atualizar-se num momento de sentido.

Para Jung (1984), a realidade não é uma verdade única ou consensual, mas o produto de uma interação constante entre fatores objetivos e subjetivos. A experiência do mundo é sempre mediada pela psique. Isso não significa negar a existência das coisas em si, mas reconhecer que a realidade que vivemos é sempre interpretada — construída a partir do entrelaçamento entre o mundo externo e o universo interno de símbolos, imagens e conteúdos inconscientes.

Assim, a verdade deixa de ser absoluta, tornando-se múltipla, simbólica e contextual. É nessa dinâmica que encontramos um novo modo de compreender o tempo, a realidade e a nós mesmos.

A MORTE COMO UMA RUPTURA DE UM CICLO

O envelhecimento talvez seja uma das expressões mais tangíveis e universais da passagem do tempo. Ele se revela não apenas nas mudanças biológicas do corpo, mas também nas transformações da mente e na forma como nos relacionamos com o mundo e conosco mesmos. Mais do que o tempo em si, é a mudança — física, psíquica e simbólica — que nos faz sentir que estamos envelhecendo.

Para alguns, a vida passa veloz como um sopro; para outros, o tempo arrasta-se lentamente. Tudo depende de como vivemos. Uma existência ativa, cheia de aprendizados e desafios, tende a tornar a experiência temporal mais densa e significativa. Já uma rotina marcada pela estagnação pode fazer o tempo parecer implacável e desgastante. O envelhecimento tem um fundamento biológico, mas é vivido de maneira singular — na delicada dança entre corpo e psique.

Com frequência, envelhecimento e finitude são tratados como sinônimos. No entanto, embora estejam interligados, são distintos. Envelhecer é o processo contínuo de mudança ao longo do tempo; a finitude, por sua vez, é a consciência da morte — a percepção de que nossa existência tem um limite. O envelhecimento nos aproxima desse limite, mas é a finitude que nos provoca a refletir sobre o sentido da vida. Envelhecer pode ser um caminho de aceitação da morte; morrer, um convite à valorização do tempo que nos é dado.

A vida humana, como todos os processos naturais, segue ciclos: nascimento, crescimento, amadurecimento e declínio. A morte rompe esse ciclo ao introduzir um ponto final inegociável — o “eu” deixa de existir na linha do tempo. Diferente de outras transições, como da infância à adolescência ou da vida adulta à velhice, a morte não dá margem a retornos ou repetições. Para os vivos, o tempo prossegue — e o morto se transforma em memória, alterando silenciosamente o tempo emocional daqueles que ficam.

Se a morte é fim ou recomeço depende da lente com que a vemos. Para alguns, é o encerramento absoluto; para outros, uma travessia. Em tradições espirituais como a Umbanda e o Espiritismo, a morte não é ruptura, mas transformação: a consciência continua, manifesta-se, renasce. A alma atravessa o limiar e segue em novos ciclos, invisíveis aos olhos do corpo, mas vivos no plano do espírito.

De todo modo, a morte não precisa ser encarada como negação da vida, mas como parte essencial dela. Ao aceitarmos a morte, acolhemos também a impermanência — e com ela, o valor único de cada instante. Eis, talvez, o mistério maior: a morte rompe o ciclo do

corpo, mas pode abrir caminho à eternidade da alma — seja ela espiritual, simbólica ou inscrita na memória dos que amamos.

Nas culturas ancestrais, essa sabedoria era intuitiva. Os povos antigos viam a morte como um retorno à terra, ao sagrado, aos que vieram antes. Cabe à psicologia contemporânea, talvez, o papel de resgatar essa visão simbólica da morte — não apenas como dado biológico, mas como experiência psíquica transformadora.

No *setting* clínico, esse olhar é fundamental. Lidamos com pacientes que enfrentam mortes reais ou simbólicas: o fim de relações, de ideais, de projetos de vida. Nesses momentos, nossa escuta precisa conter o luto e, também, o germe do novo que se anuncia no vazio deixado pelo que se foi.

A morte, portanto, é ruptura — sim — mas também possibilidade. Encerra um ciclo e, simultaneamente, prepara o solo para algo que ainda não tem forma. Não mais no tempo linear do ego, mas no tempo circular da alma, onde cada fim é também uma semente de recomeço. Que possamos, então, olhar para a morte não com temor, mas com reverência — como quem reconhece nela uma das mais profundas forças de transformação da vida.

A UMBANDA E A PERSPECTIVA ENTRE MUNDOS

A Umbanda é uma das expressões religiosas mais autênticas do Brasil, fundada por Zélio de Moraes em 16 de novembro de 1908 e profundamente enraizada na diversidade cultural, histórica e espiritual do país. Resultado do encontro entre o Espiritismo, o Candomblé, o Catolicismo popular e tradições indígenas, ela representa não apenas uma prática religiosa, mas um verdadeiro espelho da alma brasileira: plural, acolhedora e conectada aos mistérios da existência.

Mais do que transmitir ensinamentos, a Umbanda propõe uma cosmovisão na qual vida e morte não se opõem, mas coexistem como partes de um mesmo fluxo. Ao compreender os planos espiritual e material como dimensões interligadas, a religião rompe com a linearidade ocidental do tempo e sugere uma percepção cíclica da existência: nascer, morrer, renascer — não como repetições idênticas, mas como etapas de um processo contínuo de evolução da consciência.

Nesse contexto, a morte deixa de ser um fim absoluto para se tornar uma travessia, uma passagem necessária na jornada espiritual. O tempo, por sua vez, não se limita ao cronológico, mas se expande nos planos sutis da espiritualidade, onde passado, presente e

futuro se entrelaçam. Na gira¹, quando médiuns incorporam entidades de diferentes esferas e épocas, evidencia-se que a consciência transcende os limites do corpo e da história individual.

A mediunidade, um dos pilares da Umbanda, revela que o contato entre encarnados e desencarnados não é apenas possível, mas essencial. Essa comunicação entre mundos demonstra que o espírito carrega consigo memórias, saberes e experiências que ultrapassam a lógica de uma única encarnação. Cada vida é um capítulo em um livro maior, onde o aprendizado não termina com a morte, mas continua em outros planos.

Diferentemente das tradições que veem a identidade como fixa e delimitada por uma só existência, a Umbanda compreende o ser como um entrelaçado de vivências espirituais.

Para os umbandistas, cada qual possui naturalmente muitas faces, já que a sua pessoa, por destino, é sujeita a espíritos diversos, que a escolheram como 'cavalo'. Encontramos aí na religião um princípio diverso que orienta a visão do mesmo fenômeno: ao invés do indivíduo centrado nele mesmo, tendo a sua consciência como fulcro de sua pessoa, ele é integrado num sistema mais global, objeto de forças diversas que podem se chamar Xangô, Iansã, preto-velho e outros mais. (BIRMAN, 1985, p. 20-21)

O espírito, ao se manifestar por meio dos médiuns, revela sua sabedoria acumulada e atua como guia, conselheiro e agente de cura. Assim, o culto umbandista transforma o terreiro em um espaço onde dimensões se cruzam, e o tempo cronológico cede lugar a um tempo espiritual, fluido e sagrado.

Essa visão não apenas transforma o modo como entendemos a morte, mas também amplia a noção de identidade e propósito. Se a vida não é uma linha com início, meio e fim, mas parte de uma espiral contínua de desenvolvimento, então cada experiência, cada dor e cada descoberta fazem parte de um grande projeto de lapidação da consciência. Ao integrar os planos da vida, da morte e do tempo como aspectos interdependentes, a Umbanda convida à reflexão sobre a natureza da existência e nos propõe um olhar mais compassivo, amplo e espiritualizado. Nesse entrelaçamento de mundos, somos chamados não apenas a crer, mas a sentir: a vida continua, o tempo ensina e o espírito evolui.

¹ As giras são os trabalhos ritualísticos mais conhecidos de Umbanda. Variações à parte, costumam ter, mais ou menos a mesma estrutura: firmeza para Exu, abertura, defumação, preces e saudações, atendimentos e/ou consultas e trabalhos propriamente ditos e encerramento. Geralmente, todos esses momentos são acompanhados de pontos cantados (com ou sem uso de palmas e atabaques, dependendo da orientação de cada terreiro). (BARBOSA JÚNIOR, 2014, p. 220).

INCONSCIENTE COLETIVO, ARQUÉTIPOS E IMORTALIDADE PSÍQUICA.

A proposta da imortalidade psíquica, tão presente nas tradições espirituais, pode parecer à primeira vista incompatível com a linguagem da psicologia. Jung (1984) não afirma a imortalidade como um fato, mas como uma necessidade simbólica, psicológica e arquetípica. Ela surge da própria estrutura da psique, especialmente do inconsciente coletivo e de seu caráter atemporal. Jung, portanto, irá nos convidar a olhar para além da forma literal — e é nesse olhar simbólico que encontramos pontes.

Jung (2007) descreve o inconsciente coletivo como uma camada da psique que transcende o indivíduo e que é formada por experiências simbólicas universais, vividas e expressas pelos diversos povos ao longo da história e em diferentes culturas. Esses conteúdos comuns — os arquétipos — não derivam da experiência pessoal, mas compõem um patrimônio psíquico compartilhado pela humanidade. Entre esses temas recorrentes está a ideia da imortalidade da alma, um símbolo que emerge espontaneamente nas mitologias, religiões e sonhos, refletindo uma necessidade profunda da psique de dar sentido à morte e à continuidade da existência.

Neste ponto, propomos uma articulação entre o inconsciente coletivo junguiano e o conceito de inconsciente cultural, enfatizando que este último representa uma instância intermediária que expressa os arquétipos universais de forma situada, moldada por contextos históricos, sociais e étnicos específicos. A Umbanda é apresentada como um exemplo dessa manifestação cultural: ela não é uma expressão direta do inconsciente coletivo, mas sim uma forma de metabolizar os arquétipos à luz da experiência afro-brasileira, indígena e popular.

Segundo Araujo (2002), a formulação clássica de Jung é insuficiente para compreender fenômenos simbólicos que emergem de experiências como ancestralidade, resistência e colonização. O conceito de inconsciente cultural, nesse contexto, não rompe com Jung, mas amplia sua escuta simbólica, oferecendo uma abordagem mais sensível ao imaginário social.

Dentro dessa perspectiva, a Umbanda se torna expressão de uma epistemologia antropofágica: um modo brasileiro de devorar, recriar e ressignificar os arquétipos universais, articulando o espiritual e o simbólico com a história e a cultura locais. Assim, inconsciente coletivo e inconsciente cultural não se excluem, mas se complementam, revelando diferentes camadas da vida psíquica.

Em vista disto, nos situamos predominantemente no campo do inconsciente cultural, entendido como instância simbólica que articula conteúdos psíquicos compartilhados por grupos históricos e culturais específicos. A partir de uma epistemologia antropofágica,

propomos escutar o inconsciente na sua encruzilhada com a história, a espiritualidade e a ancestralidade brasileiras.

Ao afirmar a imortalidade da alma como uma realidade psíquica, o inconsciente coletivo oferece a base arquetípica para pensar a continuidade simbólica da existência. O inconsciente cultural, por sua vez, não nega essa estrutura universal, mas a reinterpreta à luz da história, da ancestralidade e da espiritualidade de cada povo. Assim, na Umbanda, arquétipos como o velho sábio ou o trickster não apenas sobrevivem — eles se transformam em Exu, Preto Velho, Caboclo, ganhando voz, corpo e ritual. São reencarnações psíquicas culturais, que prolongam a alma para além do indivíduo e para além da cultura dominante.

Essas figuras simbólicas, presentes nos mitos, sonhos e rituais desde os primórdios, testemunham uma imortalidade - não a da identidade fixa, mas a que se expressa na repetição viva de padrões, dramas e sentidos através das gerações.

No entanto, há experiências que parecem apontar para mais do que uma simples recorrência simbólica. Em certos sonhos, visões ou momentos de profundo silêncio interior, sentimos presenças — nomes, rostos, vozes que não inventamos. A memória psíquica, nesses casos, não se reduz à herança genética ou à cultura transmitida. Há algo que retorna com uma força que não é apenas do passado, mas do presente.

No contexto da Umbanda, essa percepção ganha corpo: os mortos não são apenas lembranças, mas forças atuantes, que se manifestam, orientam, ensinam — e, de certo modo, continuam. Essa experiência se entrelaça com a própria obra de Jung, especialmente nos Sete Sermões aos Mortos² (1916), onde as vozes dos mortos retornam não como delírios ou metáforas, mas como realidades psíquicas que exigem escuta.

Como mostram Hillman e Shamdasani (2015), o “lamento dos mortos” foi um marco na transição de Jung para uma psicologia simbólica, em que os mortos não aparecem como resíduos do passado, mas como imagens vivas em busca de acolhimento. Eles expressam a insatisfação das figuras da alma com o empobrecimento espiritual da modernidade — não como fantasmas literais, mas como mensageiros que revelam zonas esquecidas da psique.

Tais presenças, no entanto, não se limitam a um plano simbólico abstrato. Elas se manifestam em sonhos, sintomas, visões, sincronicidades e rituais, interpelando o ego e

² Os Sete Sermões aos Mortos (*Septem Sermones ad Mortuos*), redigidos por Jung sob o pseudônimo de Basíides em Alexandria, estão inseridos como apêndice na obra Memórias, Sonhos, Reflexões. Embora tenham sido escritos em 1916, antes do Livro Vermelho, os Sermões são considerados uma expressão condensada dos conteúdos que posteriormente seriam desenvolvidos nas experiências visionárias registradas na referida obra. Sua inclusão em Memórias, Sonhos, Reflexões sugere o reconhecimento de sua relevância como documento inaugural da fase mais simbólica e imaginal da psicologia junguiana.

convocando a consciência a dialogar com aquilo que foi excluído, silenciado ou ainda não simbolizado.

Essa dinâmica dialoga diretamente com a concepção junguiana de complexo, entendido como “pequenas personalidades” dentro da psique. Quando constelados em torno dos mortos — ancestrais, vínculos não elaborados ou entidades espirituais —, esses complexos se tornam agentes da transformação interior, participando ativamente do processo de individuação³.

Trazer essas figuras à escuta não é uma regressão ao passado, mas um gesto de ampliação simbólica. Ao acolher os mortos psíquicos, integramos partes esquecidas da alma e restauramos o fluxo entre consciente e inconsciente. O morto que retorna não é um fantasma, mas uma ponte viva entre memória e sentido, entre sombra e totalidade.

Assim sendo, a escuta dessas presenças, seja no rito da Umbanda ou nos registros visionários de Jung, aponta para um campo psíquico ampliado, onde a morte não marca o fim, mas a continuidade transformada da alma em outros planos de sentido. A psicologia talvez não precise assumir isso concretamente, mas pode se beneficiar ao escutar essas experiências como expressões autênticas do campo psíquico, onde a vida se expande para além da matéria e a consciência encontra formas de atravessar o tempo.

A clínica testemunha isso com frequência: pacientes que relatam diálogos com avós já falecidos, orientações recebidas em sonhos, ou mesmo a sensação de que não estão sozinhos ao tomar decisões importantes. São vivências que, mesmo quando interpretadas como simbólicas, carregam uma intensidade transformadora. Talvez porque elas haja algo que persiste — uma essência, um traço de alma — que se recusa a desaparecer completamente.

Neste contexto, essa imortalidade se revela de modo sutil, mas potente. Uma paciente, por exemplo, sonha com uma senhora de lenço branco, sentada numa cadeira de palha, cantando uma melodia antiga. Ela não reconhece a figura, mas sente que a conhece. Ao explorar a imagem, emergem lembranças da avó, de cheiros de ervas, de falas que não ouviu, mas que parecem habitar sua carne. Essa imagem poderia ser tratada apenas como um símbolo arquetípico da Grande Mãe ou do Arquétipo do Ancestral. Mas, sob o olhar da Umbanda, essa senhora também poderia ser uma preta-velha que se manifesta no campo espiritual — uma guia, uma parte da alma coletiva que deseja se fazer escutada.

³ A individuação, na psicologia analítica de Jung, é o processo pelo qual a psique busca tornar-se uma totalidade, integrando consciente e inconsciente, ego e *Self*. Cf. JUNG, C. G. Tipos Psicológicos. Obras completas, vol. 6. Petrópolis: Vozes, 1991. Ver também: JUNG, C. G. O Eu e o Inconsciente. Obras completas, vol. 7/2. Petrópolis: Vozes, 1991.

A Umbanda, ao permitir que entidades se manifestem em corpos encarnados, materializa isso de maneira radical: ali, o que é arquetípico se torna presença viva. O caboclo, o preto-velho, o Exu — são formas simbólicas, sim, mas também presenças espirituais que, por meio do rito, do canto e da dança, expressam algo que está para além da psicologia pessoal. São forças que não morrem, apenas mudam de forma.

Quando, por exemplo, um médium incorpora uma entidade que aconselha alguém que está em sofrimento com uma fala certa, tocando num ponto profundo da alma, o que está em jogo? Para a Umbanda, trata-se de uma comunicação entre mundos. Para a psicologia, uma manifestação do *Self*, a totalidade psíquica, agindo por meio de uma imagem arquetípica.

O *Self*, na visão de Jung (2000), pode ser compreendido como aquilo que nasce quando o ego — que é a parte consciente da nossa personalidade, o "eu que sabe de si" — começa a dialogar e se integrar com o inconsciente. Não se trata de uma fusão, mas de uma relação viva e transformadora. Essa integração, esse encontro entre ego e inconsciente, constrói gradualmente uma nova percepção de si, mais profunda e mais completa. À medida que o ego se abre para escutar o inconsciente — por meio dos sonhos, dos símbolos e das emoções profundas —, ele vai deixando de ser o centro exclusivo da psique e passa a reconhecer que há, dentro de si, uma sabedoria maior, algo mais antigo e mais vasto, que também o constitui.

Jung (1984a) observa que o *Self* frequentemente se manifesta como figura divina nos sonhos, nos mitos e nas visões — sendo o equivalente funcional de Deus no campo psíquico. Através de uma escuta simbólica, não literal, é possível compreender a experiência mediúnica de incorporação como uma forma viva e encarnada da presença arquetípica. A entidade, nesse contexto, não é apenas uma figura cultural externa, mas uma manifestação do numinoso que se inscreve no corpo, no rito e na tradição.

Mas e se as duas visões forem verdadeiras? E se o espírito e o símbolo forem dois nomes para o mesmo campo?

Na clínica, isso nos chama a uma escuta mais sensível e descolonizada. Há pacientes que vivenciam fenômenos espirituais — percepções, vozes, sonhos, intuições — e são rapidamente patologizados. No entanto, à luz da Umbanda e da Psicologia Analítica, esses eventos podem ser compreendidos como manifestações de uma psique ampliada, que transita entre mundos; chamados do invisível, que a linguagem ocidental, muitas vezes, aprendeu a ignorar.

Espírito e símbolo, assim, podem ser dois nomes para o mesmo campo transpsíquico, onde o *Self* se comunica por múltiplas linguagens e atravessa as fronteiras entre o visível e o invisível.

Outro exemplo dessa escuta simbólica entre mundos é o de uma jovem em depressão profunda que relata sonhos recorrentes com encruzilhadas. Ela se vê parada, sem conseguir seguir. Em um deles, aparece uma figura de chapéu, rindo dela, mas também chamando-a para dançar. Jung falaria da sombra, do arquétipo do *trickster*. Mas num terreiro, talvez fosse Exu quem estivesse se manifestando. O ponto de virada veio quando ela aceitou “conversar” com esse Exu dentro da terapia, escrevendo para ele, escutando suas mensagens internas. Pouco a pouco, sua vitalidade retornou.

Exu, na cosmovisão afro-brasileira, é mais do que uma entidade: ele é o princípio do movimento, o mensageiro entre mundos, o que transforma ao atravessar. Em mitos de origem iorubá e em narrativas afro-brasileiras — como as que percorrem a literatura de Jorge Amado —, Exu é descrito como “a boca que tudo come”, aquele que consome primeiro as oferendas, iniciando o ciclo espiritual de transformação. Essa imagem aproxima-se diretamente do gesto antropofágico: não consumir para repetir, mas para recriar. Exu, assim, não é apenas um símbolo da travessia entre mundos, mas um operador epistemológico — aquele que traduz, desloca e ressignifica. Sua presença condensa, em linguagem mítica, a escuta ativa e recriadora que este trabalho propõe (Fernandes, 2017).

Esses exemplos mostram que os arquétipos não são apenas estruturas impessoais. Na vivência brasileira, eles ganham nome, corpo, canto e cheiro. Eles são chamados, e não apenas estudados; incorporados, e não apenas interpretados.

Essa é a imortalidade psíquica que propomos aqui: uma memória viva, coletiva, que pulsa tanto no inconsciente quanto no chão batido do terreiro, no sonho e na gira, na fala do analista e na reza do guia.

Jung (1984) afirmava que a psique não se reduz ao cérebro, assim como o campo magnético não se reduz ao ímã. A psique é campo — um espaço onde as imagens vivem, mesmo que o corpo se desfaça. Nesse espaço, os arquétipos são sementes da alma: brotam, morrem, renascem, transformam-se. Não há fim. Há movimento.

Por isso, falar de inconsciente coletivo é também falar de continuidade. De uma tradição psíquica invisível, que nos conecta a tudo que já foi vivido e tudo que ainda será. A imortalidade da alma, nesse contexto, pode ser compreendida como a persistência do simbólico. E talvez isso baste para manter acesa a centelha da esperança: de que nada do que somos se perde — tudo se transforma.

Que possamos, então, aprender a reconhecer os sinais delicados com que a alma nos toca — às vezes em silêncio, outras vezes em sonho, ou ainda nos gestos simples do cotidiano.

Que o sonho deixe de ser apenas devaneio e passe a ser escutado como revelação, como algo que fala em nome de uma memória maior do que a nossa.

Nos terreiros, nos cantos, nos toques do tambor e nas guias que adornam o corpo, a alma brasileira canta suas histórias mais profundas. Não se trata de folclore ou fantasia, mas de uma linguagem simbólica viva, pulsante, que nos ensina aquilo que os livros sozinhos não alcançam. A psique, nessa visão, não cabe apenas na cabeça. Ela se movimenta, dança, incorpora — e nos revela que somos feitos de muitos.

Carregamos em nós vozes antigas, imagens que não sabemos de onde vêm, forças que nos atravessam como se nos conhecessem antes mesmo de nascermos; somos, cada um de nós, a continuidade de histórias não iniciadas por nós — mas que nos chamam à responsabilidade de recontar e, quem sabe, transformar.

Se a morte é passagem, se o tempo é espiral, e se a alma é um campo aberto à travessia dos mundos, então talvez nunca tenhamos estado sós. A cada passo, há uma presença. A cada encruzilhada, um chamado. A cada silêncio, uma escuta possível.

É nesse entrelaçamento de forças, símbolos e afetos que a psicologia pode se renovar. E é nesse ponto em que o mito encontra a clínica, onde a entidade encontra o arquétipo, onde o rito encontra o símbolo, que começamos, talvez, a vislumbrar um novo modo de compreender a psique — não como um lugar isolado, mas como território fértil onde vivos e mortos, tempo e eternidade, se reconhecem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta aqui foi trazer a Umbanda para o diálogo com o pensamento junguiano por meio de uma epistemologia antropofágica, inspirada na tradição brasileira de Oswald de Andrade. Essa escolha busca revitalizar as possibilidades hermenêuticas da psicologia analítica no contexto brasileiro, conectando-a mais profundamente com a realidade cultural, espiritual e simbólica do país.

A Umbanda, enquanto prática religiosa empírica e vivencial, se mostra especialmente adequada para essa abordagem, pois proporciona uma experiência direta dos arquétipos, do inconsciente coletivo e da sincronicidade — conceitos centrais para Jung. Ao invés de reduzir a Umbanda a uma leitura psicológica, pretendemos destacar seu potencial epistemológico autônomo, em que as entidades espirituais são simultaneamente manifestações simbólicas e agentes objetivos, presentes na vida concreta das pessoas.

A perspectiva antropofágica permite não apenas evitar uma absorção passiva de Jung, mas que se mastigue e se reinvente seu pensamento de acordo com a experiência brasileira. Ao articular Umbanda e psicologia junguiana por esse viés, convidamos o pensamento de Jung a expandir-se em direção a um *continuum* espiritual vivo e dinâmico, onde as fronteiras entre simbólico, psíquico e espiritual são fluídas.

Essa proposta considera que esse *continuum* espiritual ultrapassa os limites da crença individual, reconhecendo a psique em sua radicalidade, capaz de sobreviver à morte do corpo e transitar por diferentes dimensões espaço-temporais. Como se, ao comungarmos com os mortos, reinventássemos também os vivos — e, com eles, a própria alma da psicologia.

Outro ponto crucial é a ideia de que o inconsciente coletivo não pertence a uma única tradição ou cultura, mas é um patrimônio psíquico da humanidade. Jung (2007) reconhecia que cada sociedade acessa esses conteúdos primordiais à sua maneira, e é justamente essa diversidade que enriquece a psique coletiva. A Umbanda, ao reunir elementos das culturas africana, indígena e europeia, encarna essa dinâmica singular e universal, demonstrando que os arquétipos são assimiláveis e recriáveis, e não simplesmente reproduzidos.

A abordagem antropofágica busca, portanto, renovar Jung, permitindo que sua obra seja vivida e recriada no contexto brasileiro por meio de uma relação ativa com nossas tradições culturais e espirituais. A vertente junguiana mais próxima dessa perspectiva vê o inconsciente coletivo como um campo aberto de possibilidades, onde os símbolos não estão fixados a uma única tradição, mas se transformam em um processo contínuo de digestão e ressignificação. Assim como a Umbanda ressignifica mitos e arquétipos, o pensamento junguiano pode ser reinventado em diálogo com a experiência brasileira.

A leitura simbólica da Umbanda proposta neste artigo articula-se com a psicologia analítica ao ampliar o conceito de inconsciente coletivo pela noção de inconsciente cultural. A escuta mediúnica, atravessada por arquétipos reconfigurados em solo brasileiro, emerge como espaço de elaboração psíquica, espiritual e histórica. Nesse percurso, a figura de Exu adquire centralidade não apenas como entidade ou arquétipo, mas como operador epistemológico da encruzilhada — símbolo do saber constituído no entre, no conflito, na tensão dos múltiplos caminhos possíveis. Na encruzilhada, não há uma única direção: há escolha, travessia, escuta. Exu devora os sentidos cristalizados e restitui o saber como movimento, deslocamento e recriação.

Diante dos desdobramentos aqui desenvolvidos, compreende-se a Umbanda como epistemologia antropofágica: ela não nega a psicologia analítica, mas a reinterpreta a partir de seu enraizamento cultural, oferecendo uma escuta que integra cura, ritual e ancestralidade. Ao

reconhecer que Umbanda, em sua etimologia, carrega o sentido de “arte de curar”, reafirma-se que essa tradição espiritual não se limita ao religioso, mas alcança o psíquico, o clínico e o simbólico — revelando um contínuo entre mundos, entre vivos e mortos, entre sofrimento e sentido.

Assim, é sob a gira dos símbolos que o pensamento junguiano pode dançar conosco — não como mestre distante, mas como ancestral reinventado no corpo vivo da cultura.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropofágico. **Revista de Antropofagia**, São Paulo, ano 1, n.1, p. 3-5, maio 1928.

ARAÚJO, Ubiratan Charles. Da cultura ao inconsciente cultural: psicologia e diversidade étnica no Brasil contemporâneo. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 7, n. 2, p. 3–11, jul./dez. 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/WzBBRjt6dgkPzG7HCdCF4vj/>. Acesso em: 20 jun. 2025.

BARBOSA JÚNIOR, Ademir. **O livro essencial da umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.

BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. Coleção primeiros passos. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985.

FERNANDES, Alexandre de Oliveira. Em narrativas amadianas, Exu: a boca que tudo come. *Criação & Crítica*, São Paulo, n. 18, p. 20–37, 2017. Disponível em: <https://revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/128857>. Acesso em: 28 jun. 2025.

HILLMAN, James; SHAMDASANI, Sonu. **Lamento dos mortos: a psicologia depois de O Livro Vermelho de Jung**. Petrópolis: Vozes, 2015.

JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Obras Completas, v. 8/2. Petrópolis: Vozes, 1984.

JUNG, Carl Gustav. **Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo**. Obras Completas, v. 9/2. Petrópolis: Vozes, 2000.

JUNG, Carl Gustav. **Arquétipos e o inconsciente coletivo**. Obras Completas, v. 9/1. Petrópolis: Vozes, 2007.

JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos, reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente**. Obras completas, v. 7/2. Petrópolis: Vozes, 1991.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião**. Obras Completas, v. 11/1. Petrópolis: Vozes, 1984a.

JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**. Obras completas, v. 6. Petrópolis: Vozes, 1991.

Wagner de Menezes Vaz

Psicólogo, Mestre em Psicologia pela UFRRJ e Doutor em Psicologia pela UFJF. Atua como clínico e pesquisador autônomo nas interfaces entre psicologia analítica, espiritualidade e cultura brasileira, com ênfase no diálogo entre Jung e as tradições afro-brasileiras, especialmente a Umbanda. É estudioso do luto, suicídio e automutilação. Professor do Héstia – Centro de Estudos Junguianos (Avaré – SP), professor convidado do CEJAA (Centro de Estudos Junguianos Analistas Associados) e do curso de pós-graduação em Psicologia Junguiana da Universidade Santa Úrsula (RJ).

QUANDO A MULHER-BÚFALO IRROMPE DA ESCURIDÃO: O ARQUÉTIPO DO FEMININO NA MITOLOGIA AFRO-BRASILEIRA SOBRE IANSÃ

Raquel Trindade, Ana Nogueira

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar a narrativa mítica afro-brasileiro, de origem iorubá, sobre a Orixá Iansã, à luz da Psicologia Analítica. Essa Orixá representa as mudanças atmosféricas, os raios, o vento, o movimento e a impetuosidade. É uma orixá guerreira e corajosa, que se comunica com os eguns (espíritos dos mortos). Este tema se justifica pela relevância dos aspectos simbólicos de Iansã para refletir sobre o feminino para além das amarras culturais de gênero e experimentar a complexidade e multiplicidade que envolve o feminino enquanto arquétipo. Para tanto, será realizada análise simbólica de algumas das narrativas míticas, em especial uma narrativa que conta sobre o roubo da pele de Búfalo da Orixá. As narrativas serão analisadas com base nos conceitos da Psicologia Analítica com aporte de alguns autores oriundos da diáspora africana e outros estudiosos que são referência no tema. Por fim, concluímos principalmente, que Iansã incorpora o arquétipo do feminino transgressor.

Palavras-chave: Mitologia Afro-brasileira. Feminino. Psicologia Analítica.

ABSTRACT

The objective of this work is to analyze the Afro-Brazilian mythical narrative, of Yoruba origin, about the Orisha Iansã, in the light of Analytical Psychology. This Orisha represents atmospheric changes, lightning, wind, movement and impetuosity. She is a warrior and courageous Orisha, who communicates with the eguns (spirits of the dead). This theme is justified by the relevance of the symbolic aspects of Iansã to reflect on the feminine beyond the cultural constraints of gender and to experience the complexity and multiplicity that involves the feminine as an archetype. To this end, a symbolic analysis will be carried out of some of the mythical narratives, especially a narrative that tells about the theft of the Orisha's buffalo skin. The narratives will be analyzed based on the concepts of Analytical Psychology with contributions from some authors from the African diaspora and other scholars who are

references on the subject. Finally, we conclude that Iansã embodies the archetype of the transgressive feminine.

Keywords: Afro-Brazilian Mythology. Feminine. Analytical Psychology.

INTRODUÇÃO

Neste artigo vamos falar sobre aspectos da narrativa mítica afro-brasileira, de origem Iorubá, sobre a Orixá Iansã, à luz da Psicologia Analítica. Essa Orixá representa as mudanças atmosféricas, os raios, o vento, o movimento e a impetuosidade. É uma orixá guerreira e corajosa, que se comunica com os eguns (espíritos dos mortos).

É importante delimitar nosso universo de observação, na medida em que a religião associada à mitologia Iorubá sofreu várias adaptações ao ser trazida para o Brasil pelos escravizados, uma vez que, com as transações transatlânticas, alguns deuses Iorubá foram sincretizados com santos católicos, outros desapareceram do culto. Como resultado, a religião Iorubá assumiu características diferentes nas diversas regiões do Brasil para onde os escravizados foram trazidos. O termo Iorubá refere-se a um grupo de milhares de pessoas que compartilham a mesma cultura e as mesmas tradições, nas proximidades da cidade de Ifé no oeste do continente africano. Importante notar que as divisões geográficas e políticas da África foram determinadas pelo colonizador europeu de acordo com seus interesses econômicos e políticos. As identidades culturais locais foram violentadas, silenciadas e reorganizadas.

Na mitologia Iorubá existem os orixás, ou figuras divinizadas que representam os ancestrais de determinados grupos familiares. Assim, a base da religião é a comunidade e o panteão dos orixás se organiza de acordo com a região geográfica onde esse grupo de pessoas vive. Os orixás teriam sido em vida pessoas que demonstraram algum tipo de poder sobre forças da natureza, como o vento, o trovão, as águas, por exemplo. E que se destacaram como caçadores, conhecedores de plantas ou artesãos. Essas propriedades, esse poder, ou axé poderia ser transmitido a seus seguidores em rituais de posseção, durante cerimônias religiosas. É importante entender que essa religião está ligada à família extensa, originária de um mesmo ancestral, onde todos são considerados parentes. Nas casas de candomblé os membros são todos considerados “filhos” do Babalorixá ou da Ialorixá, parte de uma mesma família.

Os orixás, como já falamos, são associados a fenômenos da natureza e os ancestrais representados por eles tem uma história mítica. Assim, por exemplo, Xangô carrega o mitologema da virilidade, Oxum da feminilidade, Iansã da sensualidade e assim por diante.

Pierre Verger associa esses traços ou tendências a arquétipos da personalidade, que podem ser observados nas pessoas escolhidas por determinados orixás. Durante o transe, essas pessoas expressariam as características associadas a esse orixá, ou seja, revelariam uma parte do seu comportamento até então inconsciente. Existem variadas nuances na expressão dos arquétipos associados aos orixás, que podem ser jovens, velhos, mais ou menos guerreiros etc. De acordo com Gisele Cossard (1970), citada por Verger (1981):

se examinarem os iniciados, agrupando-os por orixás, nota-se que eles possuem, geralmente, traços comuns, tanto no biotipo como em características psicológicas. Os corpos parecem trazer, mais ou menos profundamente, segundo os indivíduos, a marca das forças mentais e psicológicas que os animam. (Verger, 1981, p.34)

Para Jung, os arquétipos fariam parte do inconsciente coletivo. Ou seja, além do inconsciente pessoal, existe um inconsciente coletivo cujos conteúdos refletem a ancestralidade, a hereditariedade, que seria constituído por arquétipos (JUNG, 2013, p. 88). Esses arquétipos representam aspectos da psique que são atemporais, podendo ser encontrados em diferentes épocas, organizações sociais e formações históricas. Indicariam temas ou motivos mitológicos. Jung define sua representação de arquétipo como “literalmente uma forma preexistente, ou seja, uma construção cultural coletiva da sociedade” (JUNG, 2013, § 90). Ele faz também uma analogia entre instintos e arquétipos, sugerindo que estes possam ser imagens inconscientes dos instintos ou seja, um “modelo básico” do comportamento instintivo. Podemos observar essa associação na mitologia sobre Iansã.

De antemão, é importante ressaltar que Iansã é uma divindade negra, cujos aspectos simbólicos se cruzam e sustentam, junto com o panteão de Orixás, a história da mulher negra escravizada no Brasil. Carneiro (2023) argumenta que “apesar das condições sub humanas em que a escravidão/’libertação’ deixou à população negra, as mulheres negras lograram encontrar maiores opções de sobrevivência do que o homem negro” (CARNEIRO, 2023, p. 76), uma vez que este foi marginalizado do processo de industrialização do país. Essas mulheres foram para as cozinhas das mulheres brancas, para os mercados e para outras estratégias de sobrevivência.

Nessa perspectiva, coube, principalmente, às mulheres negras sustentarem as imagens “sacralizadas de seu passado, evidenciadas na mitologia preservada e na estrutura religiosa que aqui criaram” (Id., p. 76). Ao defender a tradição oral africana, elas buscavam as estratégias “mais diversas de insubordinação – simbólicas e reais – a mitologia lhes abre a possibilidade de criar mecanismos de defesa para sobreviver e conservar seus traços culturais

de origem” (id., p. 76) em meio a uma sociedade tão hostil. Em outras palavras, pode se dizer que o culto aos Orixás foi fundamental para a resistência e sobrevivência das mulheres e famílias negras no Brasil.

Carneiro (2023) aponta outro aspecto importante relacionado aos cultos aos Orixás na constituição das Iyalorixás (mães de santo, as sacerdotisas do candomblé) na pós- “libertação” dos escravizados. A partir da pesquisa bibliográfica e de campo sobre as sacerdotisas, ela conclui que o sistema de representação da mitologia Iorubá possibilita à essas mulheres experiências que o patriarcado lhes nega. Assim, afirma a autora:

Portanto, esse sistema de representações, particularmente no que toca às mulheres míticas, oferece às sacerdotisas diferentes vivências que a sociedade patriarcal lhes nega. Os deuses africanos legitimam transgressões que a moral judaico-cristã, institucionalizada, condena; possibilitam ainda a compreensão e o reequacionamento de uma gama de conflitos oriundos da visão maniqueísta que essa mesma moralidade impõe (Id., p.84).

É justamente por esta razão que a imagem de Iansã é tão importante, uma vez que ela congrega características de insubordinação ao controle social da mulher caracterizado pelos limites restritos à esfera doméstica e materna. “Se a sociedade patriarcal não comporta a insubordinação feminina, ela é mitificada no candomblé, e Iansã e Obá são sua expressão” (Id., p. 70).

Nessa direção, este artigo se justifica pela relevância dos aspectos simbólicos de Iansã para refletir sobre o feminino para além das amarras culturais de gênero e experienciar a complexidade e multiplicidade que envolve o feminino enquanto arquétipo. Ao mesmo tempo, a imagem da Orixá agrega ao ventre do inconsciente coletivo brasileiro, e em especial das mulheres afrodescendentes, as imagens necessárias para evocar a transgressão aos limites da sociedade patriarcal.

Ainda, no que tange à relevância do tema, o estudo aqui proposto tem por viés crítico o posicionamento contrário ao racismo religioso no campo da psicologia analítica. Nesse sentido, abordar a mitologia iorubá reforça o importante lugar dos povos africanos como fundante da alma brasileira, dando à sua mitologia, ritos e história, o devido destaque na tríplice constituição dos principais povos que povoaram o solo imaginário, cultural e social do país.

Com relação a produção acadêmica no campo junguiano, cumpre salientar que observamos uma discreta produção de estudos sobre temas relacionados à mitologia afro-brasileira, no campo da Psicologia Analítica. Em nossas pesquisas, encontramos poucos

trabalhos sobre o tema, o que nos coloca diante de uma lacuna sobre o estudo simbólico e psicológico acerca dos mitos que compõem a cultura brasileira. Com este intuito, abrimos espaços para a mulher búfalo irromper da escuridão.

Para tanto será realizada análise simbólica de algumas das narrativas míticas, as quais abordaremos com base nos conceitos da Psicologia Analítica com aporte de alguns autores oriundos da diáspora africana, além de estudiosos que são referência no tema.

Em linhas gerais, a análise simbólica é um método interpretativo desenvolvido por Jung dentro de sua abordagem da psicologia analítica. Ela tem como foco a compreensão dos símbolos que emergem do inconsciente por meio de sonhos, imagens, fantasias, produções artísticas, mitos e sintomas psíquicos. “A amplificação envolve o uso de paralelismo míticos, históricos e culturais a fim de esclarecer e ampliar o conteúdo metafórico do simbolismo” (SAMUELS et al., 1988, p.10) de narrativas oníricas, míticas, ou outras oriundas da tradição oral.

Jung pensa os mitos da seguinte forma:

Os mitos são histórias de encontros arquetípicos. (...) o mito é uma metáfora para atividades do arquétipo per se. Como seus ancestrais, concluía Jung, o homem moderno é um fazedor de mitos; ele reencena dramas antiquíssimos baseados em temas arquetípicos (...). (Id., p.64)

Ou seja, para Jung os mitos são narrativas simbólicas¹. Podemos nos aproximar da linguagem simbólica dos mitos por meio do que Jung (1986) chama de pensamento fantasia². Jung chama a atenção para o fato de que o pensamento fantástico produz uma imagem interior do mundo, mas não mais pueril ou infantil, mas sim mais próxima da alma humana.

¹ Na concepção junguiana o símbolo é uma linguagem universal infinitamente rica, capaz de exprimir por meio de imagens muitas coisas que transcendem das problemáticas específicas dos indivíduos. Em todo símbolo está sempre presente a imagem arquetípica como aspecto essencial. “Um símbolo não traz explicações; impulsiona para além de si mesmo na direção de um sentido ainda distante, inapreensível, obscuramente pressentido e que nenhuma palavra de língua falada poderia exprimir de maneira satisfatória” (Jung apud Silveira, 1994, p. 83).

² Para Jung existem dois tipos de pensamento: o pensamento dirigido, esse estruturado pela linguística, e o pensamento fantasia. Essa diferenciação é um ponto de partida fundamental para a análise dos mitos e dos contos de tradição oral. O pensamento dirigido tem como finalidade a comunicação, assim ele se dirige para fora e se adapta à realidade. É o pensamento que se estrutura a partir da língua e é condicionado pela cultura. Já, o chamado pensamento fantasia, é o que se desenvolve por meio de associações, ocorre de forma espontânea e está presente nos sonhos e na imaginação. Este último é dirigido por motivos inconscientes. Nas palavras de Jung: “o primeiro produz aquisições novas, adaptação, imita a realidade e procura agir sobre ela. O último afasta-se da realidade, liberta tendências subjetivas e é improdutivo com relação à adaptação”. (JUNG, 1986, p. 16).

Diante desta introdução, este artigo se estrutura do seguinte modo: no primeiro tópico abordaremos o caráter arquetípico do feminino transgressor por meio de diversos trechos das narrativas míticas sobre Oiá. Essas histórias revelam o feminino, representado pela mulher, condenado pelo homem. Sendo assim, o que se demonstra a seguir é a importância desses encontros masculino/feminino como referência para o homem contemporâneo. De igual relevância, também será apresentado como as representações de Iansã apontam para a resistência e superação nessa relação de poder dentro dessa cultura. Ao passo que, do ponto de vista simbólico, parece emanar qualidades arquetípicas associadas à autonomia e independência feminina.

Em seguida, apresentaremos a análise simbólica de um mito sobre Iansã que toca no tema roubo da pele de animal. Abordaremos essa imagem associando simbolicamente ao roubo de uma identidade mais profunda da mulher. Por fim, veremos que esse é um tema arquetípico geralmente associado a personagens femininos nos contos de fada.

IANÃ E O FEMININO TRANSGRESSOR À LUZ DA PSICOLOGIA ANALÍTICA

Eu sou o céu para as tuas tempestades
Um céu partido ao meio no meio da tarde
Eu sou um céu para as tuas tempestades
Deusa pagã dos relâmpagos
Das chuvas de todo ano
Dentro de mim (...)
(Iansã, Rita Beneditto)

Iansã, divindade original do rio Niger³, considerada senhora dos ventos e das tempestades, em alguns relatos foi a primeira e principal companheira de Xangô. Era casada com o orixá Ogum, o ferreiro, mas se encantou por Xangô e fugiu com ele. Uma das narrativas conta que Ogum, enraivecido, atacou a mulher e a cortou em 9 (nove) pedaços, uma alusão aos nove braços do delta do rio Niger (VERGER, 1981, p.168). Essa seria outra explicação para o nome Iansã, ligado aos 9 pedaços em que foi dividida. Verger cita a referência a esse nome no culto a Iansã realizado numa parte da África com os nomes de Avesan e Aborimesan, que significa “com nove cabeças” (Verger, 1981 p.) Os nomes Yansa e Iansa seriam adaptações desses termos. Já, Theodoro (2010) vai explicar que, “o nome “Iansã é uma contração de Ya-mesan-orum, mãe dos nove oruns, que se constituem nos nove espaços paralelos ao Aiyê – o espaço visível”(THEODORO, 2010, p.109), sobre os quais ela governa.

³ Iansã é também chamada de Oyá ou Oiá, sendo Odo Oya, em Iorubá, o nome do rio Niger.

Outra narrativa conta que Iansã queria ter filhos, mas não conseguia. Fez então uma cerimônia sacrificando um carneiro e conseguiu assim ter 9 (nove) filhos (PRANDI, 2019, p.294). Outra possível alusão ao nome Oyá é o fato de ser ela quem conduz as almas dos mortos a um dos nove Orúns, que são os planos da existência do pós-vida. Sobre o seu nascimento, há uma narrativa semelhante a diversas narrativas de heróis como o mito cristão de Moisés – a filha de um rei engravidou, apesar de ter sido prometida por seu pai a um príncipe poderoso. Tal como observamos a seguir:

Um rei tinha uma filha chamada Ala
Ele queria casá-la
com um príncipe poderoso.
No entanto, a princesa tinha um amante
e do amante ela esperava um filho.
Sabedor do fato, o rei resolveu matá-la.
Numa barca, levou a princesa até o meio do rio,
Do rio onde vivia Oxum (...) (PRANDI, 2001a, p. 295).

Em resumo, o mito conta que Iansã/Oyá era filha de uma mulher que foi morta por afogamento pelo próprio pai. O pai, o Rei, a matou porque ela esperava um filho de um amante. Essa moça então desobedeceu a ordem paterna e foi morta afogada no Rio de Oxum. Oyá, é a filha dessa mulher que foi salva por Oxum⁴.

Nos mitos sobre essa Orixá, há outra narrativa sobre a violência paterna. O mito conta que a mãe de Iansã morreu após seu nascimento. A menina cresceu e se transformou numa linda mulher, e seu pai Odulecê tentou estuprá-la. Iansã fugiu e na luta contra o pai que a perseguia, descobriu poderes mágicos. Transformou-se num elefante branco e atacou Odulecê. (PRANDI, 2019, p.303).

Sobre essas narrativas que contam histórias violentas, concordamos com Noguera quando diz que “(...) investigar os mitos femininos também é uma boa maneira de falar sobre os homens” (NOGUERA, 2017, p.13). Cada vez mais podemos afirmar que não se nasce mulher, mas sim “torna-se mulher”, tal como a célebre frase de Simone de Beauvoir referindo-se à construção cultural e social do gênero feminino. É na trajetória de vida, inclusive dos mitos, que observamos essa configuração simbólica do que é “ser mulher”. E Iansã nos oferece algumas pistas sobre como os Iorubá entendiam isso.

⁴ Esta imagem de uma mulher afogada ou morta por uma figura paterna masculina também é encontrada em outras narrativas oriundas de outras culturas e que compõem a tecido mítico brasileiro. Podemos citar Santa Bárbara, a qual os negros escravizados fizeram a associação sincrética com Iansã, e Iara, representação feminina da mitologia tupi-guarani.

Podemos dizer, lembrando Mircea Eliade (1972), citado por Noguera, que os mitos são como elementos vivos que nos ajudam a dar sentido à vida (NOGUERA, 2017, p.14). Precisamos dos mitos para entender, a partir de uma certa narrativa, as motivações, os desejos, o que nos move. Jung (2013) entendia o inconsciente coletivo como uma herança psicológica universal, povoada pelos arquétipos, que seria simbolizada por cada um de nós durante a trajetória de vida. Assim os mitos, que se apoiam nesses arquétipos, dão sustentação à construção que fazemos durante nossa história.

Como os orixás representam tanto os elementos da natureza quanto comportamentos humanos, vamos refletir sobre a narrativa à luz da teoria dos complexos⁵, de Jung. Observamos, no primeiro mito, que Iansã é marcada por uma ancestralidade que viveu uma experiência paterna negativa. O assassinato desta mulher (mãe de Iansã) pode ser visto tanto como reflexo da violência do masculino patriarcal, tanto do ponto de vista simbólico, como o feminino que é subjugado pelo masculino, e imerge para as águas inconscientes. Aqui a figura paterna é representada pela atitude autoritária e não complacente. A mulher desta narrativa foi punida por ter um amante e viver a sua sexualidade.

Das águas de Oxum, emerge então, um feminino transgressor, que convidará os homens (no caso, os Orixás masculinos) para compartilhar o poder e vai viver a sua sexualidade de forma autônoma e deliberada. Podemos associar essa narrativa à mulher que rompe com um padrão ou uma experiência vivida pela sua ancestralidade, e com isso, se diferencia da história materna.

Iansã renasce da violência de um avô patriarcal ou, como no outro mito, de um pai violento. O mito conta que ela foi encontrada e levada para esse avô, mas um papagaio conta tudo que aconteceu e diz que ela precisa ser devolvida para Oxum, para o rio onde foi encontrada. Nesta narrativa, é colocado que Iansã sobrevive pelo cuidado do feminino arquetípico. Das águas doces, surge um feminino guerreiro e transgressor.

Observamos esse movimento disruptivo no significado do nome Oyá, segundo Theodoro (2010) *O-ya* significa ela rasgou em iorubá, que está associado a força do vento e das tempestades. É o vento que agita as águas e remove o que está no fundo, trazendo para a superfície.

Jung abordou o feminino e o masculino enquanto polaridades arquetípicas. Sob sua ótica, o arquétipo do feminino se apresenta como Eros, ou seja, representa o princípio

⁵ A teoria dos Complexos de Jung pode ser resumida da seguinte forma, segundo Silveira (1994): os complexos povoam a psique humana, são imagens de situações psíquicas, carregadas de emoção, oriundas da experiência individual, mas alicerçados em bases coletivas, os arquétipos.

fundamental do vínculo, do relacionamento. Por outro lado, o princípio masculino seria caracterizado pelo logos, que atua de forma a diferenciar e ordenar, por meio da razão, e do espírito, os conteúdos inconscientes. Enquanto anima, Jung designa como arquétipo da vida (JUNG, 2006, p 92), que age como fator psíquico que atua como um movimento da alma, que convoca a uma reorientação da experiência.

Sobre os conceitos de feminino e masculino arquetípicos aqui utilizados, é importante ressaltar que corroboramos com a visão e atualização de Hillman de que o feminino, enquanto anima, se refere a interioridade, a imagem da alma, e sendo assim, nada tem a ver com sexo biológico ou gênero. Estamos falando sobre “o aspecto da psique menos consciente, que está voltado para dentro e que é vivido como a sua interioridade pessoal” (HILLMAN, 1995, p.23) A imagem arquetípica feminina não é exclusiva a nenhum dos dois sexos. Um exemplo disso é que as representações imagéticas associadas ao arquétipo do feminino também são encontradas nos sonhos das mulheres.

Sob a ótica simbólica, Neumann (1990) vai dizer que feminino equivale ao inconsciente, é anterior e maior que a capacidade diferenciadora da consciência. O feminino é a própria vida e a morte, é o continente e a contenção, é o vaso, o receptáculo que tudo contém e cria. Seguindo essa linha de análise, quando a psicologia analítica se refere a estes arquétipos, não está se referindo a uma representação histórica, social ou regional, mas a uma imagem interior em operação na psique humana. “A expressão simbólica desse fenômeno psíquico são as figuras e as imagens da Grande Deusa, reproduzidas nas criações artísticas e nos mitos da humanidade” (NEUMANN, 1990, p. 19).

A figura mítica de Oyá extrapola esta compreensão de feminino, ela é retratada por uma múltipla e complexa combinação de características. Veremos ao final deste tópico que Iansã é portadora de um movimento ativo. Ela é a orixá dos grandes movimentos e das várias formas. Sobre essa multiplicidade, explica Theodoro que ela governa em nove reinos invisíveis e esse é o mesmo número das suas qualidades. A autora afirma que: “(...) São nove os oruns que ela governa, são nove os eguns que criou e são nove os tipos ou qualidades de Iansã que existem” (THEODORO, 2010, p. 109).

As formas de Oyá representam seu domínio sobre vários elementos da natureza, a sua essência é a liberdade inclinada à constante transformação (Passos, 2008). Essa característica permite que a orixá transite entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, entre a atmosfera mutante e a sexualidade do corpo encarnado ou entre a brandura do rio e o ímpeto da tempestade.

O mito de como Iansã ganha acesso ao reino dos mortos se assemelha a enredos de contos de fadas. Numa prova de coragem, ela se dispõe a dançar com Omolu, o orixá bexiguento de quem todos tinham medo, que se esconde atrás de uma coroa de palha da costa para que ninguém veja seu rosto. Durante os rodopios da dança o vento afasta a palha que cobria Omolu, e todos podem ver que na verdade ele é um homem lindo. Como prova de gratidão, por ter sido livrado da maldição, Omolu deixa a orixá acessar o reino dos mortos. Por isso também Iansã é quem conduz a cerimônia do axexê, um ritual fúnebre celebrado quando alguém da “família” da casa de candomblé morre.

Diante dessa multiplicidade de Iansã, observamos uma associação com o que Jung fala sobre o feminino enquanto o arquétipo da vida, nesta imagem, a vida em suas variadas formas e movimentos. Ou ainda, quando Hillman (1995) problematiza a anima ampliando o conceito para o entendimento de ela seria a própria psique. Essa característica mutante entre os elementos da natureza desta deusa, é observada por Passos:

Oiá-Iansã, em suas feições de arrebatamento, inconformismo, coragem, atrevimento, cavalga com seus mistérios por todos os elementos que comandam a natureza. Como carne humana é Oiá, como carne animal é um búfalo sobre a terra e entre as folhas, como mulher lotada de sensualidade, é um rio, é água; transformando-se em tempestade é vento e chuva, depois como fogo, é raio e relâmpago (PASSOS, 2004, p. 35).

No que concerne ao objeto deste estudo, existem várias narrativas míticas e análise de pesquisadoras deste campo que apontam Oyá como a corporificação da transgressão feminina. Observamos nos textos que relatam desde o seu nascimento até a relação com os Orixás masculinos, especialmente com Ogum e Xangô, que apontam para um feminino rebelde, autônomo e firme, ao mesmo tempo que doce e complacente. Sobre seu caráter transgressor, afirma Gleason que:

nos lugares em que o conceito de feminino permanece primário na imaginação, a feminilidade além dos limites da maternidade - sempre venerada em profundidade - é vista com suspeitas. O que é especialmente interessante em Oya, no contexto iorubá, é a sua recusa em permanecer fora dos enclaves de ideologia e controle social pelo homem (Gleason, 2001, p.12).

Para a autora, no aspecto social, Iansã desafia o controle social pelo homem. Nesta mesma direção, afirma Theodoro (2010) que Iansã é a representação da liderança feminina. Um exemplo é a passagem na narrativa mítica que conta que a Orixá se apropria de um ritual exclusivo dos homens – o culto aos eguns, que é o culto aos mortos. A autora vai argumentar que ao fazer isso, Oiá conseguiu o poder (também político) dos homens nesta atribuição. Com

isso, ela é a “única mulher a entrar no *Ilê ibó aku* (casa dos mortos)” (THEODORO, 2010, p. 109). Este é mais um movimento atribuído a deusa: a condução do trânsito dos espíritos de um mundo para outro, sendo assim, é um orixá ligado à passagem da vida para a morte.

É interessante notar que a tensão entre os opostos é presente na relação entre os Orixás masculinos e femininos retratados nos mitos iorubás. A esse respeito, Carneiro (2023) afirma que:

O equilíbrio de forças entre os sexos está sempre presente nos mitos; há neles o reconhecimento, do ponto de vista do homem, da necessidade de controlar a mulher, não porque ela seja inferior, subproduto dele, mas porque tem potencialidades e características capazes de submetê-lo. Para cada atributo masculino encontramos um equivalente feminino e, ainda, homens e mulheres participam de qualidades inerentes à “natureza humana”, homens e mulheres sabem que se equivalem física e psicologicamente. (CARNEIRO, 2023, p.63).

É importante este aspecto ressaltado pela autora, de que há um princípio de equivalência entre o masculino e o feminino na cultura iorubá, ou seja, para cada aspecto de um existe o de outro. Ainda segundo Carneiro (2023, p. 64), no universo místico nagô, de onde o Candomblé é remanescente, se estrutura como outras mitologias, no que diz respeito ao princípio da sexualidade. Em que é a partir da interação dinâmica conflituosa entre pares de contrários que tudo é gerado, sendo assim, ela não é harmônica e os conflitos relatados nos mitos expressam essa luta, muitas vezes até mesmo para explicar fenômenos da natureza.

Dito de outro modo, para a autora, no universo mítico iorubá não há a subjugação do feminino, mas a disputa traduziria a relação entre as polaridades da própria natureza. Ou seja, trata-se de princípios arquetípicos que regem a natureza pela tensão entre esses opostos. Esses arquétipos não se limitam a gênero ou sexo biológico, tanto que, observamos que na prática do Candomblé, o Orixá se manifesta em seu filho independentemente da sua identidade de gênero.

Por outro lado, Noguera (2017) aponta uma passagem mítica que sugere o afastamento de orixás femininas dos interesses atribuídos aos orixás masculinos: sob a liderança de Oxum, os orixás criaram um grupo que começou a disputar o poder de desvendar segredos divinatórios com os orixás masculinos. Orunmilá e Exu, o orixá das encruzilhadas, dos começos e das finalizações, decidem intervir e propor que todos os orixás se casem. E que para isso deveriam iniciar um elogio constante à beleza, o que levaria os orixás femininos e as mulheres humanas a privilegiar o cuidado com a aparência, deixando de lado os assuntos públicos.

Nesta mesma direção observamos nos textos míticos a tomada de poder por orixás masculinos. Este movimento pode apontar para a transição do matriarcado para o patriarcado, expresso em outras culturas, e de que fala Neumann (1990), ou mesmo a disputa do homem pelo controle social da mulher. Ainda assim, é notável o lugar do feminino sendo resguardado enquanto princípio gerador e mantenedor da vida nessa cultura. Podemos observar essa relação na seguinte passagem mítica:

Olodumare deu o poder às mulheres: o homem sozinho não poderia fazer nada com a ausência das mulheres. Nestes tempos, Odu entra nos lugares mais secretos do culto de Egun, de Oró e de vários orixás. Há! Agba, a velha exagerou, ela se recusa a fazer as oferendas prescritas por Ifá, de escutar os conselhos, de agir com calma e prudência. Obarixá vem e diz, Hen! É a ela que Olodumaré tinha confiado o mundo; Ela chega nos lugares mais secretos de Egun, de Oró e de outros orixás, onde ele, Obarixá, não ousa entrar. Obarixá vai consultar Orunmilá (Ifá) e faz a oferenda de caracóis e de um chicote que lhe é indicado. Orunmilá lhe diz que o mundo se tornará seu, mas que ele deve ser paciente. ‘A mulher vai exagerar, ela se tornará sua serva, Obarixá, ela virá se submeter a você’. Odu possuía o poder neste tempo; todas as coisas que ela dizia se realizavam. Ela diz a Obarixá que os dois, ele e ela, deviam morar juntos, no mesmo lugar. Obarixá faz o culto de sua cabaça com o caracol neste lugar. Ele bebe água (contida na concha) do caracol e oferece a Odu. Eles comem da carne do caracol. O humor de Odu se acalma. Ela declara jamais ter comido algo tão bom. Obarixá diz a Odu que ele não lhe escondeu nenhum de seus segredos, mas que ela, por sua vez, o de seu poder. Odu mostra a Obarixá o segredo da roupa de Egun. Eles adoram juntos Egun. Odu veste a roupa, mas ela fala com voz normal, ela não sabe falar com a voz rouca dos ará órun, as pessoas do céu, os mortos. Eles voltam para casa. Obarixá volta sozinho ao lugar de adoração, modifica a roupa de Egun, a veste, toma o chicote de sua oferenda na mão. Ele sai na rua com a roupa e fala com voz rouca de Egun. Todos ficam com medo. Odu, ela mesma, apavorada, mas ela reconhece a roupa e sabem assim que Obarixá está dentro. Ela envia seu pássaro a pousar nos braços de Egun. Todas as coisas que Egun diz, expressa o poder do pássaro. Na volta de Obarixá para perto de Odu, ela lhe diz que a roupa lhe convém melhor que a ela. Quando ele sai, todas as pessoas gritam: aí está Egun, ali está Egun! Ele joga o chicote no chão, eles têm medo, a honra é dele. As mulheres não entraram nunca mais na roupa de Egun. Agora é o homem que leva Egun. Mas ninguém deve zombar da mulher porque ela nos pôs no mundo. Os homens não podem fazer nada sobre a terra, se eles não obtiverem das mãos das mulheres. E Obarixá canta: “Dobrem os joelhos para a mulher. A mulher é a inteligência da terra. Dobrem os joelhos para a mulher” (VERGER, 2002, p, 151-152).

Na relação de Oyá com os orixás masculinos ou figuras de autoridade, se observa que, por meio da sedução e da transgressão, a deusa os convoca para dividir o poder de forma igualitária. Destacamos os seguintes mitos que falam a respeito:

Narrativa 1: Iansã rouba o fogo de Xangô

Oya é a divindade dos ventos, das tempestades e do rio Níger que, em iorubá, chama-se Odò Oya. Foi a primeira mulher de Xangô e tinha temperamento ardente e impetuoso. Conta uma lenda que Xangô a enviou em missão na terra dos baribas, a fim de buscar um preparado que, uma vez ingerido, lhe permitiria lançar fogo e chamas pela boca e pelo nariz. Oya, desobedecendo às instruções do esposo, experimentou esse preparado, tornando-se também capaz de cuspir fogo, para

grande desgosto de Xangô, que desejava guardar só para si esse terrível poder (VERGER, 2002, p.168).

Narrativa 2: Oyá sopra a forja de Ogum e cria o vento e a tempestade
(...) O ferro era muito demorado para se forjar
E cada ferramenta nova tardava como o tempo.
Tanto reclamou Oxaguiã que Oyá, esposa do ferreiro,
Resolveu ajudar Ogum a apressar o fabrico.
Oyá se pôs a soprar o fogo da forja de Ogum
E seu sopro avivava intensamente as chamas
E o fogo mais forte derretia mais rapidamente o ferro.
Logo Ogum pôde fazer muito mais armas
E com mais armas Oxaguiã venceu logo a guerra (...) (PRANDI, 2001, p. 303).

Narrativa 3: Iansã ganha seus atributos de seus amantes
Iansã usava seus encantos e sedução para adquirir poder
Por isso entregou-se a vários homens,
Deles recebendo sempre algum presente.
Com Ogum, casou-se e teve nove filhos,
Adquirindo o direito de usar a espada
Em sua defesa e dos demais.
Com Oxaguiã, adquiriu o direito de usar o escudo,
Para proteger-se dos inimigos.
Com Oxaguiã, adquiriu os direitos de usar o escudo,
Para proteger-se dos inimigos.
Com Exu, adquiriu os direitos de usar o poder do fogo e da magia,
Para realizar os seus desejos e os de seus protegidos.
Com Oxóssi, adquiriu o saber da caça, para suprir-se de carne e a seus filhos.
Aprimorou os ensinamentos que ganhou de Exu
E usou de sua magia para transformar-se em búfalo,
Quando ia em defesa de seus filhos.
Com Logum Edé, adquiriu o direito de pescar
E tirar dos rios e cachoeiras os frutos d'água
Para a sobrevivência sua e de seus filhos.
Com Obaluaiê, Iansã tentou insinuar-se, porém, em vão.
Dele nada conseguiu.
Ao final de suas conquistas e aquisições,
Iansã partiu para o reino de Xangô,
Envolvendo-o, apaixonando-se e vivendo com ele para a vida toda.
Com Xangô, adquiriu o poder do encantamento,
O posto da justiça e o domínio dos raios.
(PRANDI, 2001, p. 297)

Assim, a forja do trabalhador Ogum não flameja intensamente sem o sopro de Iansã. Sem a forja flamejante não há ferro o bastante, e sem ele, não há espada para a guerra. Do mesmo modo, o fogo de Xangô, necessita desse ar para existir. Mas, Oiá vai além, ela exige o domínio tanto da espada quanto do fogo, das plantas e da pesca, e dos mortos do reino de Obaluaiê. Deste último, contudo, ela ganha o poder de presente, em forma de gratidão, talvez porque Obaluaiê seja a representação do curador ferido. E o curador reconhece a importância do feminino, ou seja, da alma, em tudo o que faz.

Neste sentido, podemos dizer que em Iansã o feminino arquetípico atua no sentido de restabelecer o equilíbrio entre os opostos. Tudo aponta para a conclusão de que o feminino

em Iansã se caracteriza como uma energia ativa e transgressora. Ainda que algumas narrativas míticas digam que a orixá adquiriu seus poderes na relação com o masculino, em outras, Oyá tem poderes natos, como por exemplo, a capacidade de se transformar em vento, quando diante de alguma situação castradora.

Iansã também representa o movimento de troca, e é por essa razão que ela é uma liderança junto às mulheres do mercado das comunidades iorubanas. O mercado pode simbolizar as relações sociais e afetivas de troca, de sedução e dos encontros, das trocas de energia psíquica. É no mercado-mundo que deixamos o que temos e levamos o que desejamos. Segundo Theodoro: “é preciso revelar e assumir o poder de Iansã. Transformar tudo pelo seu movimento. Internalizar a ideia de que o mundo é o nosso mercado; o céu é o lar, como diz o oráculo de Ifá” (THEODORO, 2010, p. 158).

Esses aspectos da Orixá nos levam ao conceito de energia psíquica para Jung. Podemos pensar em Iansã como um símbolo que promove um movimento de progressão da libido, já que o Orixá encarna a figura da heroína. O movimento expansivo pode ser associado ao vento, que muda as coisas de lugar ou ao raio, que resulta em corrente elétrica, comumente associada a libido. É interessante lembrar que para Jung, o movimento de progressão da libido precisa que os pares de opostos estejam coordenados:

Durante a progressão da libido os pares de opostos estão unidos no decorrer coordenado dos processos psicológicos. Sua ação conjunta possibilita a regularidade equilibrada do processo, que se tornaria unilateral e despropositado sem uma ação contrária interior. Esta é a razão por que concebemos toda extravagância e exagero como uma perda de equilíbrio, visto que fica faltando a ação coordenada do impulso oposto. Pertence, portanto, à essência da progressão – que é o trabalho de adaptação bem-sucedido – que o impulso e o contraimpulso, o Sim e o Não, cheguem a uma ação e influência recíprocas regulares (JUNG, 2016, p.48).

Podemos nos perguntar se os movimentos de troca com os orixás masculinos se associam, do ponto de vista psicológico, ao movimento de progressão da libido que, de forma saudável, precisa levar em consideração a sua ação oposta e não a excluir, mas integrar. Por esse prisma, Oyá é a orixá do movimento que integra o seu oposto, e com isso possibilita transformações desses aspectos na psique.

Em síntese, Iansã não atua como o feminino que convoca os homens de sua cultura para um mergulho profundo em suas almas. Iansã os convoca para dividir o poder. Sendo assim, tudo que ele sabe para dominar a natureza e o mundo, ele deve antes dividir com a sua alma e com a mulher.

A MULHER EM PELE DE BÚFALO

No seu livro *Mitologia dos Orixás* (2001), o sociólogo Reginaldo Prandi, apresenta alguns textos míticos que contam a relação de Iansã com Ogum. Uma das características de Iansã é a transformação em Búfalo. Destacamos o texto mítico a seguir:

Ogum caçava na floresta quando avistou um búfalo. Ficou na espreita, pronto para abater a fera. Qual foi a sua surpresa ao ver que, de repente, de sob a pele do búfalo saiu uma mulher linda. Era Oyá.

Ela não se deu conta de estar sendo observada. Ela escondeu a pele de búfalo e caminhou para o mercado da cidade.

Tendo visto tudo, Ogum aproveitou e roubou a pele. Ogum escondeu a pele de Oyá num quarto de sua casa. Depois foi ao mercado ao encontro da bela mulher.

Estonteado por sua beleza, Ogum cortejou Oyá. Pediu-a em casamento. Ela não respondeu e seguiu para a floresta. Mas lá chegando não encontrou a pele. Voltou ao mercado e encontrou Ogum. Ele esperava por ela, mas fingiu nada saber. Negou haver roubado o que quer fosse de Iansã. De novo, apaixonado, pediu Oiá em casamento. Oyá, astuta, concordou em se casar e foi viver com Ogum em sua casa, mas fez as suas exigências: ninguém na casa poderia referir-se a ela fazendo qualquer alusão a seu lado animal. Nem se poderia usar a casca do dendê para fazer o fogo, nem rolar o pilão pelo chão da casa. Ogum ouviu seus apelos e expôs aos familiares as condições para todos conviverem em paz com sua nova esposa. A vida no lar entrou na rotina. Oyá teve nove filhos e por isso era chamada Iansã, a mãe dos nove. Mas nunca deixou de procurar a pele de búfalo. As outras mulheres do Ogum cada vez mais sentiam-se enciumadas.

Quando Ogum saía para caçar e cultivar o campo, elas planejavam uma forma de descobrir o segredo da origem de Iansã.

Assim, uma delas embriagou Ogum e este lhe revelou o mistério. E na ausência de Ogum, as mulheres passam a cantarolar coisas. Coisas que sugeriam o esconderijo da pele de Oiá e coisas que aludiam seu lado animal.

Um dia, estando sozinha em casa, Iansã procurou em cada quarto, até que encontrou sua pele. Ela vestiu a pele e esperou que as mulheres retornassem. E então saiu bufando, dando chifradas em todas, abrindo-lhes a barriga. Somente seus nove filhos foram poupados. E eles, desesperados, clamavam por sua benevolência. O búfalo acalmou-se, os consolou e depois partiu. Antes, porém, deixou com os filhos o seu par de chifres. Num momento de perigo ou de necessidade, seus filhos deveriam esfregar um dos chifres no outro. E Iansã, estivesse onde estivesse, viria rápida como um raio em seu socorro (PRANDI, 2001, p.297-299).

Nesta narrativa observamos que inicialmente Iansã tem o domínio sobre seus instintos, seu lado animal. Na floresta, ela veste a sua pele e a tira para ir ao mercado. Ela sabe a hora de usar a sua pele de Búfalo. Outro texto mostra que Oiá aprimorou os ensinamentos que recebeu de Exu para se transformar neste animal. Ou seja, ela aprendeu com o mediador dos dois mundos, e acessou o seu lado animal de forma consciente.

Contudo, Ogum rouba a sua pele. E Iansã aceita o seu pedido de casamento para poder resgatar a sua pele. Aqui é interessante notar que, ao ouvir o pedido de Ogum, Iansã nada respondeu e foi para a floresta, quando chegou não encontrou a sua pele, que lá havia

escondido. Podemos notar que, antes de responder sim ou não, Oíá foi primeiro buscar a sua pele, a sua parte instintiva, forte e selvagem.

Iansã percebendo que Ogum havia roubado a pele, “astuta, concordou em se casar”. Interessante, como ela vai buscar o seu instinto na relação com aquele que a roubou. Mas antes, estabelece alguns limites para Ogum. Ela teve nove filhos, “mas nunca deixou de procurar pela pele de Búfalo”.

Ao virar Búfalo, ela ataca e fere as mulheres, menos os filhos, os quais consola. Podemos nos perguntar se este ataque fala sobre o instinto, de luta e fuga, não controlado; por outro lado o mito não diz que ela mata as mulheres. Outro aspecto interessante é que o seu lado animal não sublima o materno. Ela consola os filhos, lhes entrega o par de chifres (para que eles se defendam se correrem perigo) e vai embora. Por meio da metáfora podemos pensar que não havia espaço para ela naquela relação. Ali ela não poderia ser ela mesma, não poderia ser também animal. Ali ela teria que viver sob a condição de Ogum.

Neste sentido, se evidencia uma dinâmica presente nos relacionamentos afetivos. Podemos fazer associações com dinâmicas de poder ou controle na projeção sombria sobre o domínio afetivo do outro a partir da sua docilidade excessiva, ou seja, da submissão da parceira ou parceiro às necessidades exclusivas de uma das partes.

Mas, Oíá escolhe a liberdade, porém não sem antes garantir aos filhos sua presença incondicional em situações de perigo ou de necessidade. A Orixá deu aos filhos um símbolo de proteção. Aqui, quase conseguimos ouvir: “vocês podem viver sem mim, mas se precisar, independente de onde eu estiver, eu estarei presente”. Assim, Iansã rompe o cordão umbilical da dependência materna. Ela aposta na independência protegida dos filhos e na sua liberdade, o que aponta novamente para o seu caráter transgressor.

Neste ponto, cabe destacar que em termos culturais e psicológicos, cabe a função paterna o papel de “empurrar os filhos para o mundo fora da dependência materna”, contudo aqui, percebemos que na figura de Iansã a função materna pode promover um segundo corte do cordão umbilical. Ela parte, deixando os filhos protegidos pelos chifres. Essa atitude representa o ideal do cuidado parental – distante quando necessário, porém presente, atento.

Estés, em seu livro *Mulheres que Correm com Lobos* (2018), também analisa um conto que fala sobre o roubo da pele. No conto *Pele de Foca*, vemos uma narrativa bem semelhante: uma mulher foca tem a sua pele roubada por um homem, que condiciona a devolução ao casamento. Estés (2018) trata o tema como o roubo da alma da mulher, a sua alma selvagem, segundo a autora é um estado de comunhão consigo mesma, para além das exigências adaptativas que a sociedade patriarcal impõe às mulheres. Para a autora:

Embora as mulheres estejam voltando para dentro de si mesmas, tratando de vestir a pele de foca, fechando-a bem, e estejam prontas para partir, é difícil partir. É realmente difícil ceder, renunciar a tudo com que se esteve ocupada e simplesmente ir embora. (Estés, 2018 p.318)

A pele de animal pode trazer a associação simbólica com os instintos sensoriais relacionados à defesa, ou seja, a detecção de uma ameaça externa. Também está associado a aquecimento, proteção contra o frio. “A pele de foca é um símbolo da alma que não só fornece calor, mas que também, com a sua visão, representa um sistema de alerta antecipado” (Id., p. 306).

O roubo da pele, seria então, o próprio roubo de uma identidade mais profunda da mulher. Para Estés, esse é um tema arquetípico geralmente associado a personagens femininos nos contos de fada. Nesse sentido, é uma tarefa psíquica para as mulheres ficarem atentas às muitas formas de roubos que podem sofrer e a resgatarem a sua pele selvagem de foca, de búfalo, de vida anímica indomável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Odò hó yà-yà- yà (...)
O redemoinho do rio, quem pode cessar é Oiá
(cântico de louvor a Oiá)

É importante reiterar aqui a particularidade do culto aos orixás praticado em regiões colonizadas pelos europeus, como no Brasil. Conforme apresentamos, esse culto pertence à cultura africana, negra, transportada nos navios negreiros por pessoas escravizadas. Apesar de ter sido recriada aqui no Brasil, continua sendo um culto afro-brasileiro. As questões do racismo discriminatório, próprias da cultura portuguesa que formou o povo brasileiro, estão presentes. Esse racismo se reflete em estudos e análises feitas sobre o tema da cultura afro-brasileira. A originalidade da psicologia analítica precisa ser justamente a de resgatar os arquétipos como formadores da psique, permitindo que compreendamos o papel da cultura iorubá na construção da subjetividade brasileira por meio da nossa mitologia/cultura.

Nas narrativas míticas sobre Iansã, pudemos observar a complexidade e multiplicidade que envolve o feminino enquanto arquétipo. Ela é dona do movimento ativo das tempestades, ao mesmo tempo que, em sua sinuosidade, também repousa sobre as águas doces. Seu domínio é o ar em forma de vento, também tempestades e relâmpagos, ou seja, o movimento, a transformação, as mudanças atmosféricas e - por que não – psíquicas.

Concluimos também, a partir da narrativa mítica, que Iansã se relaciona com os arquétipos do psicopompo e da heroína, especialmente em sua característica de guerreira. O primeiro está relacionado ao trânsito dos mortos e a qualidade de troca e negociação, e o segundo, associado à trajetória heroica da Orixá como sobrevivente no seu nascimento e nas qualidades de bravura e coragem diante dos obstáculos. Na luta pela sobrevivência ela simboliza a capacidade de vencer obstáculos como mulher e mãe, conquistando acesso ao terreno do proibido, representado pelo universo dos mortos.

Consideramos, que Iansã incorpora o arquétipo do feminino transgressor tanto no sentido da alma, da psique que não segue as normas rígidas do ego, mas ao contrário, deseja se expressar criativamente, quanto no sentido da representação da psique da mulher diante dos desafios na relação de poder com os homens, seja na sociedade iorubá, seja nas relações de gênero da sociedade patriarcal atual.

A mulher em pele de búfalo pode ser uma imagem arquetípica, aliada especialmente das mulheres, em um setting terapêutico, ou qualquer outro espaço em que seja possível esse encontro. Reagir ao roubo da identidade mais profunda e mais autônoma é reagir às muitas formas simbólicas e objetivas de “domesticação”, de condicionamentos que podemos ser submetidas ou nos submeter quando estamos distraídas dos nossos reais desejos e necessidades. Iansã representa esse potencial da mulher transgressora.

Oyá, nos mitos iorubás, convida os Orixás Masculinos a dividir o poder. Ela se relaciona com eles, deles adquire uma parte das suas habilidades ao mesmo tempo que transfere para eles seus atributos. Iansã está nos mercados, nos movimentos de troca, nos movimentos de conquista da libido em direção daquilo que se quer. Ela também está no tempo, anunciando com seus raios as mudanças na atmosfera. Através de seus clarões, a rainha dos raios prenuncia a transformação do mundo.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, Claudia. **Exu-Mulher e o Matriarcado Nagô**. Rio de Janeiro: Aruanda, 2023.

CARNEIRO, Sueli. **O Poder Feminino no Culto aos Orixás**. In: CARNEIRO, Sueli. Escritos de uma vida. São Paulo: Jandaíra, 2023.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. **Mulheres que Correm com Lobos**. Rio de Janeiro: Rocco, 2018.

GLEASON, Judith. **Oyá: um louvor à deusa africana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

HILLMAN, James. **Anima: anatomia de uma noção personificada**. 10 ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

JUNG, C.G. **Estudos alquímicos**. OC. Vol. XIII. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

JUNG, Carl Gustav. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. OC. Vol. IX/I. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da Transformação**. Vozes, 1986.

NEUMANN, E. **A Grande Mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente**. São Paulo: Cultrix, 1990.

NOGUERA, Renato. **Mulheres e Deusas: como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual**. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.

OLIVEIRA, Ana Luiza da Silva. **As Iyabás no Candomblé: as mulheres de terreiro e uma descrição dos itans das orixás**. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Psicologia. Maceió, 2023. Disponível em: <https://www.repositorio.ufal.br/jspui/bitstream/123456789/11861/1/As%20iyab%C3%AAs%20no%20Candombl%C3%A9%20as%20mulheres%20de%20terreiro%20e%20uma%20descri%C3%A7%C3%A3o%20dos%20itans%20das%20orix%C3%AAs.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2025.

OYEWUMI, Oyeronke **A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. **Maria Bethânia: Os mitos de um orixá nos ritos de uma estrela**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. **Oiá-Bethânia: amálgama de mitos. Uma análise sócio-antropológica da trajetória artística de Maria Bethânia sob a influência de elementos míticos do orixá Oiá-Iansã**. Monografia. Salvador: FACOM/ UFBA, 2004.

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

ROWLAND, Susan. **Jung: uma revisão feminista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024.

THEODORO, Helena. **Iansã: rainha dos ventos e das tempestades**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

VERGER, Pierre. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador, BA: Currupio, 2002.

SAMUELS, Andrew; SHORTER, Bani; PLAUT, Alfred. **Dicionário crítico de análise junguiana**. 1. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1988. Edição eletrônica, 2003. Tradução da obra original: *A Critical Dictionary of Jungian Analysis* (1986).

Raquel Trindade

Arteterapeuta (AARJ 1154/1221) e Psicoterapeuta Junguiana. Sou especialista em Psicologia Analítica pelo Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa (IJEPE) e analista em formação pelo Centro de Estudos Junguiano Analistas Associados (CEJAA). Mestre em humanidades pelo PPFH/UERJ. Graduada em psicologia. Minha pesquisa tem foco no potencial terapêutico dos contos de tradição oral e mitos.

Ana Nogueira

Historiadora com mestrado e doutorado pela UFF-RJ. Especialista em Psicologia Analítica pelo Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa e analista em formação pelo Centro de Estudos Junguianos Analistas Associados. Meu interesse principal é o estudo de diferentes culturas, a partir das narrativas representadas pelos mitos.

REFLORESTAR MENTES: NOVA POLÍTICA, SÍMBOLOS ANCESTRAIS

Livia Rospantini

RESUMO

O presente artigo trata da ampliação simbólica das categorias de discurso pronunciadas pelas representantes dos povos indígenas no campo político brasileiro. Nesse sentido, o trabalho propõe a reflexão sobre as expressões “Antes do Brasil da coroa, existe o Brasil do cocar”, “A mãe do Brasil é indígena” e “Reflorestar Mentes”. A poética potencializada na contemporaneidade pela representatividade dos povos originários no campo político estrutura-se na história de resistência desses povos diante da colonização e da lógica colonial vigente. O aprofundamento simbólico dessas categorias permite o contato, a partir do cenário político, com outras lógicas, propostas e percepções de mundo, ao percorrer movimentos psíquicos, pelo traçado psique-política.

Palavras-chave: Simbólico. Indígena. Político. Colonização.

ABSTRACT

This article addresses the symbolic expansion of the categories of discourse articulated by representatives of Indigenous peoples within the Brazilian political sphere. In this regard, the study invites reflection on the expressions 'Before the Brazil of the crown, there is the Brazil of the headdress,' 'The mother of Brazil is Indigenous,' and 'Reforesting Minds.' The poetic dimension, heightened in contemporary times by the political representation of Indigenous peoples, is grounded in the historical resistance of these communities against colonization and the prevailing colonial logic. The symbolic deepening of these categories enables engagement—through the political landscape—with alternative logics, propositions, and worldviews, navigating psychic movements through the psyche-politics framework.

Keywords: Symbolic. Indigenous. Political. Colonization.

INTRODUÇÃO

A linguagem é um instrumento essencial para viabilizar a aproximação dos conteúdos inconscientes à consciência do indivíduo. Neste aspecto, a fala constitui-se matéria prima norteadora para o processo analítico. É a partir da expressão oral que o sujeito revela sonhos e fantasias, sofrimentos, angústias, aflições e incômodos. Adicionalmente, é por intermédio das palavras que se revelam os símbolos manifestados espontaneamente no ser humano pelos sonhos.

A investigação do universo simbólico do indivíduo no setting analítico possibilita a análise de conteúdos psíquicos inconscientes, de ordem pessoal e/ou coletiva. Estes, constituídos por forte carga emocional e numinosidade¹, são capazes de ampliar a compreensão do Si-mesmo (*self*) no processo rumo à individuação. Para Jung, a manifestação simbólica da psique é uma expressão da natureza, admitindo que “Nossa psique faz parte da natureza, e o seu enigma é, igualmente, sem limites. Assim, não podemos definir nem a psique, nem a natureza” (Jung, 2020, p.22).

Assim, uma palavra ou imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem tem um aspecto “inconsciente” mais amplo, que nunca é precisamente definido ou inteiramente explicado (Jung, 2020, p.19).

Jung aborda ao longo de sua obra a perda da relação com o simbólico como fator de desequilíbrio psíquico para o homem moderno. Para afirmar sua compreensão a respeito da psique como natureza, sob forte influência do Romantismo e a partir de uma extensa bagagem de conhecimento mitológico, o fundador da Psicologia Analítica recorreu também aos saberes dos povos originários, conforme citado no livro *O homem e seus símbolos*:

Entre esses povos, para quem a consciência tem um nível diverso do nosso, a “alma” (ou psique) não é compreendida como uma unidade. Muitos deles supõem que o homem tenha uma “alma do mato” (*bush soul*) além da sua própria, alma que se encarna num animal selvagem ou numa árvore com os quais o indivíduo possua identidade psíquica. É a isso que o ilustre etnólogo francês Lucien Lévy-Bruhl denominou de “participação mística”. (...)

¹ Um termo cunhado pelo teólogo Rudolf Otto em sua obra *O Sagrado* (1917), para descrever a experiência subjetiva do sagrado como algo que transcende a razão e provoca simultaneamente fascínio e temor. Trata-se de uma vivência emocional intensa diante do mistério, marcada por reverência, assombro e sentimento de presença de uma força maior. Na psicologia analítica, Jung adota esse conceito para qualificar a carga afetiva e transformadora dos arquétipos, reconhecendo na numinosidade uma qualidade essencial das imagens simbólicas que emergem do inconsciente coletivo.

Essa identidade toma várias formas. Se a alma do mato é a de um animal, o animal passa a ser considerado uma espécie de irmão do homem. Supõe-se, por exemplo, que um homem que tenha como irmão um crocodilo possa nadar a salvo num rio cheio desses animais. Se a alma do mato for uma árvore, presume-se que a árvore tenha uma espécie de autoridade paterna sobre aquele determinado indivíduo. Em ambos os casos, qualquer mal causado à alma do mato é considerado uma ofensa ao homem (Jung, 2020, p.23).

A perda da relação simbólica implica um desencantamento com o mundo natural, um distanciamento de si mesmo enquanto natureza e, conseqüentemente, uma falta de pertencimento que, na ausência de direcionamentos emocionais elaborados pelo olhar simbólico, atuarão de forma destrutiva e sombria.

O homem sente-se isolado no cosmos porque, já não estando envolvido com a natureza, perdeu a sua “identificação emocional inconsciente” com os fenômenos naturais. E estes, por sua vez, perderam aos poucos as suas implicações simbólicas. O trovão já não é a voz de um deus irado nem o raio o projétil vingador. Nenhum rio abriga mais um espírito, nenhuma árvore é o princípio de vida do homem, serpente alguma encarna a sabedoria e nenhuma caverna é habitada por demônios. Pedras, plantas e animais já não têm vozes para falar ao homem. E ele não se dirige mais a eles na presunção de que possam entendê-lo. Acabou-se o seu contato com a natureza, e com ele foi-se também a profunda energia emocional que esta conexão simbólica alimentava (Jung, 2020. p.120).

Ao invocar a pesquisa nas vertentes psicanalíticas na obra *A água e os sonhos*, o filósofo francês Gaston Bachelard discorre sobre o sentimento primordial contido na relação com a natureza.

Quando se segue a inspiração da pesquisa psicanalítica, compreende-se bem depressa que os traços objetivos da paisagem são insuficientes para explicar o sentimento da natureza, se esse sentimento for profundo e verdadeiro. Não é o conhecimento do real que nos faz amar apaixonadamente o real. É o sentimento que constitui o valor fundamental e primeiro. A natureza, começamos por amá-la sem conhecê-la, sem vê-la bem, realizando nas coisas um amor que se fundamenta alhures. Em seguida, procuramo-la em detalhe, porque a amamos em geral, sem saber por quê. A descrição entusiasta que dela fazemos é uma prova de que a olhamos com paixão, com a constante curiosidade do amor. E se o sentimento pela natureza é tão duradouro em certas almas é porque, em sua forma original, ele está na origem de todos os sentimentos. É o sentimento filial. Todas as formas de amor recebem um componente do amor por uma mãe (Bachelard, 2018, p.119).

A reflexão proposta por Jung sobre o enfraquecimento do vínculo simbólico com o mundo natural precisa ser compreendida em sua relatividade histórica e cultural. No Brasil, persistem epistemologias vivas que expressam uma compreensão não dicotômica entre sujeito e natureza, particularmente entre comunidades indígenas e afrodescendentes.

Essa sabedoria pulsante nos terreiros, territórios e quilombos do Brasil também está presente na literatura, nas universidades e com força crescente no campo político brasileiro.

Este, em sua atual gestão, dispõe, no âmbito do poder executivo, de ministérios dos Povos Indígenas, da Igualdade Racial e, no poder legislativo, da Bancada do Cocar e da Bancada Negra, todos comprometidos com as políticas e saberes das bases as quais representam.

Ao introduzir a relação entre psique, natureza e política, este trabalho recorre também ao conceito mais aplicado na Psicologia Arquetípica de Anima Mundi:

...imaginemos a anima mundi como aquele lampejo de alma especial, aquela imagem seminal que se apresenta em cada coisa por meio de sua forma visível. Então, a anima mundi aponta as possibilidades animadas oferecidas em cada evento como ele é, sua apresentação sensorial como um rosto revelando sua imagem interior (...) Não apenas animais e plantas almadados, como na visão romântica, mas a alma que é dada em cada coisa, as coisas da natureza dadas por Deus e as coisas da rua feitas pelo homem (Hilman, 1993 apud Barcelos, 2018).

Desse modo, torna-se relevante para a presente pesquisa ampliar reflexões sobre a alma dada no campo político brasileiro, palco principal da criação de leis que regem a sociedade. A ampliação transcorre a partir das expressões pronunciadas pela ministra Sônia Guajajara e pela deputada federal, Célia Xakriabá, como continuidade da articulação do movimento indígena organizado. Ao considerar que natureza e psique estão indissociadas, torna-se necessário refletir sobre os impactos que as decisões políticas socioambientais causam no psiquismo dos indivíduos e a proposta de defesa do meio ambiente como proteção dos direitos humanos.

Portanto, o enlace de psyché e polis já está dado desde o início em nosso campo. Certamente hoje o inconsciente não está mais onde estava nas épocas de Freud e Jung. E sabemos que devemos buscá-lo, via de regra, onde nos sentimos mais oprimidos: é hoje nas cidades, na esfera pública, na burocracia, na mídia, nas ruas onde parece estarmos ainda mais à mostra em nossa patologia coletiva e em nossa necessidade de consciência (Barcelos, 2018, p.9).

Ao assumirem cargos em espaços da política nacional, as representantes dos povos originários destoam da solenidade habitual, invocam seus próprios ritos e tradições, apresentando novas categorias de discurso e expressões poéticas. A próxima seção deste trabalho descreveu a metodologia adotada para a consecução dos estudos que resultaram neste processo investigativo.

METODOLOGIA

A presente investigação adotou um percurso metodológico de caráter qualitativo, exploratório e narrativo, guiado pelo aprofundamento simbólico proposto pela psicologia analítica. Ao privilegiar a escuta e o olhar sensível diante das expressões discursivas de representantes indígenas no cenário político contemporâneo, esta pesquisa não se propõe à sistematização estatística, mas à reverberação de sentidos presentes no campo simbólico-político. O enfoque recai sobre a potência das imagens evocadas pela linguagem, representada por palavras que não apenas descrevem, mas convocam afetos, ancestralidades e paisagens interiores.

A metodologia utilizada compreende a abordagem hermenêutica simbólica, ancorada na obra de Carl Gustav Jung, em articulação com aportes da filosofia da imaginação de Gaston Bachelard, da antropologia e, principalmente, do pensamento de autores indígenas e quilombolas. O movimento analítico se deu pelo entrelaçamento entre os discursos públicos de Sônia Guajajara e Célia Xakriabá com os conceitos de símbolo, inconsciente coletivo, anima mundi e participação mística, buscando compreender como essas expressões performam uma psique que dialoga com o campo político e com a natureza como totalidade viva.

O material de análise constituiu-se a partir de falas publicizadas em mídias institucionais, entrevistas e discursos registrados em sessões parlamentares e eventos oficiais. A seleção se deu por afinidade simbólica e relevância imagética das expressões, priorizando aquelas que sugerem um deslocamento das estruturas discursivas eurocentradas para a emergência de uma racionalidade outra - relacional, ancestral e cosmológica. A escuta das palavras foi guiada não por sua linearidade lógica, mas por sua capacidade de irradiar sentidos arquetípicos e de convocar imaginários compartilhados.

Ao invés de aplicar um método codificado e replicável, o processo interpretativo deu-se como um caminhar analítico, em consonância com o ritmo orgânico da investigação simbólica. Esse trajeto pressupõe a disposição à alteridade, à escuta do inaudito e à abertura para a emergência de sentidos que brotam do entrelaçamento entre psyche e polis. Assim, esta metodologia se alinha à proposta de uma psicologia analítica que não separa sujeito e mundo, mas que reconhece a alma das coisas e a sacralidade do dizer como parte do processo de individuação e a individuação como processo de transformação coletiva. A partir do próximo tópico, este trabalho se debruçará nas imagens evocadas através das palavras das mulheres indígenas entoadas no campo político, para ampliar simbolicamente as possibilidades que

trazem essas expressões. Para esse percurso, a pesquisa se reporta aos saberes indígenas brasileiros através de pensadores indígenas, quilombolas e pesquisadores do campo.

ANTES DO BRASIL DA COROA, EXISTE O BRASIL DO COCAR

As expressões mobilizadas durante a campanha eleitoral de 2022 foram potencializadas pelos pronunciamentos institucionais da ministra Sônia Guajajara, da deputada federal Célia Xakriabá e de outros representantes comprometidos com a pauta indígena no Congresso Nacional. Naquele pleito, as candidaturas indígenas contaram com o apoio da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) e da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (Anmiga), por meio do movimento 'Aldear a Política', que atuou em âmbito nacional com o objetivo de ampliar a representatividade indígena nos espaços legislativos (APIB, 2023).

Ancorada na história do Brasil Colonial, a frase “Antes do Brasil da coroa, existe o Brasil do cocar” representa o reconhecimento de que, no território invadido que veio a se chamar Brasil, já existiam povos originários transcorrendo por ampla diversidade cultural. Ao reivindicar visibilidade e posicionamento do cocar no traçado histórico ao qual a expressão remete, a frase evidencia a violenta tentativa de apagamento sofrida por esses povos, movida pela colonização Portuguesa, em que o genocídio e etnocídio dos povos indígenas e, posteriormente, dos africanos escravizados, figuraram a mais cruel forma de dominação.

De todo o debate, só reluzia, clara como o sol, para a cúpula real e para a Igreja, a missão salvacionista que cumpria à cristandade exercer, a ferro e fogo, se preciso, para incorporar as novas gentes ao rebanho do rei e da Igreja. Esse era um mandato imperativo no plano espiritual. Uma destinação expressa, uma missão a cargo da Coroa, cujo direito de avassalar os índios, colonizar e fluir as riquezas da terra nova decorria do sagrado dever de salvá-los pela evangelização (Ribeiro, 2020, p.46).

Atributo do rei que frequentemente simboliza realeza, poder, soberania, nobreza, sabedoria, elevação espiritual, a coroa se apresenta nessa chamada em seu aspecto mais sombrio. Se “Jung verá na coroa irradiante o símbolo por excelência do grau o mais elevado da evolução espiritual” (Chevalier; Gheerbrant, 2022, p.346), para a ancestralidade indígena, o ornamento pode simbolizar destruição, perda, dor, doença, escravidão e morte.

Colocando a coroa de forma antagônica ao cocar, ambos se diferenciam também pela imagem material. Enquanto o cocar é feito de plumas e penas de aves, a coroa Real materializa-se do ouro provindo da mineração, atividade iniciada no Brasil durante o período

colonial como parte da exploração das riquezas das terras², e que se mantém na contemporaneidade.

Em 24 de maio de 2023, a Câmara dos Deputados aprovou o projeto de lei (PL) 490/07, conhecido como PL do Marco Temporal, que estabelece que só sejam reconhecidas como terras indígenas os territórios que já estivessem ocupados em 5 de outubro de 1988, quando fora promulgada a Constituição Federal. Apoiado pela bancada ruralista, o projeto pretende garantir as terras para atividades econômicas, entre elas a mineração de ouro.

À época da aprovação do projeto, Célia Xakriabá afirmou, em pronunciamento³ na Câmara dos Deputados, que “As pessoas que votarem no PL 490, são os novos Cabrais do Século XXI vestidos de gravata e de paletó”, contextualizando mais uma vez a lógica colonial vigente, ao comparar deputados com o navegador líder da tripulação da Coroa Portuguesa, Pedro Álvares Cabral, tido por livros didáticos de história como o “descobridor” do Brasil. O líder yanomami Davi Kopenawa aponta que a narrativa dos brancos diverge da sabedoria yanomami:

Contam os brancos que um português disse ter descoberto o Brasil há muito tempo. Pensam mesmo, até hoje, que foi ele o primeiro a ver nossa terra. Mas esse é um pensamento cheio de esquecimento! Omama nos criou, com o céu e a floresta, lá onde nossos ancestrais têm vivido desde sempre. Nossas palavras estão presentes nessa terra desde o primeiro tempo, do mesmo modo que as montanhas onde moram os xapiri. Nasci na floresta e sempre vivi nela. No entanto, não digo que a descobri e que, por isso, quero possuí-la. Assim como não digo que descobri o céu, ou os animais de caça! Sempre estiveram aí, desde antes de eu nascer. Contento-me em olhar para o céu e caçar os animais da floresta. É só. E é esse o único pensamento direito (Kopenawa, 2010. p. 253).

A análise da origem do ouro, matéria que compõe a coroa, permite aprofundar simbolicamente os movimentos associados à sua exploração econômica, conduzindo o imaginário à face sombria desse símbolo. A prática do garimpo ilegal, principal meio de extração do ouro, acarreta a contaminação da floresta, do solo, das águas e das populações humanas pelo mercúrio — substância altamente tóxica empregada na separação do metal⁴. Associam-se a esse tipo de mineração o avanço do desmatamento, a sedimentação dos rios, a

² **Ciclo do ouro.** Disponível em: <https://mundoeducacao.uol.com.br/historiadobrasil/economia-mineradora.htm#:~:text=A%20descoberta%20do%20ouro%20no,atual%20estado%20de%20Minas%20Gerais>. Acesso em: 28 de julho de 2024.

³ **Pronunciamento Célia Xakriabá.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TFNkWhhij6I>. Acesso em: 28 de julho de 2024.

⁴ WWF. Impactos do Garimpo. Disponível em: https://www.wwf.org.br/nosso_trabalho/impactosdogarimpo/. Acesso em: 28 de julho de 2024.

grilagem de terras e o recrudescimento da violência, indicando que, sob a aura reluzente da coroa, oculta-se uma das mais severas formas de devastação ambiental.

Nosso pensamento fica emaranhado com palavras sobre os garimpeiros que comem a terra da floresta e sujam nossos rios, com palavras sobre colonos e fazendeiros que queimam todas as árvores para dar de comer a seu gado, com palavras sobre o governo que quer abrir nela novas estradas e arrancar minério da terra (Kopenawa, 2010, p. 226).

Jung considera que “*Pela lógica, o contrário do **amor** é o ódio; o contrário de Eros, Phobos (o medo). Mas, psicologicamente, é a vontade de **poder**. Onde impera o **amor**, não existe vontade de **poder**; e onde o **poder** tem precedência, aí falta o **amor**. Um é a sombra do outro*” (Jung, 2019, §78).

A imagem sombria da coroa do rei, que devasta, destrói, expulsa e dilacera em nome do poder, se faz presente no imaginário coletivo e perpassa momentos históricos, afigurando-se também na música popular brasileira. Canção da Despedida, composta por Geraldo Vandré pouco antes de exilar-se durante a ditadura militar, traz como metáfora o rei mal coroado para denunciar a censura da época.

Canção da Despedida

(Geraldo Vandré e Geraldo Azevedo, 1968)

Já vou embora, mas sei que vou voltar
Amor não chora, se eu volto é pra ficar
Amor não chora, que a hora é de deixar
O amor de agora, pra sempre ele ficar
Eu quis ficar aqui, mas não podia
O meu caminho a ti não conduzia

Um rei mal coroado

Não queria

O amor em seu reinado

Pois sabia

Não ia ser amado

Amor não chora, eu volto um dia

O rei velho e cansado já morria

Perdido em seu reinado

Sem maria

Quando me despedia

No meu canto lhe dizia

A tentativa de apagamento da diversidade cultural promovida pelo processo colonizatório — e ainda perpetuada por forças conservadoras atuantes no campo político, religioso e educacional — não logrou êxito. Em *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*, Ailton Krenak atribui a persistência desses saberes à capacidade de transmissão intergeracional de visões de mundo. Segundo o autor, essa continuidade se alimenta da resistência dos povos que preservam a memória profunda da terra (Krenak, 2021, p. 29).

A memória profunda da terra contém em si não apenas a recordação do vivido, mas a sabedoria de resistência da própria natureza. Quando associada à psicologia analítica — que compreende a psique como expressão da natureza e valoriza a função simbólica como eixo de equilíbrio psíquico —, essa memória revela-se essencial à perpetuação dos povos originários através do tempo. Nos espaços institucionais do Estado brasileiro, essa presença se atualiza por meio das lideranças indígenas que, ao portarem o cocar, tornam visível o signo da ancestralidade e da permanência.

Diante da diversidade cultural dos 305 povos indígenas do Brasil, o cocar assume múltiplas formas, funções e significados. Em estudo realizado em 1956 sobre “A festa do kuarüp entre os índios do Alto Xingu”, a antropóloga Yolanda Lhullier dos Santos observa o uso do ornamento em rituais funerários, nos quais o adorno figura como símbolo de passagem e de elaboração do luto (Santos, 1956). Apesar da pluralidade linguística e cosmológica da região, a autora destaca a celebração como um fio ritual que entrelaça povos distintos na partilha de um gesto comum: a transmutação simbólica da perda.

No ritual, troncos cortados são preparados para representar o morto durante a cerimônia. Com altura de 1,40 metros, pinturas e adereços: “Os ornamentos representam os que são usados no corpo humano. No alto, há um cocar de penas de cor amarela, tendo presas seis penas grandes, de diversas cores (azul, amarelo, vermelho e preto), que representam o cocar usado pelo índio” (Santos, 1956).

A diferenciação sexual é representada nos troncos somente por meio de pintura, de cor preta ou vermelha, “com os motivos característicos do respectivo sexo”. As demais caracterizações feitas no tronco que representa o parente morto são iguais entre os gêneros, mas a participação das mulheres nesse momento da cerimônia é distinta da participação dos homens. A autora destaca que, enquanto os homens preparam o tronco, as mulheres ficam responsáveis pelo preparo do pequi e do beiju, que serão servidos aos convidados.

Em outro momento ritual da festa do kuarüp, o cocar é citado como parte dos ornamentos utilizados pelos homens:

Cada grupo, formado pelos pajés e pariá, fica isolado num canto. Mais tarde aproxima-se a tribo, só os homens, que vêm pintados e com todos os apetrechos: arcos e flechas, carabinas (alguns a têm), cocares, diademas, braçadeiras, uruá e archotes na mão. Pulam e dançam, cantando uma canção guerreira (Santos, 1956, p. 114).

Quase seis décadas mais tarde, o uso do cocar em momentos festivos foi reforçado pelo cacique Kanitai Kaiabi, do povo Kawaiwete, do território Aiporé, localizado no Parque do Xingu, no Mato Grosso. Em pesquisa realizada como parte da formação em Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas, a qual constituiu a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI)⁵, a pesquisadora Twikang Kaiabi indagou o cacique sobre quais pessoas poderiam fazer o uso do cocar:

Na minha infância, via qualquer pessoa usar esse cocar. Temos liberdade de usar nas festas como enfeite. Não só cacique, pajé, ou pessoas importantes da comunidade que usam, mas qualquer pessoa pode usar. Geralmente, quando vamos para a festa Jowosi, usamos o cocar para enfeitar, junto com a pintura corporal (Kaiabi, 2018).

O cacique relata que antigamente os Kawaiwete carregavam sempre e cuidadosamente as penas, para que fossem usadas em momentos especiais, mas que o costume, considerado importante por ele, não tem se mantido. Kanitai Kaiabi associa também o uso do cocar a rituais fúnebres.

Existia uma mala de índio que era especial, dentro dela guardava-se esses objetos, essas penas, que tinham uma época certa para serem usadas; quando morria uma pessoa da aldeia, era o momento de usar estas penas de aves na comunidade, jogando-as então junto ao corpo, para serem enterrados. Isso fazia parte do nosso costume (Kaiabi, 2018).

A dimensão sagrada do cocar para o povo Tavyterã, conhecido como Guarani Kaiowá, é apresentada pelo pesquisador Claudemiro Pereira Lescano, em 2016. O autor expõe que os saberes do povo estão interligados em território, ancestralidade, ritos, leis, mitologia, natureza, materialidade e espiritualidade. Nesse sentido, a luta pela demarcação territorial transpõe a questão do espaço: é a relação com o território carregado de sentidos que determina a existência do povo. O cocar, por sua vez, é o elo entre divindades, astros e pessoas.

Jeguaka – Cocar: Simboliza o brilho, a luz do corpo e o som da alma - ñane ñe'ẽ vera ryapu - veste sagrada. Ao colocar essa veste, seu corpo se ilumina, a voz torna-se sagrada diante do Pa'i - ñane ramõi papa - o grande Pai; mostra que a alma está cheia de sabedoria. O jeguaka simboliza isso - o Sol – que representa o cocar do Pa'i

⁵ BRASIL. Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI, e dá outras providências. 2012. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm. Acesso em: 28 de julho de 2024.

Kuara, todo seu poder e sabedoria no mundo, enquanto a Lua é considerada o cocar do Pa'i Vangaju, que ilumina o mundo de noite. O uso do Jeguaka simboliza que está vestindo a sabedoria do ancestral e sendo visto assim. Por isso, essas vestes devem estar com a pessoa a todo o momento, porque, sem elas, um Kaiowá é vazio, com a alma fria, demonstrando que desconhece a verdadeira sabedoria (Lescano, 2016).

Apesar de uma educação convencional marcada pelo colonialismo no Brasil, que perpassa necessariamente pela tentativa de catequização dos povos indígenas, é possível admitir, por intermédio de uma leitura das religiões afroameríndias, que, em diversos espaços, o contrário também aconteceu: as manifestações espirituais dos povos indígenas incorporaram nos ritos pretendidos cristãos, onde coroas e cocares bailavam (e ainda bailam) sobre o mesmo chão.

A Santidade do Jaguaripe, movimento ocorrido na Bahia por volta de 1580, é um dos primeiros casos registrados dessa intersecção. Trata-se de uma religiosidade em que os tupis incorporaram às suas crenças, elementos da religião católica em um trânsito de adaptação e/ou subversão à investida catequética (Cruz, 2021). O historiador, Luiz Antonio Simas, descreve a mistura de elementos no rito religioso:

Registros sobre as santidades falam de evocações à santa cruz, orações com rosários feitos com sementes de frutas da terra, cerimônias de batismo que uniam óleos santos e a fumaça dos cachimbos em formato de caniços, consagração de santos, danças festivas embaladas ao som de maracás enfeitadas com penas de papagaios (Simas, 2021, p.23).

A presença de entidades indígenas, os caboclos, na umbanda, religião do sincretismo brasileiro, é força motor na condução do ritual. A ligação entre as entidades e aqueles que as incorporam é acionada através de toques de tambores, pontos cantados, utensílios e ornamentos ligados à entidade, entre eles, o cocar.

Seu cocar é de pena branca
Ela é quem segura a gira
Saravá sua linda banda
Saravá a Cabocla Jandira
(Ponto de Umbanda)

Em um dos mitos mais conhecidos de origem, a religião é anunciada pelo Caboclo Sete Encruzilhadas, após a família de Zélio Fernandino de Moraes levá-lo a uma rezadeira e, em seguida, à Federação Espírita de Niterói (RJ), em decorrência de uma paralisia inexplicável

sofrida pelo jovem. A rezadeira, que incorporava um preto velho, orientou que Zélio buscasse desenvolvimento mediúnico. Simas narra o mito no livro *Umbandas: uma história do Brasil*:

No dia 15 de novembro de 1908, por indicação de um amigo do pai, Zélio foi levado à Federação Espírita de Niterói. Subvertendo as normas do culto, o rapaz levantou-se da mesa em que estava e disse que ali faltava uma flor. Foi até o jardim, apanhou uma rosa branca e colocou-a, com um copo de água, no centro da mesa de trabalho. Ainda segundo a versão mais propalada, Zélio incorporou um espírito e simultaneamente diversos médiuns presentes receberam caboclos, índios e pretos velhos. Ao ser repreendido por um dirigente da Federação Espírita, o espírito incorporado em Zélio perguntou qual era a razão para evitarem a presença dos pretos e índios do Brasil, se nem sequer se dignavam a ouvir suas mensagens. Um membro da federação inquiriu o espírito que Zélio recebia, com o argumento de que pretos, índios e caboclos eram atrasados, não podendo ser espíritos de luz. Ainda perguntou o nome da entidade e ouviu a seguinte resposta: Se querem saber meu nome que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim. (...)

Após este episódio, Zélio fundou em Niterói um centro espírita autorreferenciado como umbandista, cristão e brasileiro, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, registrada em um cartório de Niterói e que deu origem, com o passar dos anos, a várias outras tendas de linha similar (Simas, 2021, p. 65- 66).

A resistência colonial indígena por meio da espiritualidade que culminou no sincretismo de diversas religiões brasileiras pode ser acessada ainda nas encantarias da Jurema, no Candomblé de Caboclo, no Santo Daime. Esta última, conhecida pelo uso do enteógeno ayahuasca, agrega em seus ritos, como elementos fundamentais para os fardados (iniciados), o uso de coroa, como parte da farda do trabalho nos dias festivos cristãos; dos maracás, que acompanham o canto e a dança ritmada; e dos hinos, que evocam santos, caboclos, encantados e entidades afroameríndias para o trabalho-bailado no salão. Mestre Irineu, homem preto, maranhense, que recebeu a doutrina quando seringueiro, no Acre, em meados de 1930, traz para o rito cristão a força dos caboclos.

Lá vem Mestre Irineu
Com seu cajado na mão
Abençoando a todos
Que estão neste salão
Nosso Mestre vem feliz
Alegrar a nossa festa
Traz a força da falange
Dos caboclos da floresta
(Madrinha Conceição)

Se, por um olhar baseado no racionalismo do saber, a espiritualidade pode ser vista por um viés desassociado das demais funções do indivíduo, “as tradições afroindígenas não percebem o ser humano como cindido, e sim como resultado da interdependência entre todas as coisas” (Simas, 2021, p.29).

Nesse sentido, a expressão “Antes do Brasil da Coroa, existe o Brasil do Cocar” reivindica o reconhecimento de vasta pluralidade das culturas originárias fortemente vinculadas ao território, em que um dos pontos que une arquetipicamente o cocar dos diversos povos indígenas, após a chegada da coroa, é a resistência.

Resistência nesse traçado histórico não deve ser entendida como um ato passivo. A atual ampliação dos representantes indígenas no campo político brasileiro decorre não somente da confiança dos povos originários, mas da esperança crescente na sociedade de que a sabedoria ancestral pode ser o futuro das nações. De que, diante da ameaça climática planetária, talvez seja necessário unir forças aos yanomami para ajudar a segurar o céu. “A esperança possui uma temporalidade específica, pois pode ser ao mesmo tempo parte da tática do sobreviver no agora e estratégia para produzir um futuro imaginado” (Facina, 2023). O clamor foi encarnado pelo samba enredo da Salgueiro, no carnaval carioca de 2024. A cosmologia yanomami adentrou a Sapucaí com a presença do xamã Davi Kopenawa e lideranças indígenas de diversos povos manifestando o cocar como a esperança do Brasil.

Hutukara, para os yanomami, significa o antigo céu, que desabou em tempos primevos formando a terra atual (Kopenawa, 2010) e é título do samba enredo da Salgueiro, que diz no refrão Ya temi xoa (Ainda estou vivo):

Ya temi xoa, aê-êa
Ya temi xoa, aê-êa
Meu Salgueiro é a flecha
Pelo povo da floresta
Pois a chance que nos resta
É um Brasil cocar

(Pedrinho Da Flor / Marcelo Motta / Arlindinho Cruz / Renato Galante / Dudu Nobre / Leonardo Gallo
/ Ramon Via 13 / Ralfe Ribeiro)

É possível considerar a interdependência nas dimensões afetivas, territoriais, intelectuais, espirituais, sociais e políticas presente na ampliação simbólica da expressão Antes do Brasil da Coroa, existe do Brasil do cocar. A resistência, qualidade pulsante neste traçado,

se faz presente também em outras expressões reproduzidas pelas mulheres indígenas no campo político. No tópico seguinte o trabalho se debruçou nas possibilidades de ampliação simbólica da expressão A mãe do Brasil é indígena.

A MÃE DO BRASIL É INDÍGENA

Registros históricos apontam como Pindorama o nome do território habitado que, após a colonização portuguesa, veio a se chamar Brasil. De origem Tupi Guarani, Pindorama significa Terra das Palmeiras. O vocabulário Tupi Guarani Português, do professor Silveira Bueno, indica divergências:

Pindorama – s. f. A região, o país das palmeiras, isto é, o Brasil. Fred. Edelweiss, comentando este verbete, escreveu: “Em tupi tetama é a terra onde se nasceu, a taba, e por extensão a pátria-Kaá-retama e Nhu-retama, lexicologicamente corretos, não correspondem à índole do tupi. (...) Pindorama pode ser mais agradável ao ouvido do que pindoretama, tupi é que nunca foi (nota 152). Pode ser que assim seja, mas o fato é que Pindorama entrou para a língua do Brasil, está dicionarizada e tem servido de tema e título a numerosas poesias (Bueno, 1983).

O que não está dicionarizado, mas que ainda assim tem servido como tema de poesias e de pronunciamentos políticos na contemporaneidade, é a imagem que convoca a ancestralidade do país: a mãe do Brasil é uma mulher indígena. Myrian Krexu, do povo Guarani Mbyá, denuncia a dimensão do complexo cultural brasileiro que exalta a imagem do pai europeu, relegando à sombra a imagem da mãe indígena.

A mãe do Brasil é indígena, ainda que o país tenha mais orgulho de seu pai europeu que o trata como um filho bastardo. Sua raiz vem daqui, do povo ancestral que veste uma história, que escreve na pele sua cultura, suas preces e suas lutas. (...) Sabe aquela história de que “sua bisavó foi pega no laço?” Isso quer dizer que talvez seu bisavô tenha sido um sequestrador, então acho que você deveria ter mais orgulho do sangue indígena que corre em suas veias. A mãe do Brasil é indígena (Krexu, 2023).

A poesia contemporânea de Myrian Krexu dialoga com a pesquisa antropológica de Darcy Ribeiro, que, ao abordar a formação do povo brasileiro a partir do processo de colonização, denuncia a negação da cultura materna – decorrente da violência, catequização e demonização dos saberes indígenas - pelos mestiços, filhos de “pai branco em suas múltiplas mulheres índias”.

O primeiro brasileiro consciente de si foi, talvez, o mameluco, esse brasilíndio mestiço na carne e no espírito, que não podendo identificar-se com os que foram seus ancestrais americanos – que ele desprezava – nem com os europeus –, que o desprezavam –, e sendo objeto de mofa dos renóis e dos lusonativos, via-se condenado à pretensão de ser o que não era nem existia: o brasileiro (Ribeiro, 2013, p.96).

Se, na tradição cristã, o pecado original reside na transgressão de Adão ao consumir o fruto proibido — gesto mediado por Eva e por uma serpente que simbolizava a ânsia pelo saber —, para os povos originários, cuja cosmovisão não reconhecia a noção de pecado, a tragédia fundadora do Brasil é de outra ordem: está inscrita no genocídio histórico de mulheres indígenas e de suas descendências. Trata-se de um trauma coletivo não narrado pelas escrituras, mas gravado na terra e nos corpos como memória silenciada.

Embora a expressão “a mãe do Brasil é indígena” possa remeter, em certo nível, à literalidade de uma primeira mãe fundadora, o que se manifesta com mais força é sua dimensão arquetípica. No horizonte cosmológico dos povos originários, a Mãe Terra ocupa o lugar de entidade suprema, símbolo de origem, sustento e vínculo com o sagrado. Jung descreve o arquétipo materno como uma estrutura psíquica universal, cuja potência simbólica transcende a figura da genitora e abarca o mistério da geração, da proteção e da totalidade:

...a mágica autoridade do feminino; a sabedoria e a elevação espiritual além da razão; o bondoso, o que cuida, o que sustenta, o que proporciona as condições de crescimento, fertilidade e alimento; o lugar da transformação mágica, do renascimento; o instinto e o impulso favoráveis; o secreto, o oculto, o obscuro, o abissal, o mundo dos mortos, o devorador, sedutor e venenoso, o apavorante e fatal (Jung, 2021, p.158).

A partir da compreensão indígena de inseparabilidade entre corpo, alma e natureza, a expressão A mãe do Brasil é indígena convoca também um olhar para essa mãe suprema, a Mãe Terra. No Selvagem ciclo de estudos sobre a vida, o doutor em antropologia, João Paulo Tukano, conta que na perspectiva do povo Tukano o mundo terrestre é o útero da mulher, por isso o chamam de Mãe Terra. Nessa concepção do povo Tukano, a Terra contém todos os elementos que podem gerar vidas e está em constante transformação.

Assim como a Terra contém elementos vitais, o corpo humano é também constituído por seis principais elementos: água, ar, terra, fogo, floresta e vida animal, de modo que o corpo, tal como a Terra, está em constante metamorfose⁶. A partir dessa concepção, torna-se possível compreender o modo como diversos povos originários, dentro de diferentes e

⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SabZlir9hKE>. Acesso em: 29 de julho de 2024.

complexas noções cosmológicas, se relacionam de maneira parental com os demais elementos da natureza, todos filhos da Mãe Terra.

Terra-mãe
Montanhas irmãs,
Mares irmãos,
Árvores anciãs,
Faunas xamãs,
Casa de meus ancestrais...
Nos cortaram os galhos,
Nos roubaram os sonhos,
Enterraram nossos pais.
Mas nosso fruto vingou!
Renascemos como sementes
Desse chão pindorama,
E não há força que mate
Nossa raiz escarlate!
(Eva Potiguara, 2022)

Essa relação de continuidade da Terra deu origem a outra expressão incorporada pelas mulheres indígenas nos pronunciamentos políticos em defesa dos territórios: “somos mulheres-bioma”. A expressão foi enfatizada na 3ª Marcha das Mulheres Indígenas, realizada em setembro de 2023, em Brasília (DF), sob o tema “Mulheres Bioma em Defesa da Diversidade pelas Raízes Ancestrais”⁷.

A conexão com a Terra estabelecida a partir do nascimento é decorrente de um território, parte de um bioma, que além das peculiaridades vegetais e animais, é incorporado de heranças da ancestralidade e espiritualidade próprias. O corpo da mulher indígena é constituído por todos esses elementos.

Quando falamos de corpo-território, dizemos que, embora possamos estar em um outro lugar que não é mais o nosso território dito tradicional, nosso bioma ou as nossas aldeias, carregamos no nosso corpo a marca da coletividade dos nossos povos, a sabedoria das nossas anciãs, a nossa ancestralidade e espiritualidade. Quando nascemos, já fazemos parte de um coletivo, nascemos numa comunidade e é a partir dali que vamos nos formando. Com a sabedoria e o ensinamento das mais velhas e dos mais velhos e fortalecendo a aprendizagem com as crianças, que também ensinam (Maniwa; Kaiagang; Mandulão, 2023, p.8).

⁷ Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/iii-marcha-das-mulheres-indigenas-ocupa-as-ruas-de-brasilia-pelo-fim-das-violencias-contra-as-indigenas-mulheres> . Acesso em: 29 de julho de 2024.

Dentro da diversidade dos biomas brasileiros Amazônia, Caatinga, Pantanal, Mata Atlântica e Pampa, é possível identificar diferentes modos de relações:

Um exemplo é o caso das mulheres Kaingang, onde as araucárias são lugar de pertencimento, pois pertencem àquela árvore, assim como aquela árvore pertence a elas. Há uma identificação com os lugares em que está a floresta das araucárias, mostrando que são corpos-territórios coletivos, que são formadas a partir do lugar em que vivem, a partir do bioma em que estão. Esse reconhecimento mostra que podemos estar do outro lado do mundo e, mesmo assim, sermos um corpo-território indígena/Kaingang, que vai estar com a ancestralidade, espiritualidade, história e memória do lugar e do povo (Maniwa; Kaiagang; Mandulão, 2023, p.8).

A ampliação simbólica da expressão A mãe do Brasil é indígena perpassa pelo entendimento de um sistema vital do planeta, no qual a Terra é a mãe que gera e gerencia todas as formas de vida, de modo que é possível imaginar a concepção de um matriarcado. A recusa e negação materna seria, então, a fonte da destruição da natureza e a causa das tragédias e crises ambientais. No livro *A vida não é útil*, lançado durante a pandemia de Covid-19, o intelectual indígena Ailton Krenak propõe a seguinte reflexão:

A nossa mãe, a Terra, nos dá de graça o oxigênio, nos põe pra dormir, nos desperta de manhã com o sol, deixa os pássaros cantar, as correntezas e as brisas se moverem, cria esse mundo maravilhoso para compartilhar e o que a gente faz com ele? O que estamos vivendo pode ser a obra de uma mãe amorosa que decidiu fazer o filho calar a boca pelo menos por um instante. Não porque não goste dele, mas por querer lhe ensinar alguma coisa. “Filho, silencia”. A Terra está falando isso para a humanidade (Krenak, 2020, p.84).

Após percorrer pelo traçado colonial do Brasil e abordar a relação de interdependência entre as mulheres indígenas, a Terra e o território, este artigo abordará, no próximo tópico, a ampliação simbólica de outro chamamento das mulheres indígenas no campo político brasileiro: Reflorestar mentes.

REFLORESTAR MENTES

Os impactos ambientais provocados pelo desmatamento têm causado alarde no Brasil e no mundo. Temperaturas intensamente elevadas, secas e tragédias provocadas por inundações são alguns dos efeitos sentidos globalmente, motivados pela exploração econômica, pautada, entre outras ações, na degradação das florestas e da biodiversidade. Em 2020, foi publicado *Aviso dos Cientistas Mundiais Sobre Mudanças Climáticas* que apontou

o Estado de Emergência Climática⁸. Nesse mesmo ano, o secretário-geral da ONU, António Guterres, solicitou que os líderes mundiais declarassem o Estado de Emergência Climática e estabelecessem medidas para a reversão do quadro ambiental⁹. No entanto, o Brasil, que fora reconhecido na gestão Bolsonaro pela política de “passar a boiada”¹⁰, ignorou solenemente as recomendações de ações sistemáticas visando a implementação de políticas climáticas globais.

Durante a Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas (COP28), realizada no final de 2023, em Dubai, nos Emirados Árabes, o atual presidente Luís Inácio Lula da Silva declarou que a emergência climática já é uma realidade no Brasil. Dentre as medidas apontadas como estratégicas para reverter os impactos das mudanças climáticas, no setor de agricultura e florestas, pode-se mencionar o reflorestamento¹¹, que consiste na regeneração dos biomas a partir do plantio de árvores em áreas degradadas, desmatadas ou que tenham perdido sua vegetação original.

Além de reestabelecer a biodiversidade, o processo do reflorestamento contribui para a regulação do clima, a conservação do solo, a proteção de recursos hídricos, a absorção da poluição e para o combate ao aquecimento global, por meio do sequestro de carbono – principal gás do efeito estufa - pela atmosfera¹².

É possível conceber que, ao incorporarem a expressão Reflorestar Mentes nos pronunciamentos políticos, as representantes dos povos indígenas pretendam, não apenas a partir das palavras, mas também das roupas, dos acessórios, das pinturas corporais, dos cantos e dos maracás, o plantio de ideias nativas, em que a defesa da Mãe Terra perpassa pelo vínculo ao território, que é a continuidade do corpo e portam, natureza-corpo-território, espiritualidade e sabedoria ancestral.

Se o reflorestamento surge como estratégia para reverter danos ambientais, o termo se apresenta, no campo político, como tentativa de amortização da prática colonialista de

⁸Disponível em: <https://www.politize.com.br/estado-de-emergencia-climatica/#:~:text=O%20Estado%20de%20Emerg%C3%Aancia%20Clim%C3%A1tica,provocando%20mudan%C3%A7as%20no%20meio%20ambiente>. Acesso em: 8 de agosto de 2024.

⁹ Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2020/12/12/secretario-geral-da-onu-pede-que-o-mundo-declare-estado-de-emergencia-climatica.ghtml>. Acesso em: 8 de agosto de 2024.

¹⁰ Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/05/22/ministro-do-meio-ambiente-defende-passar-a-boiada-e-mudar-regramento-e-simplificar-normas.ghtml>. Acesso em: 8 de agosto de 2024.

¹¹ Disponível em: <https://jornal.usp.br/ciencias/emergencia-climatica-solucoes-existem-mas-e-preciso-agir-agora/>. Acesso em: 8 de agosto de 2024.

¹² Disponível em: <https://www.terra.com.br/planeta/reflorestamento-ambiental-o-que-e-importancia-e-exemplos,5037888cd8c0c73ae32e52ce031b0e593tfn88n2.html>. Acesso em: 8 de agosto de 2024.

desmatamento, que perpassa pela tentativa de extermínio das diversas formas de vida pulsantes nas florestas para dar espaço a atividades economicamente lucrativas.

Nesse sentido, a expressão indígena “Reflorestar Mentes” convoca a incorporação dos saberes indígenas, reconectando a mente à natureza e indica que, para tentar reverter o quadro ambiental, reflorestar terras não basta, sendo necessário, portanto, reflorestar mentes. Semear saberes como sementes, na terra fértil que é a mente humana, violentada em seu potencial de diversidade pela lógica colonial.

Ao traçar um paralelo com a psicologia analítica, é possível conceber que a tendência unilateral da psique dialoga, quando exacerbada, com o movimento colonial, ou seja, ao eleger um único princípio e desconsiderar a dimensão anímica, a exclusão da diversidade cessa a possibilidade da amplitude da vida. Jung aponta o empobrecimento vital desse “monoteísmo”.

O monismo, como tendência psicológica geral, é uma particularidade do sentir e pensar cultural e corresponde ao impulso de proclamar uma ou outra função como princípio psicológico supremo. (...) Este monismo psicológico, ou melhor, este monoteísmo tem a vantagem da simplicidade e o inconveniente da unilateralidade. Significa, por um lado, a exclusão da pluralidade e da verdadeira riqueza da vida e do mundo; mas por outro representa a viabilidade dos ideais do nosso presente e passado recente. Não significa, porém, uma verdadeira possibilidade de crescimento humano (Jung, 2019, p.161).

Proveniente dos relacionamentos territoriais a partir dos quilombos, o filósofo e mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo, aborda o bom jogo de palavras como prática contracolonial. Preencher expressões dominantes de significados provindos das margens e dos territórios seria então “transformar as armas do inimigo em defesa”.

Certa vez, fui questionado por um pesquisador de Cabo Verde: “Como podemos contracolonizar falando a língua do inimigo? E respondi: “Vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas palavras que estão enfraquecidas e vamos potencializá-las. Por exemplo, se o inimigo gosta de dizer desenvolvimento, nós vamos dizer que o desenvolvimento desconecta, que o desenvolvimento é variante da cosmofofia. Vamos dizer que a cosmofofia é um vírus pandêmico e botar para ferrar com a palavra desenvolvimento. Porque a palavra boa é envolvimento (Santos, 2023, p. 13-14).

O autor considera a política “um instrumento colonialista, porque a política diz respeito à gestão da vida alheia”, mas não seria a inserção na política, subvertendo as palavras, as vestimentas, os ritos, ainda que parcialmente, uma forma de “transformar as armas do inimigo em defesa”? Não seriam fragmentos de ideias para adiar o fim do mundo? Ou um modo de adentrar o centro para descentralizar?

Enquanto as expressões exclamadas pelas mulheres indígenas ecoam dentro dos poderes executivo e legislativo, os verbos “mulherizar”, “indigenizar” e “oncificar” foram projetados nos prédios do Congresso Nacional, imagem central do poder político do Brasil, durante o Acampamento Terra Livre (ATL) 2023¹³. Os novos verbos, cerceados por grafismos indígenas, chegam como sementes que suscitam a reflexão sobre o ato que representam. Desse modo, reverberar sobre as ações e modos de existência das mulheres, dos indígenas e das onças, pode ser uma forma de reflorestar mentes.

O enriquecimento simbólico desse fato histórico pode trazer à tona conteúdos da sombra coletiva do Brasil capazes de, em sendo elaborados, despotencializarem as projeções sombrias sobre os povos originários. Através dessa possível reinvenção da política, o lema “reflorestar mentes” pode ser entendido também como ampliação da consciência individual e coletiva do Brasil (Monteiro, 2024).

No espaço sedimentado do campo político brasileiro, onde a conexão com a Terra revela-se distante, Reflorestar Mentes pode consistir em esmiuçar as palavras poéticas, a fim de fertilizar a imaginação, aproximar a memória e mobilizar os afetos. Não basta falar sobre o trigo, é preciso “forjar no trigo o milagre do pão”.

Cio da Terra
Debulhar o trigo
Recolher cada bago do trigo
Forjar no trigo o milagre do pão
E se fartar de pão

Decepar a cana
Recolher a garapa da cana
Roubar da cana a doçura do mel
Se lambuzar de mel
Afagar a terra
Conhecer os desejos da terra
Cio da terra, a propícia estação
E fecundar o chão
(Chico Buarque e Milton Nascimento)

¹³ Disponível em: <https://sumauma.com/mulherizar-indigenizar-oncificar-a-linguagem-que-expressa-a-forca-do-movimento-indigena/>. Acesso em: 8 de agosto de 2024.

A expressão poética como caminho político se apresenta como construção de pontes para novas possibilidades de mundos ao aproximar elementos fundamentais para o fluxo da vida e suas diversas potencialidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A riqueza simbólica presente nas expressões linguísticas das representantes dos povos indígenas no campo político brasileiro constitui mais que uma força retórica — configura-se como ponte transferencial capaz de operar deslocamentos no imaginário coletivo. Essas expressões, ao enunciar mundos, traduzem cosmologias e modos de existência que resistiram à violência colonial e persistem como reserva viva de sentido. A palavra política, quando atravessada pela ancestralidade, ganha potência poética e fundadora: torna-se instrumento de cura, reconexão e criação.

A proposta de “aldear a política” para “reflorestar mentes” convoca o reconhecimento das cosmologias invisibilizadas que vibram nos territórios, terreiros e quilombos. Por séculos relegadas à margem, essas formas de saber e de vida carecem não de tutela, mas de escuta e presença. Tornar o cenário político mais íntegro exige, portanto, não apenas diversidade formal, mas integração simbólica: um gesto de acolhimento das sombras históricas para que possam ser elaboradas na consciência coletiva.

Ampliar simbolicamente as imagens evocadas pelas vozes indígenas que hoje ecoam nas instâncias legislativas e executivas significa abrir brechas para o aprofundamento da relação entre psique e política — um movimento em direção à alma mundi, onde o mundo se revela alma e a alma, mundo. Em um espaço de linguagem performática como o parlamento, onde leis são forjadas e futuros desenhados, a inserção de narrativas fundadas no simbólico pode reencantar o ato político com densidade imaginal e ética relacional.

Este trabalho, nesse horizonte, não se pretende encerrado: opera como mobilização afetiva, como ato de escuta e reverência aos fluxos psíquicos que atravessam a história e configuram a identidade do país. Ao assumir o entrelaçamento entre passado, presente e futuro, propõe uma travessia simbólica em direção ao que insiste em nascer, apesar das tentativas de apagamento — a memória da terra, os cantos das matriarcas, os cocares nas casas do poder.

REFERÊNCIAS

- APIB. **Apib declara apoio a Lula no 2º turno das eleições.** [s.d.]. Disponível em: <https://apiboficial.org/2022/10/13/apib-declara-apoio-a-lula-no-2o-turno-das-eleicoes-presidenciais/> . Acesso em: 13 de outubro de 2022.
- BACHELARD, G. **A água e os sonhos, Ensaio sobre a imaginação da matéria.** Ed. Wmfmartinsfontes, 2018.
- BARCELOS, G. **Cidade e alma/ perspectivas** – atas do colóquio de 20 de outubro de 2017 – A alma na cidade. FAUUSP, 2018.
- BRASIL. Ministério dos Povos Indígenas. **Posse ancestral marca o início do mandato da bancada do cocar.** Disponível em: <https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/assuntos/noticias/2023/02/posse-ancestral-marca-o-inicio-do-mandato-da-bancada-do-cocar> . Acesso em: 01 de fevereiro de 2023
- BUENO, S. **Vocabulário Tupi Guarani Português.** Ed. Gráfica Nagy LTDA, 1983.
- CASTRO, E.V. **A inconstância da alma selvagem.** Ubu Editora, 2017.
- CHEVALIER, J; GHEERBRANT, A. **Dicionário dos Símbolos.** Ed. Revista, 2022.
- CONEXÃO Planeta. **Povos indígenas ganham duas fortes representantes no Congresso Nacional.** [s.d.]. Disponível em: <https://conexaoplaneta.com.br/blog/povos-indigenas-ganham-duas-fortes-representantes-no-congresso-nacional-sonia-guajajara-e-celia-xakriaba-da-bancada-do-cocar/> . Acesso em: 4 de outubro de 2022.
- CRUZ, M.C. **Santidade de Jaguaribe.** Impressões Rebeldes, UFF. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/impressoesrebeldes/revolta/santidade-de-jaguaripe/> . Acesso em: 14 de maio de 2025.
- FACINA, A. Brasil da Esperança: uma análise da campanha presidencial 2022. **MANA**, v. 29, n. 3, p. 1-44. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1678-49442023v29n3e2023042.pt> . Acesso em: 14 de maio de 2025.
- JUNG, C.G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**, Obra Completa 9/1. Ed. Vozes, 2021.
- JUNG, C.G. **O homem e seus símbolos**, Ed. Harper Collins, 2020.
- JUNG, C.G. **Psicologia do inconsciente**, Obra Completa 7/1. Ed. Vozes, 2019.
- JUNG, C.G. **O eu e o inconsciente**, Obra Completa 7/2. Ed. Vozes, 2015.
- JUNG, C.G. **A natureza da psique**, Obra Completa 8/2. Ed. Vozes, 2013
- KAIABI, T. **Cocar: identidade dos povos indígenas do Brasil.** Ed. Instituto Socioambiental, 2018.
- KOPENAWA, D. **A queda do céu.** Ed. Companhia das letras, 2010.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**, Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, A. **A vida não é útil**, Companhia das Letras, 2020.

KREXU, M. **A mãe do Brasil é indígena**, Portal Fiocruz. Disponível em: <https://campusvirtual.fiocruz.br/portal/?q=noticia/70373> . Acesso em: 19 de abril de 2023

LESCANO, C.P. **Tavyterã Reko Rokyta: os pilares da educação Guarani Kaiowá nos processos próprios de ensino e aprendizagem**. Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande (MS), 2016.

MANIWA, B.; KAIAGANG, J.; MANDULÃO, G. **Mulheres: corpos-territórios indígenas em resistência**. Comin/FLD, 2023.

MONTEIRO, L. R. **Povos Indígenas: Uma ampliação simbólica da cerimônia de posse da Ministra Sônia Guajajara**. 2024. Disponível em: <https://www.cejaa.com/post/povos-ind%C3%ADgenas-uma-amplia%C3%A7%C3%A3o-simb%C3%B3lica-da-cerim%C3%B4nia-de-posse-da-ministra-s%C3%B4nia-guajajara> . Acesso em: 29 de fevereiro de 2024.

POTIGUARA, E. **Abyayala Membyra Nhe'engara, Cânticos de uma filha da Terra**. UK'A Editorial, 2022.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**, Ed. Global, 2013.

SANTOS, A.B. **A terra dá a terra quer**. Ed. Piseagrzma/Ubu, 2023.

SANTOS, Y. L. A festa do kuarü entre os índios do Alto Xingu. **Revista de Antropologia**, v. 4, n. 2, p. 111-116, 1956.

SIMAS, L. A. **Umbandas: uma história do Brasil**. Ed. Civilização Brasileira, 2021.

TUKANO, J. P. **Conversa Selvagem - Terceira Flecha: SOMOS UM? SOMOS MUITOS?** - Ailton, Emanuele e João Paulo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SabZlir9hKE&t=2411s> . Acesso em: 01 de outubro de 2021.

UOL, Mundo Educação. **O Ciclo do Ouro foi um período do Brasil Colônia marcado pela exploração de ouro e de pedras preciosas em Minas Gerais, em Goiás e em Mato Grosso**. Disponível em: <https://mundoeducacao.uol.com.br/historiadoBrasil/economia-mineradora.htm#:~:text=A%20descoberta%20do%20ouro%20no,atual%20estado%20de%20Minas%20Gerais>.

WWF. **Impactos do garimpo**. Disponível em: https://www.wwf.org.br/nosso_trabalho/impactosdogarimpo/

XAKRIABÁ, C. Brasil de Fato. **Célia Xakriabá sobre urgência do Marco Temporal: "são os novos Cabrais do século 21"**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TFNkWhhj6I> . Acesso em: 25 de maio de 2023.

Livia Rospantini

Psicoterapeuta, analista em formação pelo Centro de Estudos Junguianos Analistas Associados (CEJAA), com especialização em Psicologia Analítica pelo Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa (IJE). Desenvolve pesquisa na linha “Complexos Culturais e o Adoecimento Psíquico”. É graduada em Comunicação Social – Jornalismo pelo Centro Universitário de Brasília (UniCEUB).

“E NO CENTRO DO CORAÇÃO UM LIVRO ABERTO”: NISE DA SILVEIRA E OS CAMINHOS FORMADORES DE UMA INTELECTUALIDADE AFETIVA

Rachel Paterman

RESUMO

Embora amplamente enaltecida como importante influência da reforma psiquiátrica no Brasil, Nise da Silveira permanece pouco conhecida do ponto de vista de sua produção de pensamento. Mais do que expressão espontânea de uma personalidade peculiar, sua defesa do afeto em oposição ao eletrochoque, da liberdade em oposição ao confinamento e da arte como possibilidade terapêutica, remete a um vívido interesse sobre produções de filosofia, mitologia, literatura e artes em sentido amplo. O presente artigo segue o objetivo de recuperar e posicionar a imagem de Nise da Silveira como pensadora, cientista e pesquisadora. Ele parte de um questionamento crítico que incide tanto na conhecida marginalidade da psiquiatra alagoana na ciência psiquiátrica dominante, quanto em discursos antiintelectualistas que no meio junguiano subestimam o estudo como meio de acesso legítimo ao pensamento niseano, e propõe lançar nova luz a conceitos como os de ciência e academia. Para tanto, retoma produções centrais da psiquiatra analisando elementos que identificam o rigor científico de sua abordagem, que tudo deve a competências de observação, registro, pesquisa, intervenção e, a todo momento, leitura. Resultados se encontram na produção de reflexões que denunciam de um lado o caráter interessado da marginalização de um conhecimento como o de Nise da Silveira, e de outro lado assinalam possibilidades de aproximação das ideias da pesquisadora a discussões contemporâneas, destacando-se a crítica epistemológica feminista. Trata-se de contribuir para reforçar a disseminação da palavra da Dra. Nise, proporcionando caminhos produtivos à sua assimilação em espaços formadores não apenas de analistas e arteterapeutas, como também de profissionais da saúde e do cuidado em sentido amplo.

Palavras-chave: Nise da Silveira. Saúde mental. Meio Acadêmico. Epistemologia feminista.

ABSTRACT

Although widely praised as an important influence on psychiatric reform in Brazil, Nise da Silveira remains little known from the point of view of her production of thought. More than

just the spontaneous expression of a peculiar personality, her defense of affection as opposed to electroshock, of freedom as opposed to confinement and of art as a therapeutic possibility, brings to mind a vivid interest in philosophy, mythology, literature and the arts in a broad sense. The aim of this article is to recover and enhance the image of Nise da Silveira as a thinker, scientist and researcher. It starts from a critical questioning that focuses both on the well-known marginality of the Alagoas psychiatrist in mainstream psychiatric science, and on anti-intellectualist discourses that in Jungian circles underestimate study as a means of legitimate access to Nise's thought, and proposes to shed new light on concepts such as science and academia. To this end, the article revisits the psychiatrist's central productions, analyzing elements that identify the scientific rigor of her approach, which is due to her skills of observation, recording, research, intervention and, at all times, reading. The results are to be found in the production of reflections which, on the one hand, denounce the self-interested nature of the marginalization of knowledge such as that of Nise da Silveira, and, on the other hand, point out the possibilities of bringing the researcher's ideas closer to contemporary discussions, especially feminist epistemological criticism. It is a matter of helping to strengthen the dissemination of Dr. Nise's word, providing productive paths for its assimilation in spaces of formation not only for analysts and art therapists, but also for health and care professionals in the broadest sense.

Keywords: Nise da Silveira. Mental health. Academic world. Feminist epistemology.

INTRODUÇÃO

Embora amplamente enaltecida como importante influência da reforma psiquiátrica no Brasil, Nise da Silveira permanece pouco conhecida do ponto de vista de sua produção de pensamento. Em relatos a respeito da trajetória da psiquiatra alagoana são frequentes as alusões à sua posição de marginalidade no meio acadêmico e científico, atestada pela ausência expressiva de seu nome em ementas disciplinares, referências bibliográficas, ou mesmo como conteúdos transversais em cátedras de áreas para as quais contribui com produção relevante, como psiquiatria e psicologia.

Se de um lado tal marginalidade pode ser explicada em função da divergência entre os caminhos da ciência psiquiátrica dominante e os percursos a que levavam as observações e reflexões de Nise da Silveira, de outro ela encontra reforço em uma posição corrente entre

indivíduos autoproclamados junguianos e niseanos: a de que a contribuição de Nise da Silveira não se restringe a ideias, passando principalmente pela emoção. Não raro, há em tais grupos demonstrações de desconfiança sobre a leitura e o estudo como legítimo meio de acesso ao ponto de vista da psiquiatra. Com base em apropriações equivocadas da terminologia junguiana, há quem diga que é preciso deixar de lado a função pensamento, afastar a razão, e até mesmo o ego, para compreender o que se encontra em jogo quando Nise defende o afeto em oposição ao eletrochoque, a liberdade em oposição ao confinamento e a arte como possibilidade terapêutica.

É preciso indagar quais concepções de racionalidade e de ciência se encontram em jogo nessa pressuposição. Não apenas por ela entrar em choque com a intensa dedicação de Silveira à leitura, expressa nas frequentes referências a seu amor por livros, mas sobretudo por se tratar de discursos que apresentam efeitos concretos para a formação de uma parcela importante de profissionais de saúde, que assim é mantida afastada de um conhecimento com propriedades cruciais para sua atuação. Embora tenha sido devidamente organizado, sistematizado e publicizado pelas próprias mãos de sua autora, na rede em muitos sentidos *acadêmica* que contribuiu para formar ao seu redor, o corpo de reflexões sobre potenciais terapêuticos da expressão artística permanece restrito a um minúsculo grupo, formado por interlocutores diretos – cada vez mais raros, diga-se de passagem – e seus discípulos.

Com base em um olhar crítico sobre tais discursos, o presente artigo visa recuperar e positivar a imagem de Nise da Silveira como pensadora, cientista e pesquisadora. Para tanto, retoma produções centrais da psiquiatra analisando elementos que identificam o rigor científico de sua abordagem, que tudo deve a competências de observação, registro, pesquisa, intervenção e, a todo momento, leitura. Competências estas necessariamente desenvolvidas, aprendidas, elaboradas ao longo de inumeráveis circunvoluções de uma mente agraciada com um ego suficientemente forte para os necessários trânsitos de energia psíquica entre dimensões da consciência e do inconsciente, e pelas diferentes funções através das quais essa consciência organiza e dá sentido ao mundo externo. Como veremos, Nise em momento algum defende distinções polarizadas entre razão e emoção. Muito pelo contrário, e em conformidade com o olhar junguiano, ela advoga e busca viver a integração de opostos.

Faz parte deste enfoque considerar aspectos biográficos que incidem no modo específico com que Nise constrói seu pensamento. Até que ponto o viés igualitário da atenção a que dirige a pacientes, por ela classificados como clientes – a medicina está afinal, a serviço deles – não remonta ao contato “de berço” com a leitura, e à sua experiência pessoal como mulher médica, nordestina no Rio de Janeiro, isolada em um meio dominado por doutores e

cientistas homens brancos de elite? Refletir sobre a marginalização de Nise da Silveira, seja em sua atuação no Hospital Psiquiátrico do Engenho de Dentro, seja em um meio científico desinteressado sobre a vida intrapsíquica de esquizofrênicos, torna pertinente questionar quem são, afinal, os sujeitos sociais que controlam a produção de conhecimento, que ditam seus critérios e definem a quem vale e a quem não vale a classificação de “cientista”.

Sob esta luz, emergem contornos claros de uma ciência psiquiátrica fundada em uma racionalidade cartesiana dilaceradora de corpos e mentes, razão e emoção, gerando – e não curando – adoecimento. Ao mesmo tempo, se torna evidente como uma semelhante tendência fragmentadora se faz presente em discursos antiintelectualistas supostamente defensores da abordagem niseana, que não parecem perceber o quanto dela se afastam ao desprezar o racional em favor, supostamente, do emocional. Uma constatação resultante da presente crítica se encontra na consideração, no olhar niseano, de aspirações integradoras, eminentemente junguianas, entre pensamento e sentimento, razão e emoção, assim como rigor e afeto – como veremos, livro e coração.

O artigo compõe-se de três partes centrais, dedicadas respectivamente a: circunscrever o problema focalizado; descrever a relação de Nise da Silveira com a leitura em sentido amplo; identificar critérios de validação científica em seu pensamento. A seguir, uma parte final, voltada especificamente a produzir reflexão sobre o material examinado com base no diálogo com referencial teórico. Espera-se que a leitura torne evidente a importância de se ler e estudar Nise da Silveira.

LER NISE, E LER COMO NISE

Em sua palestra de abertura do I Congresso do CEJAA, em março de 2025, Andrea Alencar, analista e professora que coordena o centro de estudos, aludiu ao viés necessariamente político da atuação de analistas, no sentido de cobrar posicionamento em relação ao compromisso de transformação social. Seguindo por este caminho, e com base na citação a Paulo Freire, classifiquei sua fala como *ideológica*: não há discurso isento de ideologia, neutralidade é em si um discurso ideológico, e o que afinal é importante questionar é se uma ideologia é *inclusiva* ou *excludente*. Guiando-me por um caminho similar, iniciei minha comunicação, da qual deriva o presente texto, reforçando sua qualidade de *panfletária*: espalhemos a palavra de Nise, façamos com que adentre cada vez mais os espaços interditos do pensamento acadêmico e científico.

“Você teria um minuto para escutar a palavra de Nise da Silveira?” – exposta nos slides de apresentação da palestra, a frase compunha o interior de um balão de fala aplicado por cima de uma icônica fotografia da dra. Nise, em que pausa o dedo indicador sobre a boca com um discreto sorriso, que em conjunto com os olhos ligeiramente fechados expressava esperteza. A intenção foi mesmo de compor um *meme*, como se chamam as montagens humorísticas que circulam em redes sociais da atualidade. O humor, que ativa operações internas de quebra de expectativa e traz consigo conhecidas possibilidades de aproximação, identificação e conexão empática, foi mobilizado na ocasião para enquadrar esteticamente um objetivo a priori absurdo para uma palestra de congresso: defender o estudo. Defender o óbvio. Mas será, assim, tão óbvio...?

A proposta de defender Nise da Silveira como pensadora, com uma obra que merece ser estudada, decorre de um incômodo que vez por outra vivencio, infelizmente com notável frequência, circulando em meio a terapeutas que dizem defender o trabalho da psiquiatra. Já pude em diversos espaços testemunhar falas subestimando a importância do estudo na aproximação às ideias niseanas, como meio de endossar o apelo à emoção, à prática, e a contornos morais de humildade, centrais à abordagem humanizada e frequentemente tidos como opostos à dedicação ao estudo. No mundo da arteterapia, o mesmo argumento aparece em conjunto com a ênfase sobre a vivência expressiva: é preciso viver a transformação mediada por técnicas e materiais expressivos. É algo a ser experimentado pelos sentidos, mais que pelo intelecto, a *emoção de lidar* – modo como Nise da Silveira, valendo-se da fala de um cliente, escolhe se referir à experiência com a expressão artística.

De fato, tais enunciados não se afastam completamente do conteúdo discursivo de registros do pensamento de Nise da Silveira. Como sugere a respeito de Jung, o processo de conscientização associado à assimilação de um complexo deve passar pela emoção, e não apenas pelo pensamento, sendo “necessário, junto à sua compreensão em termos intelectuais, que os afetos nele condensados (...) exteriorizam-se através de descargas emocionais” (Silveira, 1975, p.37). No entanto, em passagens como esta, em que Nise se refere a esse processo, não vemos nada que se assemelhe a uma supressão de uma dimensão da mente em favor de outra. Muito pelo contrário, é possível identificar intenções de modulação ou, para lançar mão da terminologia junguiana, *integração* entre distintos planos e funções atuantes na psique.

Não há aqui perspectivas de que uma função se sobreponha a outras como soberana; muito menos de que enquanto parte do estudo a função pensamento deva se sobressair a ponto de anular sua inversa, o sentimento (Von Franz; Hillman, 2016). Trata-se de uma interpretação

equivocada e injusta, tanto da teoria junguiana como da própria produção de Nise da Silveira. Nise muito estudou para falar sobre afeto. Ao escrever a respeito, ela certamente pretendia ser lida. E estudada.

Partindo daí, propus ainda acrescentar ao caráter *panfletário* de minha fala, o de *manifesto*. Em consonância com a temática do congresso, intitulado *Devorando Carl Gustav Jung*, e voltado a devorar criticamente a psicologia analítica tal qual o Manifesto Antropofágico modernista, propus que devoremos leituras como Nise da Silveira devorava; que nos inspiremos em sua voracidade. Convém aqui mencionar suas palavras:

Sou uma pessoa muito livresca. Não posso ver um livro que eu avanço. Amo os livros. Nas livrarias, quando não tinha dinheiro para comprá-los, eu os escondia. Pedia a amigos meus de braços compridos (...) para irem comigo. Na outra semana, quando arranjava dinheiro, dizia: – Vamos buscar o livro (Silveira, 2021, p.72).

Imaginem a pessoa que, sem poder adquirir um livro, mobiliza amigos para esconder do olhar de outros fregueses o objeto desejado. Braços compridos, ela diz, talvez o suficiente para alcançar as prateleiras mais altas – uma tática coerente a uma mente brilhante em corpo de baixa estatura. Como, diante desta imagem, negar o valor dado por Nise da Silveira à leitura? Um valor ligado a afeto, à sua memória e identidade: uma pessoa *livresca*.

Nesse sentido, será mesmo o estudo algo que se opõe ao aprendizado do afeto? Estaria ele estritamente condicionado à racionalidade cindida do modelo cartesiano, que nos caminhos convencionais da ciência moderna se traduz na pressuposta soberania da razão sobre a emoção? Em se tratando de Nise da Silveira, não parece simplesmente possível afirmar esta ideia. Seu amor pelos livros em nada demonstra rivalizar com o intelecto, ao menos não a ponto de afastar o contato com emoções. Muito pelo contrário, nos livros ela conhece a fundo a complexidade humana. Ao comentar autores, é possível perceber como ela se permite tocar pelas palavras lidas, para além de entender e mais ainda de interpretar.

Um exemplo importante dessa afetação pode ser encontrado em sua descoberta do pensamento filosófico de Baruch Spinoza: Silveira lhe escreve cartas conversando em um diálogo íntimo e eivado de emoção com o pensador imaginado amigo. Vale recuperar um trechinho do livro *Cartas a Spinoza*:

através do tempo e dos lugares, você foi fascinando grandes, pequenos, pequenínissimos. E, correndo mundo, seu livro maior – a *Ética* – chegou às minhas mãos, numa pequena cidade do Nordeste do Brasil, chamada Maceió. Eu estava vivendo um período de muito sofrimento e contradições. Logo às primeiras páginas, fui atingida. As dez mil coisas que me inquietam dissiparam-se quase, enfraquecendo-se a importância que eu lhes atribuía. Outros valores impunham-se

agora. Continuei sofrendo, mas de uma maneira diferente. E desde então, desejo intensamente aproximar-me de você, como discípula e amiga. Este é o motivo por que lhe escrevo essas cartas (Silveira, 2020, p.26-27).

Não se trata aqui de apenas denunciar um antiintelectualismo ingênuo, mas de contrapor a seus enunciados elementos capazes de iluminar as ideias de fundo que os sustentam. Por isso que é tão necessário conhecer os termos relacionados como classificações, categorias, mais que dados existentes por conta própria. Nise não desqualifica o pensamento racional: como interlocutora de Jung, entende a importância da integração. Consideremos mais um trecho de fala da médica psiquiatra:

um paciente certa vez me ofereceu um coração em madeira e no centro do coração um livro aberto. Quando me ofereceu isso, me disse: ‘um livro é muito importante, a ciência é muito importante, mas se se desprender do coração não vale nada’ (Santos, 1994, p.4).

Nise ainda comenta que “Tudo que eu sei de psiquiatria aprendi com eles” (Idem), atribuindo ao convívio com seus interlocutores do hospital psiquiátrico a lição sobre a integração entre concepções de racionalidade científica e inteligência emocional. De todo modo, em outro registro de fala sobre o mesmo objeto, Nise relata que “um cliente, que trabalhava na marcenaria, sentiu, farejou, intuiu que eu amava os livros. E me deu um de presente.” (Silveira, 2021, p. 71).

Recusar valor de conhecimento ao esforço de estudar, seja as ideias de Nise da Silveira, ou de autorias por ela estudadas, evidencia pouco caso com relação ao empenho investido por tais pensadores na constituição de conhecimento transmissível e suscetível à validação empírica por parte de novas gerações de médicos, terapeutas e analistas. A postulação de que ler não contribui para compreender o olhar de Nise serve bem às considerações sobre a definição de ideológico com que começamos essa primeira parte do texto: combina com propósitos excludentes, na medida em que desencoraja pessoas que não pertencem ao seletíssimo grupo de interlocutores diretos e seus continuadores – em sua maioria, cabe ressaltar, vinculados a formações pagas – a se aproximar de um conhecimento valioso em termos coletivos, um conhecimento capaz de gerar profundas transformações sociais.

É necessário questionar o mundo social da produção científica e acadêmica que historicamente rejeita o trabalho de Nise da Silveira – e já, já retornaremos a este ponto. Mas é igualmente importante desenvolver consciência sobre os obstáculos existentes a essa disseminação de conhecimento entre pessoas ditas niseanas, algo que conforma ponto cego,

para não dizer *sombra*, de uma parcela importante de profissionais que trabalham com atendimento sem refletir sobre o quanto essa exclusão lhes pode ser benéfica, e prejudicar outros.

UMA PESSOA LIVRESCA

Obras literárias ocupam um espaço importante na rotina livresca de Nise da Silveira. Ela atribui a experiências de mergulho em trabalhos de conhecidos escritores importantes, insights sobre a psique humana. Algo que merece ser notado é que, como alguém profundamente interessada na complexidade humana, Nise lia de tudo:

A biblioteca de Nise da Silveira ocupava a sala e os dois quartos do apartamento acima daquele onde morava. O apuro na seleção das centenas de livros contrastava com a simplicidade das estantes de tábuas de madeira, apoiadas em tijolos. Literatura, artes plásticas e filosofia dividiam espaço com recortes de jornais, catálogos de exposição, obras completas de Antonin Artaud, Machado de Assis, Freud e C. G. Jung, além de livros de medicina, epistemologia e religião e uma prateleira com livros sobre gatos (Melo, 2021, p. 101).

Seu pensamento e atuação vinculam-se a um vívido interesse sobre filosofia, literatura e artes que, anterior e posteriormente à aproximação a Jung, acompanham toda uma trajetória de envolvimento em círculos intelectuais. Nise lia vorazmente desde tempos remotos de sua infância e juventude no seio de uma família letrada, que a incentivava no estudo. Em depoimento a entrevista Nise fala a respeito de sua infância, que

Foi felicíssima. Filha única. Mimadíssima. Minha mãe, musicista, tangenciando a genialidade. Meu pai, um homem que lia muito matemática e literatura. Ele tinha uma boa biblioteca. E sendo assim, li Machado de Assis muito cedo (Santos, 1994, p.4).

Na obra de Machado de Assis, Nise identifica uma profunda compreensão sobre a alma humana, a ponto de nela depositar valores de conhecimento superiores a muito do que lia em termos da área médica. Pode ser que, precisamente por tratar de emoções, os romances e contos do escritor lhe proporcionassem um vocabulário inexistente em compêndios de psiquiatria, embasados na premissa de que esquizofrênicos seriam desprovidos de capacidades cognitivas e afetivas – algo que colidia com a realidade que ela vivenciava em sua rotina de acolhimento no hospital psiquiátrico.

Nas suas palavras, “Machado de Assis mostra ao leitor que no coração humano surgem certos sentimentos que nem sempre são aceitáveis às clarezas da consciência” (Silveira,

1975, p.158). O escritor, a seu ver, lida com conceitos que estarão presentes nos trabalhos de Freud e Jung. É assim que, no mesmo trecho, que pertence ao primeiro livro lançado por Silveira, resultado de anos de estudo e atravessamentos disciplinares, Nise alude ao conto de Machado de Assis intitulado *A Mulher de Preto*, publicado em 1870. Nele, identifica o conceito freudiano de *lapso*: “Machado mostra saber que o indivíduo, possuído por um sentimento, poderá trair-se, trocando involuntariamente uma palavra por outra”. Por esse caminho, prossegue:

O livro de Freud, *Psicopatologia da Vida Cotidiana*, onde são estudados os lapsos, foi publicado em 1904. Que resta ao psicólogo fazer, ainda hoje, em relação à obra de Machado de Assis senão admirar o autor? (Silveira, 1975, pp.158-159).

Outra referência que merece atenção também se encontra citada no texto acima mencionado, de autoria de Walter Melo, é Antonin Artaud. Na entrevista a Ferreira Gullar, frequentemente citada em trabalhos sobre seu percurso, Nise da Silveira diz encontrar nas palavras do dramaturgo uma descrição do mundo interno do esquizofrênico que jamais encontrou em trabalhos de psiquiatria. Com base nele, passa a usar a expressão “estados inumeráveis do ser”:

O ser tem estados inumeráveis e cada vez mais perigosos. Pensei em substituir a palavra esquizofrenia pela expressão ‘os inumeráveis estados do ser’, porque a psiquiatria descritiva não dispõe de descrição tão exata para transmitir a dramaticidade das estranhas vivências do esquizofrênico (Gullar, 2024, p.24).

É válido mencionar aqui que não apenas filosofia como também literatura, poesia e arte possuem um lugar fundamental nas elaborações de Jung e Freud, que buscaram beber das mais variadas fontes para lidar com a complexidade da alma humana para além dos caminhos estreitos oferecidos pela racionalidade cartesiana hegemônica nas ciências médicas (Jung, 2016). Em Nise da Silveira, todo esse contato com uma leitura que não diz respeito unicamente ao que então se denominava literatura científica, fazendo confluir sentidos mais amplos de produção literária, será traduzido nos termos de uma escrita científica autoral caracterizada por sentidos vários de integração entre dimensões dicotomizadas pela ciência moderna, como mente e corpo, razão e emoção, rigor e afeto, e afinal, ciência e coração.

CIÊNCIA COM CORAÇÃO

Retomemos aqui a imagem do coração esculpido em madeira, com um livro dentro: *ciência é muito importante, mas se se desprender do coração, não vale nada*. Esta parte do artigo dedica-se à positivação de uma Nise da Silveira cientista, pesquisadora, pensadora, por meio da identificação e análise de elementos de rigor científico presentes em sua produção escrita. Pretende-se por este caminho corroborar a pertinência de suas ideias na formação universitária e acadêmica em sentido amplo, e também contribuir para movimentos atualmente em curso de reformulação do próprio conceito de cientificidade.

Começemos pela primeira frase – sim, *primeira frase* – do *Prefácio* ao livro *Imagens do Inconsciente*, conhecido como obra prima da psiquiatra: “Este livro contém dados reunidos através de muitos anos de experiência vivida no hospital psiquiátrico”(2015, p.13).

Observemos mais atentamente alguns termos: *dados, experiência vivida, hospital psiquiátrico*. Sobre *dados*: que ponto de vista, senão o científico, valoriza a conformação da vida observável como dado? Em outras palavras, orientar a observação segundo fins de construção de conhecimento? Sobre a *experiência vivida*, podemos dizer que aqui ela ocupa um lugar de autoridade da produção de conhecimento em questão. Responde ao famoso “como”, pergunta que fala do método e do lugar de quem o praticou; de certa forma, do “estar lá” antropológico (Geertz, 2005). Respondido que se trata de dados, que derivam de observação, resta ainda uma informação: o universo problemático a que se referem. Um *hospital psiquiátrico* – termo que traz consigo o mundo da psiquiatria, do atendimento médico e assistência ao sofrimento mental.

Continuando, Silveira afirma: “meu trabalho não se inspirou na psiquiatria atualmente predominante” (Silveira, 2015, p.13). Transposta para o jargão dos elementos de projeto científico, seu enunciado alude ao campo de debates em que pretende se inserir. A autora recorta o campo com que mantém diálogo, ou melhor, com que reforça não manter. E o caracteriza, contrapondo-se a ele: a psiquiatria em questão é “caracterizada pela escassa atenção que concede aos fenômenos intrapsíquicos em curso durante a psicose” (Idem). Nesse pequeno trecho, encontramos a hipótese central com que Nise trabalha: há fenômenos intrapsíquicos de interesse investigativo, e eles valem ser considerados, explorados, compreendidos. Ainda no mesmo parágrafo, ela finaliza assinalando o que facilmente se pode classificar como o objetivo geral do estudo: “meu interesse maior desde cedo se dirigiu no sentido de penetrar, pouco que fosse, no mundo interno no esquizofrênico” (Ibidem). Um objetivo, no final das contas, de gerar conhecimento.

Dito em outras palavras, a própria construção narrativa do livro depõe a intencionalidade científica da sua autora. Lembrando que há diversos modos de se relatar uma experiência. Sobressai aqui o compromisso com linhas convencionais de rigor, presentes em alusões a critérios de caracterização do campo, método, pares, universo focalizado, objetivo, hipótese. Vemos aqui uma *acadêmica*.

O trecho seguinte traz a identificação do problema e do referencial teórico adotado:

Na escola viva que eram os ateliers de pintura e de modelagem, a escola que eu frequentava cada dia, constantemente levantavam-se problemas. Dificuldades que conduziam a estudos apaixonantes e muitas vezes tornavam necessária a procura de ajuda fora do campo da psiquiatria – na arte, nos mitos, nas religiões, literatura, onde sempre encontraram formas de expressão as mais profundas emoções humanas (Silveira, 2015, p.13).

O problema que Nise identifica e que a leva a pesquisar – muito estudo, envolvendo leituras de diversas áreas – emerge de sua experiência vivida, que em muitos sentidos se aproxima à concepção antropológica de *campo*, geradora de textos etnográficos. É o campo no sentido de uma experiência de profunda imersão em um contexto de relações sociais, no qual a observação se dá por meio da presença constante e participação ativa, com a atenção guiada a compreender o ponto de vista de uma população (Ingold, 2016; Yin, 2016).

Trata-se de uma analogia, sendo importante lembrar que Nise não era antropóloga - e, se o fosse, talvez tampouco encontrasse grandes possibilidades de interlocução. De toda forma, o fato é que, em sua experiência cotidiana de observação, ela percebe claramente os limites dos modelos teóricos dominantes. E se mantém fiel ao que observa: identifica questões capazes de gerar reflexão. O trabalho de campo antropológico, que atende a definições tanto de método quanto de epistemologia, prevê que pesquisadores sejam levados pelo campo: somente dessa experiência devem emanar as questões a serem trabalhadas, a teoria deve estar sempre subordinada ao campo, jamais o contrário; ela é necessariamente provisória e singular a cada contexto. O que vale ser considerado a partir dessa aproximação é que Nise elabora questões que jamais ocorreriam a seus pares: fenômenos intrapsíquicos, ou o *mundo interno* do esquizofrênico não representaria problema científico algum entre pesquisadores convictos da inexistência de vida mental relevante entre tais pessoas.

E onde encontrar interlocução capaz de ajudá-la a lidar com este fenômeno? Nise se via às voltas com emoções e afetos, ao passo que interlocutores da psiquiatria dominante se ocupavam com o controle de sintomas, neutralizando a expressão. É mais que conhecida a cena “origem mítica” da psiquiatra rebelde, que surge na recusa a apertar o botão do

eletrochoque. Em seu trabalho no Setor de Terapêutica Ocupacional, ao qual fora relegada após contrariar procedimentos normalizados de considerável intervenção, como o eletrochoque, o coma insulínico e a lobotomia, Nise foi desenvolvendo crescente interesse sobre o fenômeno da expressão de emoções, mediada por técnicas e materiais expressivos. Quem lhe ajudaria a elaborar reflexivamente as emoções que se apresentavam em campo? Assim ela se dirige à *arte, mitos, religiões, literatura*. Fora do campo da psiquiatria - e dentro de tantos outros campos, formados por especialistas a seu modo em assuntos da alma humana.

Nessa busca, ela encontra a interlocução que lhe será crucial e definirá um campo de estudos próprio: a psicologia analítica. Prosseguindo com o texto, Nise relata que

O mais importante acontecimento ocorrido nas minhas buscas de curiosa dos dinamismos da psique foi o encontro com a psicologia junguiana. Jung oferecia novos instrumentos de trabalho, chaves, rotas para distantes circunavegações. Delírios, alucinações, gestos, estranhíssimas imagens pintadas ou modeladas por esquizofrênicos, tornavam-se menos herméticas se estudadas segundo seu método de investigação (Silveira, 2015, p.13).

Chama atenção a humildade da observadora, que (des)classifica sua investigação como amadorísticas “buscas de curiosa”, sendo que é perfeitamente plausível atribuir a ela o que Paulo Freire define como “curiosidade epistemológica” (Freire, 1995, p.99)! O trecho é aqui evocado de modo a novamente observarmos a adoção de critérios associada à formação de uma nova interlocução. A esse ponto, acredito que o rigor de Nise da Silveira esteja elucidado. Mas é preciso dar destaque à frase que o sucede, contendo suas palavras sobre o encontro com Jung: “E também não lhe faltava o calor humano de ordinário ausente nos tratados de psiquiatria” (Silveira, 2015, p.13). Se ainda não lhe parecia possível conjugar rigor científico com afeto, Jung chegava com as boas novas.

A respeito do encontro com Jung, é válido aqui resgatar um episódio também conhecido da biografia de Nise da Silveira, que trata da troca de cartas com o psiquiatra suíço. No ano de 1954, Nise começa a organizar os encontros de leitura que assumirão a forma do grupo de estudos Carl Gustav Jung, entrada importante, senão central, do pensamento junguiano em território brasileiro (Magaldi, 2018). É a partir da leitura de Jung no interior desse grupo que Nise toma a iniciativa de procurá-lo, instaurando um diálogo que resultará em uma interlocução de pares que nada deve em relação ao legítimo meio científico: se primeiramente Nise lê Jung, este também aprende com observações dela. Nas mandalas produzidas no Engenho de Dentro, Jung encontra uma possível validação empírica para o conceito de inconsciente coletivo.

A dedicação ao grupo de estudos constitui uma importante referência das intenções científicas da Dra. Nise. Eram encontros voltados a discutir obras dos mais variados assuntos: “antropologia, teologia, arqueologia, mitologia, contos de fada, folclore, sonhos, artes plásticas, teatro, literatura e principalmente psicologia junguiana” (Magaldi, 2018). Um tal apetite voraz e diversificado por leituras remetia não apenas à rica atmosfera intelectual da sua criação - com uma curiosidade intelectual que podemos classificar como “de berço” - como também por linhas colocadas por seu novo interlocutor, que a encoraja a incluir a mitologia em seus estudos. Afinal, imagens evocando mitos mostravam-se recorrentes nas produções de pacientes do hospital. Era preciso adequar o aporte teórico-metodológico em função do campo. Jung oferecia importantes ferramentas.

No interior do Grupo Carl G. Jung foram organizadas publicações na forma bastante *acadêmica* de uma Revista – intitulada *Quatérnio* –, e a ele podem ser remetidas as reflexões que darão origem às obras da pensadora. É digno de nota que no ano de 1969 Nise da Silveira providencia o registro em cartório do grupo de pesquisas (Magaldi, 2018). Como lidar com tais aspectos da trajetória de pensamento da médica alagoana, senão como demonstrações transparentes de uma intenção de produzir e disseminar conhecimento qualificado, com pesquisa, leitura, debate e controle de pares? Uma intenção em muitos aspectos acadêmica e científica, de formar e consolidar um campo, de forma autônoma e *livre* – uma palavra importante em se tratando de Nise:

Meu trabalho tem um caráter científico (...). Nunca pretendi ser um espelho. As pesquisas não dependem da minha presença para continuar. Tudo que está aí é uma batalha de heróis, que só vai ser assimilada daqui a mais de 50 ou 60 anos (Silveira apud Magaldi, 2018, p.7).

Outro elemento importante do olhar científico de Nise da Silveira se situa na validação de seu método. Atenta à pouca variação nos números de internações no Hospital Pedro II, ela constrói o problema científico das reinternações, que a leva a constatar como os tratamentos de choque apenas neutralizavam sintomas a curto prazo, sem efeitos duradouros sobre os distúrbios psíquicos. Algo que, em contraste, percebia acontecer por meio da livre dedicação a atividades expressivas na Casa das Palmeiras, lugar que instituiu como de mediação na reintegração de internos ao convívio social: “Nos seus trinta e seis anos de existência, a Casa das Palmeiras cumpriu seu objetivo: cortou o inexorável ciclo de reinternações de seus clientes, a maioria dos quais não retomou ao hospital psiquiátrico desde que a frequenta” (Silveira, 2001, p.22).

Nise levanta registros e apresenta números comprovando o sutil plano de eficácia da expressão artística - ou *emoção de lidar*, termo que aprendera com um de seus interlocutores clientes. No entanto, o ponto de vista da ciência médica dominante não favorecia observar para além dos efeitos imediatos das intervenções, embora os distúrbios voltassem a ocorrer. É como se, passada essa linha, o campo deixasse de ter existência significativa. E o que Nise testemunha em seu ateliê é justamente o potencial de cura presente na possibilidade de lidar, pela via da criatividade, com “sensações, emoções e pensamentos” (Silveira, 2001, p.21).

Tanto o coma insulínico quanto o eletrochoque provocam profunda regressão fisiológica e psicológica (...). Essa desmontagem da estrutura psíquica seria seguida, segundo seus adeptos, de uma reconstrução sadia. A perda da memória, em graus variados, em ambos os tratamentos de choque, poderá ser recuperada. E é precisamente nessa perda de memória (...) que residiria a eficácia desse tratamento, isto é, o esquecimento dos acontecimentos que provocaram a psicose. E se durante a reconstrução da estrutura psíquica voltar a recordação dos acontecimentos motivadores dos distúrbios psíquicos? (...) Valeria a pena esquecer os conteúdos nucleares das psicoses, ou antes, seria preferível trazê-los à tona, confrontá-los, tentar interpretá-los, metabolizando-os e mesmo transformando-os? (Silveira, 2001, p.12).

Para concluir essa parte, convém trazer a explicação mobilizada por Silveira a respeito dos limites das teorias vigentes, e do que percebe como a persistência de tratamentos que a rotina de observação no ateliê revelava inadequados e obsoletos. O que vem à tona é o caráter marcadamente ideológico da “ciência” em questão, que demonstra não atender a critérios mínimos de neutralidade de interesses. É a ciência a serviço da ideologia da exclusão e controle social:

Como entender a persistência dos mesmos tipos de tratamento? Por que repetir os mesmos erros tão graves? Algo espúrio haverá por trás da inércia diante de tais evidências. Não será difícil detectá-las: a indústria da loucura e uma lucrativa aplicação de capital. As poderosas multinacionais produtoras de psicofármacos bem o demonstram (Silveira, 2001, p.14).

UMA FORASTEIRA DE DENTRO

A ideia de que não existe ciência neutra, na medida em que sempre presume posicionamento da parte de quem a pratica, não está presente apenas nas palavras de Nise da Silveira sobre a persistência de métodos invalidados pela observação empírica, ou ainda em reflexões freireanas aludidas ao longo do texto. Ela conforma o centro de movimentos que ao longo das últimas décadas vêm crescendo em importância em grandes centros de pensamento, com poder de influência e ramificação através de diferentes contextos nacionais e campos

disciplinares, atingindo não apenas as humanidades como as chamadas ciências duras (Stengers, 2023).

Em outras palavras, a Academia, com “A” maiúsculo, que excluía de seus critérios de validação produções de pensamento como a que se encontrava em efervescência nas redes de interlocução em torno da figura de Nise da Silveira – uma “academia” com “a” minúsculo, a seu modo –, já não é mais a mesma. Ela se encontra em transformação, o que se deve não exatamente a pacíficos ganhos de consciência por parte de sua comunidade de pesquisadores, mas sobretudo dos intensos golpes que sua estrutura vem sofrendo em função de uma crítica epistemológica atenta à fragilidade de seus pilares e do projeto político que historicamente lhe dá origem.

O conhecimento pode e deve ser situado: quem o produz, como, com que propósitos, e em benefício de que segmentos sociais? Não por acaso, o olhar crítico sobre os condicionantes socioculturais da produção científica ganha corpo em meio à crítica feminista, em meio a qual podemos destacar nomes como os de Sandra Harding (1996) e Donna Haraway (2009), que percebem a neutralidade como nada além de um discurso utilizado para mascarar a subjetividade do pesquisador, necessariamente envolvido e interessado.

De maneira em certa medida antropofágica, porque atenta às especificidades da reflexão crítica que se origina no contexto histórico brasileiro, é possível aproximar a tais aportes perspectivas como de Paulo Freire e da própria Dra. Nise da Silveira, quando indaga a respeito do projeto político a que toda produção de conhecimento está submetida. É um projeto excludente ou inclusivo? Almeja igualdade de direitos, atua na mitigação de injustiças sociais, ou apenas reproduz as mesmas opressões de classe, gênero e raça que desde muito vêm beneficiando alguns às custas de muitos?

Algo a respeito dos modos como se opera a marginalização de cientistas mulheres é que ela em geral não envolve disputas muito evidentes, menos ainda escandalosas. Com frequência, exibe a forma de um abafamento silencioso e paulatino, que ocorre por meio de discretas conversas de corredor, mobiliza muito do que hoje cada vez mais se qualifica e combate como assédio, e chega à superfície na forma de estranhos esquecimentos e recusas de publicação.

Quem se aproxima ao campo da psicologia analítica mais cedo ou mais tarde, e pela via seja do contato com argumentos plausíveis ou com calúnias estapafúrdias, passa pelo mítico episódio da ruptura *Freud versus Jung*, a briga – para ressaltarmos as bases patriarcais do desencontro – que culmina na definitiva marginalização do último no campo da psicanálise. O rechaço persistente de ideias primorosamente fundamentadas como as de Nise da Silveira

nos convida a refletir sobre os meandros de sua exclusão, o contexto discursivo nada óbvio, e no qual é possível encontrar, como ela própria sugere, interesses de classe, sendo também perfeitamente factível presumir misoginia e xenofobia – a médica e cientista mulher nordestina no Rio de Janeiro, entre numerosos médicos e cientistas homens brancos e de elite.

Há uma vertente da crítica feminista que proporciona uma perspectiva pertinente para iluminar o caso focalizado. Trata-se da epistemologia feminista negra, cujas reflexões partem de um lugar desprovido de ingênuas expectativas de aceitação por parte da ciência dominante, expectativas estas que se manteriam latentes na experiência de pesquisadoras brancas. Uma importante enunciatriz deste conceito, Patricia Hill Collins, refere-se a esta desconfiança presente no olhar de pesquisadoras negras, e que conteria a potência de um profundo olhar crítico, por meio da expressão “forasteira de dentro” (*outsider within*): mulheres negras sempre tiveram de forma muito evidente para elas, a respeito do poder branco, que

não era o intelecto, o talento ou a humanidade de seus empregadores que justificava o seu *status* superior, mas o racismo. No entanto, por outro lado, essas mesmas mulheres negras sabiam que elas jamais pertenceriam a suas ‘famílias’ brancas. Apesar de seu envolvimento, permaneciam como *outsiders* (Collins, 2016, p.99-100).

Nos textos que Nise produz, em depoimentos em entrevistas e mesmo em testemunhos sobre seu – *difícil* – temperamento na vida cotidiana, é possível depreender indícios de uma pessoa que entende que não teve e não terá aceitação nos espaços de poder de seu meio de atuação, sejam eles referentes a cargos hospitalares de alto nível ou a posições de prestígio no meio acadêmico. Algo consonante com a perspectiva de Collins, segundo a qual

como os homens brancos de elite controlam as estruturas ocidentais de validação do conhecimento, os temas, paradigmas e epistemologias da pesquisa acadêmica tradicional são permeados por seus interesses (2019, p.454).

Indo além, relatos de e sobre Nise da Silveira evidenciam aspectos de uma mulher que parece intencionalmente responder à rejeição de pares à moda dos conhecidos mecanismos inconscientes do recalque, valendo-se ativamente da rejeição a tudo o que lhe remeta. Pessoas que estabeleceram contato com Nise da Silveira oferecendo-se como monitoras lembram como a psiquiatra se dirigia a quem se apresentasse ostentando qualquer tipo de diploma, cargo ou titulação. Ela exclamava um humilhante “ponha-se para fora daqui”, por vezes de fato expulsando quem se aproximava, seguido de “pois neste lugar precisamos de pessoas”, e não de *psicólogos, mestres, doutores*, etc. Uma rejeição inversa e simétrica ao coração do método revolucionário de sua psiquiatria: o acolhimento.

A repulsa da Dra. Nise a títulos certamente reflete caminhos de sua própria experiência com ditos doutores que não exerciam o cuidado de seus pacientes – ou clientes, como reforçava – e, muito pelo contrário, se valiam de seus diplomas e posições em nome do exercício de controle e poder. É bastante provável que parte do antiintelectualismo, aqui denunciado, entre supostos pares, se deva à inspiração no modo como, no final das contas, dra. Nise repugnava o que identificava como “acadêmico”. No entanto, é importante questionar esta apropriação a partir do momento em que ela mobiliza um arsenal de termos que fazem parte da linguagem do oponente.

Cindir razão e emoção em dois polos, hierarquizando um em detrimento do outro, é do feitio da ciência médica dominante, regida por um modelo de pensamento cartesiano que resulta, por exemplo, na negação do olhar sobre a vida psíquica de esquizofrênicos, porque detida unicamente sobre propriedades e funções biológicas. Por sua vez, faz parte da mesma lógica desprezar o racional como meio de positivar a emoção. Trata-se de uma posição que não corresponde definitivamente a ensinamentos junguianos e niseanos sobre aproximar e integrar opostos. Cabe evocar aqui as palavras de Audre Lorde: *a ferramenta do mestre jamais destruirá a casa do mestre* (1984). Retomemos a imagem do coração esculpido em madeira, com um livro dentro. Ciência, se se desprender do coração, serve para nada.

Ainda sobre o silenciamento de vozes femininas na produção de conhecimento científico em saúde mental, não deixemos de citar nesta discussão uma personagem com um papel certamente importante na rotina de Nise da Silveira e, no entanto, relegada a uma posição ainda mais marginal em trabalhos existentes a respeito. Trata-se de Dona Ivone Lara, a conhecida compositora de samba, que trabalhou como enfermeira e assistente social ao lado da médica psiquiatra. Mulher negra e situada na parte inferior de uma hierarquia que, corrente na área da saúde, distingue e privilegia a atuação médica em contraste com a de trabalhadores do cuidado, tais como os exatos casos da enfermagem e assistência social.

Poucos são os registros da atuação de Ivone Lara no Hospital Psiquiátrico do Engenho de Dentro. Sabe-se que levava música aos pacientes, fazendo uso do “samba, do jongo, do chorinho, no cuidado em saúde mental” (David, 2024, p. 111), havendo ainda relatos sobre sua atuação na intermediação de pessoas hospitalizadas com familiares. É possível imaginar o quanto do seu acolhimento comporta a base empírica das elaborações niseanas a respeito do *afeto catalisador*, referente ao ponto de apoio representado seja por monitores, animais, plantas, ou, no caso, demais profissionais da equipe de atendimento, e que Nise percebe fazer toda a diferença na relação estabelecida pelos clientes com seus processos de expressão.

Experiência vivida como critério de produção de conhecimento; diálogo e conexão horizontal entre sujeitos de pesquisa; conhecimento aliado a transformação social; e a noção do cuidar, envolvendo a empatia como aspecto central da relação de conhecimento, formam os quatro pilares da epistemologia feminista negra segundo Patricia Hill Collins (2019). É possível encontrar todos eles no modo como Nise da Silveira elabora sua concepção de “academia”, e também imaginar o quanto essa interlocutora silenciosa, dentre outras, pode haver corroborado nos resultados dessa gigante experiência de conhecimento. O que nos resta é aprender com ela. Ler de tudo, saber ler para fora de enquadramentos dominantes, ler nas margens, nas entrelinhas, no canto dos olhos (Silveira, 2015, p.63). Ler Nise, e ler como Nise.

REFERÊNCIAS

COLLINS, P. H. **Aprendendo com a outsider within**: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016.

COLLINS, P. H. Epistemologia feminista negra. In: **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

DAVID, E. C. **Saúde mental e relações raciais**: desnorteamento, aquilombação e antimanicolonialidade. São Paulo: Perspectiva, 2024.

FREIRE, P. **À sombra desta mangueira**. São Paulo: Olho d’água, 1995.

GEERTZ, C. Estar aqui: de quem é a vida afinal? In: **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

GULLAR, F. **Nise da Silveira: uma psiquiatra rebelde**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2024.

HARAWAY, D. **Saberes localizados**: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, Campinas, SP, n. 5, p. 7–41, 2009.

HARDING, S. **Ciencia y Feminismo**. Ediciones Morata. 1996.

INGOLD, T. **Chega de etnografia!** A educação da atenção como propósito da antropologia. Educação, [S. l.], v. 39, n. 3, p. 404–411, 2016.

JUNG, C. G. **Memórias, sonhos, reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

LORDE, A. **Sister Outsider**: essays and speeches by Audre Lorde. Berkeley: Freedom, 1984.

MAGALDI, F. **A unidade das coisas**: Nise da Silveira e a genealogia de uma psiquiatria rebelde no Rio de Janeiro, Brasil. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Antropologia Social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, 2018.

MAGALDI, F. **Das memórias de Nise da Silveira no Hospital Psiquiátrico do Engenho de Dentro**. MANA 25(3): 635-665, 2019.

MELLO, W. Biblioteca (texto adaptado). In: **Nise: a revolução pelo afeto**. Catálogo de exposição. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil, 2021. Disponível em: <https://ccbb.com.br/wp-content/uploads/2023/03/nise.pdf>

SANTOS, L. G. P. **Entrevista a Nise da Silveira**. Psicol. cienc. prof. 14 (1-3), 1994. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/mGv5pMQxf8QtrQyqHRbGTsh/>

SILVEIRA, N. **Jung: vida e obra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

SILVEIRA, N. **O Mundo das Imagens**. São Paulo: Editora Ática, 2001.

SILVEIRA, N. **Imagens do Inconsciente**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

SILVEIRA, N. **Nise: a revolução pelo afeto**. Catálogo de exposição. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil, 2021. Disponível em: <https://ccbb.com.br/wp-content/uploads/2023/03/nise.pdf>

STENGERS, I. **Uma outra ciência é possível: manifesto por uma desaceleração das ciências**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023.

VON FRANZ, M. L.; HILLMAN, J. **A tipologia de Jung**. São Paulo: Cultrix, 2016.

YIN, R. K. **Pesquisa qualitativa do início ao fim**. Porto Alegre: Penso, 2016.

Rachel Paterman

Doutora em Antropologia Cultural (UFRJ) e atua junto ao CEJAA como analista e arteterapeuta. Possui interesse em interseções entre ciência, arte e cultura na área da saúde, e desenvolve atualmente pesquisa de pós-doutorado sobre saúde mental no meio acadêmico (Fiocruz/RJ), tema sobre o qual reflete também por meio de sua produção artística como quadrinista, autora da personagem Desorientanda.

MACUNAÍMA, UMA VIAGEM PELO IMAGINÁRIO BRASILEIRO: DOS EUROPEUS, DOS POVOS INDÍGENAS, DA DIÁSPORA DE POVOS AFRICANOS

Cristina Siaines

RESUMO

O objetivo deste artigo é – assim como a apresentação realizada no 1º Congresso CEJAA 2025 – mais que ilustrar, trazer a quase materialização da ideia do Movimento Antropofágico Brasileiro, realizada na obra que é um dos ícones do movimento, *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*, de Mário de Andrade, e em seu personagem-título. Precisávamos marcar como lidamos e como queremos lidar com os aspectos que nos chegam de origens diferentes da nossa. Podemos apenas ser espectadores e seguidores passivos do que nos devora, mas podemos também devorar, digerir, eliminando o que não nos serve e retendo o que nos tem valor. A ideia é fazermos a transposição dessa forma de lidar para a abordagem do trabalho de Carl Gustav Jung, autorizando-nos a devorá-lo, dando a ele nosso corpo, nossas feições, permitindo que surja um novo resultado, trazido de uma convivência íntima em que todos estão presentes em confronto, em colaboração, em troca. Somos um país magnético, que atrai e ao qual chegam diversas culturas, tendências e informações. A leitura de *Macunaíma* e de alguns outros textos a ele relacionados e também relacionados à teoria junguiana foi o caminho mostrado para juntarmos a ponta da nossa cultura com a de outras. A antropofagia não se encabula, não se intimida. Tudo pode devorar e tudo pode ser devorado. O que surge é um ser multifacetado, rico, independente, ousado, atrevido, curioso, que não se cala, que se mostra, que busca, que enfrenta, que foge, que afirma, que nega, que duvida, que pergunta. Isto é o que desejamos fazer com os conhecimentos que nos chegam.

Palavras-chave: Congresso CEJAA. Antropofagia. Devorando Jung. Imaginário brasileiro. Brasilidade.

ABSTRACT

The objective of this article—as with the presentation delivered at the 1st CEJAA Congress in 2025—is not merely to illustrate, but to nearly materialize the concept of the Brazilian Anthropophagic Movement, as embodied in one of its most iconic works, *Macunaíma, the Hero with No Character*, by Mário de Andrade, and in its title character. It is imperative to

define how we engage with elements that originate outside our own cultural framework. We may remain passive spectators, consumed by external forces, or we may choose to devour, digest, discard what does not serve us, and retain what holds value. This approach is applied to the work of Carl Gustav Jung—devouring it, assimilating it into our own body and features—so that a new outcome may emerge from this intimate cohabitation, characterized by confrontation, collaboration, and exchange. We are a magnetic country, a cultural attractor that draws in diverse traditions, trends, and bodies of knowledge. The reading of *Macunaíma* and selected related texts—both in connection with it and with Jungian theory—provided a path to connect the threads of our culture with those of others. Anthropophagy is neither shy nor intimidated. It can devour everything, and everything can be devoured. What emerges is a multifaceted being—rich, free (?), independent, bold, daring, curious—who refuses to be silenced, who reveals themselves, who searches, confronts, escapes, asserts, and lies. This is what we aim to do with the knowledge that reaches us.

Keywords: CEJAA Congress. Anthropophagy. Devouring Jung. Brazilian Imaginary. Brazilian Identity.

INTRODUÇÃO

O presente texto, *Macunaíma, uma viagem pelo imaginário brasileiro: dos europeus, dos povos indígenas, da diáspora de povos africanos*, tem a intenção de trazer um pouco de como o personagem-título de *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*, de Mário de Andrade, vive sua vida. E de trazer mais para perto de nós o seu modo de ser e viver.

Ele nasce em sua tribo, tem lá suas características individuais, vive com sua gente e sai pelas terras de seu país (e de outros), que vai descobrindo, desbravando, incorporando, devorando e eventualmente vomitando.

É nesses caminhos e atos que queremos mostrar aqui como Mário de Andrade, com seu personagem, se apodera de alguns traços culturais, como rejeita outros, e acaba criando o que Newton Rocha chamou de "purê brasileiro":

O resultado (de *Macunaíma*, o livro) é um purê brasileiro, como se Andrade tivesse jogado em um liquidificador de criação poética as lendas e mitologia indígenas, a espiritualidade e cultura afro-brasileira, o desenvolvimento urbano esquizofrênico de São Paulo e Rio, que já eram modelos de urbanização descontrolada na época, a espiritualidade católica, a herança portuguesa, a mineiridade e a vida dos sertões, a miscigenação e hedonismo presente na nossa mistura de raças, os aforismos, os ditados populares, a volúpia, sensualidade, a sacanagem e tudo o mais que compunha o cenário brasileiro da colonização até os anos vinte. (ROCHA, 2015)

O livro é repleto de peripécias, a cada momento mais inusitadas, e é por meio delas que vamos perceber o tipo de atitude que Macunaíma tem diante do que lhe aparece à frente, diante daquilo a que se dedica, que procura, que obtém. E é sobretudo essa atitude, essa postura diante do que vê e absorve que queremos destacar como o espírito que esperamos incorporar diante do que se nos apresenta, venha de onde vier, seja o que for; que possamos não nos intimidar, não supervalorizar. É assim que entendemos, no caso específico do nosso Congresso, o devorar Carl Gustav Jung. Não é nosso objetivo neste artigo nos determos em conceitos específicos trabalhados na obra do grande estudioso suíço, mas sim nos colocarmos diante deles com o espírito que Macunaíma se colocou diante do que viveu.

Com essa ideia na cabeça, veremos inicialmente um pouco do que o próprio Mário de Andrade diz de sua obra, por meio do segundo prefácio que escreveu. Embora o autor tenha escolhido não publicar os prefácios que rascunhou, esses textos foram divulgados postumamente e hoje constam como anexos das edições Lafonte e Nova Fronteira do próprio livro.

Nas partes subsequentes, vamos nos dedicar a observar alguns episódios marcantes do livro, sempre nessa ótica do devorar, e comentar a forma antropofágica com que Mário de Andrade lida na abordagem de muitos dos nossos traços culturais, sem deixar de destacar que esta é uma das possibilidades de leitura da obra.

Antes de encerrar esta introdução quero agradecer ao CEJAA - Centro de Estudos Junguianos - Analistas Associados, especialmente a Andrea Alencar, o convite para participar do 1º Congresso do CEJAA, 2025, "Devorando Carl Gustav Jung: uma leitura antropofágica da teoria Analítica". Agradeço e tento corresponder à expectativa.

SEGUNDO PREFÁCIO

Mário de Andrade escreveu dois prefácios para *Macunaíma*, mas desistiu de publicá-los pois não queria dar a chave para desvendar sua obra. Preferiu deixá-la aberta às diversas leituras que viriam, e vieram. Proença (1974, p.6), afirma que Andrade, “Nesses prefácios explicava as intenções de que se impregnava o livro, porém, ao publicá-lo, preferiu que o adivinhassem, suprimindo-os.” Embora contrariando o desejo do autor, vou remeter-me ao *Segundo prefácio* para “desvendar” a ideia da Antropofagia, que conduziu nosso congresso em relação à obra de Carl Gustav Jung.

A seguir, uma transcrição da íntegra. Minha ideia primeira era deixar aqui apenas os trechos que comentarei durante a relação que será destacada entre o movimento antropofágico

registrado em *Macunaíma* e a proposta deste 1º Congresso do CEJAA, "Devorando Carl Gustav Jung: uma leitura antropofágica da teoria Analítica". Trazer o texto integralmente tem o objetivo de mostrar como o autor via seu próprio texto e como o teria apresentado. Por isso, preferi não cortar. E em seguida destacarei apenas os textos que mais nos interessam aqui. Passemos à leitura integral deste texto curto, denso, datado e atemporal, nacional e universal, e lindo!

Segundo Prefácio

Este livro de pura brincadeira escrito na primeira redação em seis dias ininterruptos de rede, cigarros e cigarras na chakra de Pio Lourenço perto do ninho da luz que é Araraquara, afinal resolvi dar sem mais preocupação. Já estava me enquizilando... Jamais não tive tanto como diante dele a impossibilidade de ajuizar dos valores possíveis numa obra minha.

Não sei ter humildades falsas não e se publico um livro é porque acredito no valor dele. O que reconheço é que muitas vezes publico uma coisa ruim em si, por outros valores que podem resultar dela. É o caso por exemplo do poder de ensaios de língua brasileira, tão díspares entre si, tão péssimos alguns. Não me amolo que sejam péssimos e mesmo que minha obra toda tenha a transitoriedade precária da minha vida. O que me interessa mesmo é dar pra mim o destino que as minhas possibilidades me davam. E que tenho sido útil: as preocupações, as tentativas, as amizades e até as repulsas (dinâmicas?) que tenho despertado provam bem. Principalmente disso vem o orgulho tamanho que possuo e me impede completamente qualquer manifestação de vaidade. Eu não me contentei em desejar a felicidade, me fiz feliz.

Ora este livro que não passou dum jeito pensativo e gozado de descansar umas férias, relumeante de pesquisas e intenções, muitas das quais só se tornavam conscientes no nascer da escrita, me parece que vale um bocado como sintoma de cultura nacional.

Me parece que os melhores elementos numa cultura nacional aparecem nele. Possui psicologia própria e maneira de expressão própria. Possui uma filosofia aplicada entre otimismo ao excesso e pessimismo ao excesso dum país bem onde o praxeano considera a Providência como sendo brasileira e o homem da terra pita o conceito da pachorra mais que fumo. Possui aceitação sem timidez nem vangloria da entidade nacional e a concebe tão permanente e unida que o país aparece desgeografado no clima na flora na fauna no homem, na lenda, na tradição histórica até quanto isso possa divertir ou concluir um dado sem repugnar pelo absurdo. Falar em "pagos" e "querências" em relação às terras do Uraricoera é bom. Além disso possui colaboração estrangeira e aproveitamento dos outros, complacente, sem temor, e sobretudo sem o exclusivismo de todo ser bem nascido pras ideias comunistas. O próprio herói do livro que tirei do alemão de Koch-Grünberg, nem se pode falar que é do Brasil. É tão ou mais venezuelano como da gente e desconhece a estupidez dos limites pra parar na "terra dos ingleses" como ele chama a Guiana Inglesa. Essa circunstância do herói do livro não ser absolutamente brasileiro me agrada como o quê. Me alarga o peito bem, coisa que antigamente os homens expressavam pelo "me enche os olhos de lágrimas".

Agora: não quero que imaginem que pretendi fazer deste livro uma expressão de cultura nacional brasileira. Deus me livre. É agora, depois dele feito, que me parece descobrir nele um sintoma de cultura nossa. Lenda, história, tradição, psicologia, ciência, objetividade nacional, cooperação acomodada de elementos estrangeiros passam aí. Por isso que malicio nele o fenômeno complexo que o torna sintomático.

Quanto às intenções que bordaram o esquerdo, tive intenções por demais. Só não quero é que tomem *Macunaíma* e outros personagens como símbolos. É certo que não tive intenção de sintetizar o brasileiro em *Macunaíma* nem o

estrangeiro no gigante Piaimã. Apesar de todas as referências figuradas que a gente possa perceber entre Macunaíma e o homem brasileiro, Venceslau Pietro Pietra e o homem estrangeiro, tem duas omissões voluntárias que tiram por completo o conceito simbólico dos dois: a simbologia é episódica, aparece por intermitência quando calha pra tirar efeito cômico e não tem antítese. Venceslau Pietro Pietra e Macunaíma nem são antagônicos, nem se completam e muito menos a luta entre os dois tem qualquer valor sociológico. Se Macunaíma consegue retomar a muiraquitã é porque eu carecia de fazer ele no Norte. E é impossível de se ver na morte do gigante qualquer aparência de simbologia. As próprias alusões, sem continuidade ao elemento estrangeiro que o gigante faz nascer, concorrem pra minha observação do sintoma cultural do livro: é uma complacência gozada, uma acomodação aceita tão conscientemente que a própria mulher dele é uma caipora e a filha vira estrela. Me repugnaria bem que se enxergasse em Macunaíma a intenção minha dele ser o herói nacional. É o herói desta brincadeira, isso sim, e os valores nacionais que o animam são apenas o jeito dele possuir o “Sein” de Keyserling a significação imprescindível a meu ver, que desperta empatia. Uma significação não precisa de ser total pra ser profunda. E é por meio de “Sein” (ver o prefácio do tradutor em *Le Monde qui Nait*) que a arte pode ser aceita dentro da vida. Ele é que fez da arte e da vida um sistema de vasos comunicantes, equilibrando o líquido que agora não turtuveio em chamar de lágrima.

Outro problema do livro que careço explicar é da imoralidade. Palavra que seria falso concluir pela imoralidade e pela porcariada mesmo que está aqui dentro, que me comprazo com isso. Quando muito admito que conclua que me comprazo... com o brasileiro. Uma coisa fácil de constatar é a constância da porcária e da imoralidade nas lendas de primitivos em geral e nos livros religiosos. Não só aceitei mas acentuei isso. Não vou me desculpar falando que as flores do mal dão horror do mal não. Até que despertam muito a curiosidade... Minha intenção aí foi verificar uma constância brasileira que não sou o primeiro a verificar, debicá-la numa caça da(?çaçada) complacente que a satiriza sem tomar um pitium moralizante. Macunaíma afinal afrouxou e num esforço... de herói, se acaba ver peixe, pela... boca. Mas me repugnava servir de mendoim pra piaçotes e velhotes. Empreguei todos os calmantes possíveis: a perífrase, as palavras indígenas, o cômico, e um estilo poético inspirado diretamente dos livros religiosos. Creio que assim pude restabelecer a paz entre os homens de boa vontade.

E resta a circunstância da falta de caráter do herói. Falta de caráter no duplo sentido de indivíduo sem caráter moral e sem característico. Está certo. Sem esse pessimismo eu não seria amigo sincero dos meus patrícios. E a sátira dura do livro. Heroísmo de roubo é fácil de ter. Porém o galho mais alto dum pau gigante que eu saiba não é lugar propício pra gente dormir sossegado.

Como se vê não é o preconceito contra a moral nem vergonha de parecer moralista na roda inda decadente que me leva a certas complacências.

Nas épocas de transição social como a de agora é duro o compromisso com o que tem de vir e quase ninguém não sabe. Eu não sei. Não desejo a volta do passado e por isso já não posso tirar dele uma fábula normativa. Por outro lado o jeito de Jeremias (profeta bíblico) me parece ineficiente. O presente é uma neblina vasta. Hesitar é sinal de fraqueza, eu sei. Mas comigo não se trata de hesitação. Se trata duma verdadeira impossibilidade, a pior de todas, a de nem saber o nome das incógnitas. Dirão que a culpa é minha, que não arregimentei o espírito na cultura legítima. Está certo. Mas isso dizem os pesados de Maritain, dizem os que espigaram de Spengler, os que pensam por Wells ou por Lenine e viva Einstein!

Mas resta pros decididos como eu que a neblina da época está matando o consolo maternal dos museus. Entre a certeza decidida que eletrocuta e a fê franca que se recusa a julgar, nasci pra esta. Ou o tempo nasceu por mim... Pode ser que os outros sejam mais nobres. Mais calmos certamente que não. Mas não tenho medo de ser mais trágico.

27-III-1928 (ANDRADE, 2018)

DAR SEM MAIS PREOCUPAÇÃO

Este livro de pura brincadeira escrito na primeira redação em seis dias ininterruptos de rede, cigarros e cigarras na chakra de Pio Lourenço perto do ninho da luz que é Araraquara, afinal resolvi dar sem mais preocupação. Já estava me enquizilando. Jamais não tive tanto como diante dele a impossibilidade de ajuizar dos valores possíveis duma obra minha. (ANDRADE, 2018)

Escrever uma obra de pura brincadeira já traz a ideia principal que queremos para o estudo da teoria junguiana. Quem está puramente brincando não está simplesmente qualquer realidade que se lhe imponha. Escolhe com prazer.

A decisão de dar este livro sem mais preocupação demanda um permitir-se tamanho que só pode acontecer se houver a impossibilidade de se ajuizar. Mário de Andrade se permite doar sua brincadeira não ajuizada; me parece que nesta “impossibilidade de ajuizar” podemos entender algo que não apenas não é julgado, mas que também é desajuizado.

Ele, Mário de Andrade, pode não ter se ajuizado, mas hoje nós vemos o seu tamanho, a sua importância em nossa cultura, tantas produções relacionadas com a proposta da Antropofagia, outras à música, outras à língua.

Este é o objetivo de trazer *Macunaíma* para os primeiros momentos do Congresso, trazer esta pura brincadeira, esta sem-vergonhice de se apoderar do que se quiser, essa intimidade de quem está no mundo sem mais preocupação. Essa disposição para meter a mão em cumbuca, mexer no que está na cumbuca, sair com os dedos lambuzados e feliz de conhecer e interferir e provar e gozar.

ORGULHO E VAIDADE

Não sei ter humildades falsas não e se publico um livro é porque acredito no valor dele. O que reconheço é que muitas vezes publico uma coisa ruim em si, por outros valores que podem resultar dela. É o caso por exemplo do poder de ensaios de língua brasileira, tão díspares entre si, tão péssimos alguns. Não me amolo que sejam péssimos e mesmo que minha obra toda tenha a transitoriedade precária da minha vida. O que me interessa mesmo é dar pra mim o destino que as minhas possibilidades me davam. E que tenho sido útil: as preocupações, as tentativas, as amizades e até as repulsas (dinâmicas?) que tenho despertado provam bem. Principalmente disso vem o orgulho tamanho que possuo e me impede completamente qualquer manifestação de vaidade. Eu não me contentei em desejar a felicidade, me fiz feliz. (ANDRADE, 2018)

Quem fala aqui sabe o valor do que faz, do livro que escreveu, do que colocou ali dentro. Se alguma coisa é ruim, ainda assim outros valores podem estar presentes e provocar reações. É como ele vê seus textos sobre língua brasileira, que é como se refere à nossa língua,

ao invés de língua portuguesa. Interessa a ele fazer o que é possível a ele. E aqui ele valoriza seu grande orgulho, que o impede de manifestar vaidade.

FÉRIAS E PESQUISA

Adiante, vemos a menção às pesquisas e às intenções.

Ora este livro que não passou dum jeito pensativo e gozado de descansar umas férias, relumeante de pesquisas e intenções, muitas das quais só se tornavam conscientes no nascer da escrita, me parece que vale um bocado como sintoma de cultura nacional. (ANDRADE, 2018)

Grande pesquisador dos componentes da nossa cultura, Mário registra essas pesquisas e intenções num momento de descanso, que lhe permite que os conteúdos lhe venham à consciência à medida que escreve. Para a criação de *Macunaíma*, muito da pesquisa se realizou em “Viagens pelo Amazonas até o Peru, pelo Madeira até a Bolívia por Marajó até dizer chega – 1927”, título do primeiro capítulo de *O turista aprendiz*, também da autoria de Mário de Andrade. Quem lê o prefácio de *Macunaíma* após a leitura do livro tem a sensação de que poderia identificar algumas dessas situações em que essas pesquisas e intenções lhe vêm à cabeça e que ele as coloca no texto, provavelmente em função da grande espontaneidade da escrita que transparece ao leitor. Sobre as intenções, retornaremos adiante.

TRECHOS DE MACUNAÍMA

Como estamos seguindo a ordem do conteúdo do prefácio, neste item traremos alguns trechos de *Macunaíma*, para exemplificação da postura antropofágica a que o CEJAA está se propondo na abordagem das ideias da Psicologia Analítica proposta por Carl Gustav Jung. Adiante, retomaremos o prefácio.

Me parece que os melhores elementos duma cultura nacional aparecem nele. Possui psicologia própria e maneira de expressão própria. Possui uma filosofia aplicada entre otimismo ao excesso e pessimismo ao excesso dum país bem onde o praxeano considera a Providência como sendo brasileira e o homem da terra pita o conceito da pachorra mais que fumo. Possui aceitação sem timidez nem vangloria da entidade nacional e a concebe tão permanente e unida que o país aparece desgeograficado no clima na flora na fauna no homem, na lenda, na tradição histórica até quanto isso possa divertir ou concluir um dado sem repugnar pelo absurdo. Falar em “pagos” e “querências” em relação às terras do Uraricoera é bom. Além disso possui colaboração estrangeira e aproveitamento dos outros, complacente, sem temor, e sobretudo sem o exclusivismo de todo ser bem nascido pras ideias comunistas. O próprio herói do livro que tirei do

alemão de Koch-Grünberg, nem se pode falar que é do Brasil. É tão ou mais venezuelano como da gente e desconhece a estupidez dos limites pra parar na “terra dos ingleses” como ele chama a Guiana Inglesa. Essa circunstância do herói do livro não ser absolutamente brasileiro me agrada como o quê. Me alarga o peito bem, coisa que antigamente os homens expressavam pelo “me enche os olhos de lágrimas”. (ANDRADE, 2018)

a. Psicologia própria

O livro tem psicologia própria. Tudo é tão surpreendente, tudo tão inesperado que traz a todo o tempo à cabeça do leitor a liberdade de acessar e tornar pública uma torrente de conhecimentos, pensamentos, ocorrências que muitas vezes não seriam expostas tão repentina e claramente. Muitas vezes, lendo os prefácios, não sei se o autor se refere a Macunaíma-livro ou ao Macunaíma-personagem, tão próximos eles estão. Assim, posso pensar que o personagem tem psicologia própria, e que o livro tem psicologia própria. Macunaíma faz e diz o que quer, vai onde quer, defende suas ideias e crenças, absorve o que lhe convém quando convém. O livro não segue padrões, embora muito do que aparece nele também apareça em outras propostas da época.

Esta maneira do livro e do personagem é a que incorpora a proposta antropofágica e nos guia em nossa leitura de Jung e de outros autores. Reconhecemos a importância, obviamente, mas, com culturas tão diferentes, precisamos identificar e acolher o que também nos diz respeito culturalmente, as relações, equivalências e paralelos possíveis de serem estabelecidos. Sem fazer reverências, sem um olhar de colonizado, e, mais que isso, com um olhar de quem tem uma cultura própria, rica e diversificada, composta de várias culturas, dos povos indígenas que já viviam por aqui, de povos africanos que aqui chegaram escravizados, perdidos e que conseguiram se reestruturar, e, muito fortemente, a do próprio colonizador e de tantos outros com quem estamos sempre em contato.

b. O dia do Cruzeiro

Passamos agora a apresentar trechos do livro que deixam muito clara a ideia de que temos um modo de ser e é com ele que queremos ver e viver.

Há um momento em que Macunaíma sai de sua terra e vai para as terras do igarapé Tietê, que é como Andrade se refere a São Paulo. É aí que se vê mais frequentemente a representação do encontro das culturas: aquelas que Macunaíma já traz em si e as que ele encontra na cidade. Neste momento, então, ele sai para andar pela cidade, cansado, participa de um ato em homenagem à constelação conhecida por nós como Cruzeiro do Sul, que, para Macunaíma, é o Pai do Mutum.

Nesse momento um mulato da maior mulataria trepou numa estátua e principiou um discurso entusiasmado explicando pra Macunaíma o que era o dia do Cruzeiro. No céu escampado da noite não tinha uma nuvem nem Capei. A gente enxergava os conhecidos, os pais-das-árvores os pais-das-aves os pais-das-caças e os parentes manos pais mães tias cunhadas cunhãs cunhatãs, todas essas estrelas piscapiscando bem felizes nessa terra sem mal, adonde havia muita saúde e pouca saúva, o firmamento lá. Macunaíma escutava muito agradecido, concordando com a fala comprida que o discursador fazia pra ele. Só depois do homem apontar muito e descrever muito é que Macunaíma pôs reparo que o tal de Cruzeiro era mas eram aquelas quatro estrelas que ele sabia muito bem serem o Pai do Mutum morando no campo do céu. Teve raiva da mentira do mulato e berrou:

– Não é não!

– ...Meus senhores, que o outro discursava, aquelas quatro estrelas rutilantes como lágrimas ardentes, no dizer do sublime poeta, são o sacrossanto e tradicional Cruzeiro que...

(ANDRADE, 1978, p. 114)

Macunaíma fica indignado e berra diversas vezes "Não é não!" E se estabelece um diálogo inflamado entre ele e o "mulato da maior mulataria".

Macunaíma acaba de contar a história do Pai do Mutum, e ao final se emociona. E a manifestação em prol do Cruzeiro do Sul, símbolo presente na bandeira brasileira estava ali configurado com outra identidade. O Cruzeiro do Sul, foi devorado e voltou transmudado em Pai do Mutum. Existem outros mitos indígenas a respeito do Cruzeiro do Sul ou Pai do Mutum.

O povo se retirou comovido, feliz no coração cheio de explicações e cheio das estrelas vivas. Ninguém não se amolava mais nem com dia do Cruzeiro nem com as máquinas repuxos misturadas com a máquina luz elétrica. Foram pra casa botar pelego por debaixo do lençol porque por terem brincado com fogo aquela noite, na certa que iam mijar na cama. Foram todos dormir. E a escuridão se fez. (idem, 1976, p. 117.)

c. Macumba

Outro momento muito rico é o capítulo *Macumba*, em que o herói vai ao terreiro da Tia Ciata, no Rio de Janeiro, com o desejo de que Exu dê uma surra no gigante Venceslau Pietro Pietra, que está de posse da pedra muiraquitã, que Macunaíma ganhara de sua amada Ci a antes de ela morrer. Neste capítulo encontramos uma descrição rica e detalhada do ritual de que Macunaíma participou. Vemos toda a sequência do ato.

Nessa época, como ainda hoje, os rituais afros eram bastante malvistas pela sociedade, mas muito frequentados. Muitas pessoas que se diziam católicas ou de outras religiões bem aceitas socialmente eram também macumbeiras, mas dissimulavam sua crença em sua vida social. É curioso observar as listas que Mário de Andrade faz dos frequentadores da macumba em trechos diversos do capítulo, o que é assinalado pelas diversas referências.

Era junho e o tempo estava inteiramente frio. A macumba se rezava lá no Mangue no zungu da tia Ciata, feiticeira como não tinha outra, mãe-de-santo famanada e cantadeira ao violão. Às vinte horas Macunaíma chegou na biboca levando debaixo do braço o garrafão de pinga obrigatório. Já tinha muita gente lá, gente direita, gente pobre, advogados garçons pedreiros meias-colheres deputados gatunos, todas essas gentes e a função ia principiando. (ANDRADE, 1978, p. 73 e 74)

Vai, um rapaz filho de Oxum, falavam, filho de Nossa Senhora da Conceição cuja macumba era em dezembro, distribuiu uma vela acesa pra cada um dos marinheiros marcineiros jornalistas ricaços gamelas fêmeas empregados-públicos, muitos empregados-públicos! todas essas gentes e apagou o bico de gás alumando a saleta. (ANDRADE, 1978, p. 74)

E então seguiam advogados taifeiros curandeiros poetas o herói gatunos portugueses senadores, todas essas gentes dançando e cantando a resposta da reza. (ANDRADE, 1978, p. 74)

Tia Ciata sentou na tripeça num canto e toda aquela gente suando, médicos padeiros engenheiros rãbulas polícias criadas focas assassinos Macunaíma, todos vieram botar as velas no chão rodeando a tripeça. (ANDRADE, 1978, p. 76)

Segue o ritual, e Macunaíma consegue que Exu dê uma surra bastante violenta no gigante Venceslau Pietro Pietra. E fica registrado o sincretismo religioso carioca, em todas as classes sociais, ainda revestido da hipocrisia da negação da fé nos rituais afro. E no último parágrafo do capítulo, Mário de Andrade faz uma brincadeira incluindo em sua ficção-alegoria muitos nomes do movimento modernista.

E pra acabar todos fizeram a festa juntos comendo bom presunto e dançando um samba de arramba em que todas essas gentes se alegraram com muitas pândegas liberdosas. Então tudo acabou se fazendo a vida real. E os macumbeiros, Macunaíma, Jaime Ovalle, Dodô, Manu Bandeira, Blaise Cendrars, Ascenso Ferreira, Raul Bopp, Antônio Bento, todos esses macumbeiros saíram na madrugada. (ANDRADE, 1978, p. 82)

A macumba, palavra fortemente pejorativa dos ritos afro-brasileiros, está presente entre todo tipo de gente da terra. O capítulo é uma intimação à aceitação de nossos traços, e, além disso, de reconhecimento desses traços até como armas contra algum gigante comedor de gente.

d. O batismo na religião Caraimonhaga

Interessante também outros traços de sincretismo religioso. O batizado na religião Caraimonhaga, que acontece enquanto Macunaíma está esperando a cura do gigante depois da surra que levou de Exu.

Macunaíma estava muito contrariado com aquele chove-não-molha e passava o dia na rede mastigando beiju membeca entre codórios longos de restilo. Nesse tempo veio pedir pousada na pensão o índio Antônio, santo famoso com a companheira dele, Mãe de Deus. Foi visitar Macunaíma, fez discurso e batizou o herói diante do deus que havia de vir e tinha forma nem bem de peixe nem bem de anta. Foi assim que Macunaíma entrou pra religião Caraimonhaga que estava fazendo furor no sertão da Bahia. (ANDRADE, 1978, p.111)

Aqui, um novo marco de nossa cultura é incorporado ao herói sem nenhum caráter de uma forma totalmente desprezível, casual e não intencional. Não é um devorar, mas um aceitar.

e. Aceitação sem timidez nem vangloria da entidade nacional

Possui aceitação sem timidez nem vangloria da entidade nacional e a concebe tão permanente e unida que o país aparece desgeografado no clima na flora na fauna no homem, na lenda, na tradição histórica até quanto isso possa divertir ou concluir um dado sem repugnar pelo absurdo. (ANDRADE, 2018)

Mário não prega a intenção de ser melhor ou pior como entidade nacional. Aceita sem timidez nem vangloria. E, para isso, desfigura a geografia em seus elementos formadores nos levando de um lado a outro na mesma frase do livro. Macunaíma é ubíquo de uma forma quase absurda. Outros traços a destacar como registros de brasilidade estão na linguagem utilizada por Andrade, tanto nas falas dos personagens como nas narrações, assim como nas lendas e superstições. A linguagem é bem próxima da falada, tanto na voz dos personagens como na do narrador, que, na última frase do livro, descobrimos ser um homem que ouviu de um papagaio toda a narrativa.

"Macunaíma aproveitava a espera se aperfeiçoando nas duas línguas da terra, o brasileiro falado, e o português escrito." (ANDRADE, 1978, p.111). Aqui o narrador apresenta um ponto de vista em que distingue as modalidades falada e escrita usadas no Brasil. O português falado teria sido devorado pelo brasileiro, mas a língua escrita teria se mantido fiel à do colonizador. O capítulo Carta pras Icamíabas é um exemplo de um português formalíssimo, utilizado pelo herói para pedir dinheiro às Icamíabas, das quais ele se tornou imperador ao subjugar sexualmente Ci, sua grande paixão, com quem depois manteve uma relação inflamada e violenta. A carta recorre a esta formalidade em busca de um linguajar polido e bem-visto, porque elitista. Altamente hipócrita sob a questão do caráter do herói, a carta aponta para o quanto este estilo empolado se afasta do leitor menos letrado e o quanto oculta os verdadeiros objetivos ao qual muitas vezes se destina.

Outro aspecto importante e antropofágico da Carta pras Icamíabas é que Macunaíma narra para suas súditas as maravilhas da cidade de São Paulo, assim como os cronistas narraram para Lisboa as maravilhas da nova terra descoberta.

INTENÇÕES

Quanto às intenções que bordaram o esquerdo, tive intenções por demais. Só não quero é que tomem Macunaíma e outros personagens como símbolos. É certo que não tive intenção de sintetizar o brasileiro em Macunaíma nem o estrangeiro no gigante Piaimã. Apesar de todas as referências figuradas que a gente possa perceber entre Macunaíma e o homem brasileiro, Venceslau Pietro Pietra e o homem estrangeiro, tem duas omissões voluntárias que tiram por completo o conceito simbólico dos dois: a simbologia é episódica, aparece por intermitência quando calha pra tirar efeito cômico e não tem antítese. Venceslau Pietro Pietra e Macunaíma nem são antagônicos, nem se completam e muito menos a luta entre os dois tem qualquer valor sociológico. Se Macunaíma consegue retomar a muiquirã é porque eu carecia de fazer ele no Norte. E é impossível de se ver na morte do gigante qualquer aparência de simbologia. As próprias alusões, sem continuidade ao elemento estrangeiro que o gigante faz nascer, concorrem pra minha observação do sintoma cultural do livro: é uma complacência gozada, uma acomodação aceita tão conscientemente que a própria mulher dele é uma caipora e a filha vira estrela. (ANDRADE, 2018)

Aqui Mário expressa as intenções que não teve e que rejeitaria que fossem vistas em seu livro. É o que ele não gostaria que acontecesse. Mas, ao desistir de publicar o prefácio, ele mostra a ciência de que não tem controle de como seu livro será lido, devorado, adorado, execrado, destruído, criticado, amado, idolatrado. E isto é o que este Congresso está pretendendo: abrir mão do prefácio autoelucidativo e se lançar na discussão com aceitação sem timidez nem vangloria.

FALTA DE CARÁTER

E resta a circunstância da falta de caráter do herói. Falta de caráter no duplo sentido de indivíduo sem caráter moral e sem característico. Está certo. Sem esse pessimismo eu não seria amigo sincero dos meus patrícios. E a sátira dura do livro. Heroísmo de arroubo é fácil de ter. Porém o galho mais alto dum pau gigante que eu saiba não é lugar propício pra gente dormir sossegado. Como se vê não é o preconceito contra a moral nem vergonha de parecer moralista na roda inda decadente que me leva a certas complacências. (ANDRADE, 2018)

A falta de caráter de Macunaíma é percebida logo nas primeiras linhas do livro quando ele, aos seis anos, e ainda sem falar, quando é incitado a dizer alguma coisa, responde: Ai, que preguiça! A recusa intencional da comunicação talvez já se possa ver como ausência de caráter, assim como a aceitação da preguiça. Mas essa é apenas a primeira apresentação de

sua personalidade, se é que ele a tem. Mario de Andrade afirma que a falta de caráter é moral e de característica. Como disse o autor no início desse prefácio, ele próprio tem dificuldade muitas vezes de ajuizar uma obra sua. Por outro lado, é essa falta de caráter que permite a Macunaíma transitar em qualquer esfera, dizer o que acha que deve.

EU NÃO SEI

Nas épocas de transição social como a de agora é duro o compromisso com o que tem de vir e quase ninguém não sabe. Eu não sei. Não desejo a volta do passado e por isso já não posso tirar dele uma fábula normativa. Por outro lado o jeito de Jeremias (profeta bíblico) me parece ineficiente. O presente é uma neblina vasta. Hesitar é sinal de fraqueza, eu sei. Mas comigo não se trata de hesitação. Se trata duma verdadeira impossibilidade, a pior de todas, a de nem saber o nome das incógnitas. Dirão que a culpa é minha, que não arregimentei o espírito na cultura legítima. Está certo. Mas isso dizem os pesados de Maritain, dizem os que espigaram de Spengler, os que pensam por Wells ou por Lenine e viva Einstein!

Mas resta pros decididos como eu que a neblina da época está matando o consolo maternal dos museus. Entre a certeza decidida que eletrocuta e a fê franca que se recusa a julgar, nasci pra esta. Ou o tempo nasceu por mim... Pode ser que os outros sejam mais nobres. Mais calmos certamente que não. Mas não tenho medo de ser mais trágico. (ANDRADE, 2018)

Parece que tudo que vivemos hoje já era sentido há um século, e talvez continue por mais um tanto. Essa ode à incerteza é o que nos deixa ver, sentir, ouvir, perceber, pensar, questionar, criticar, falar com aceitação e sem vangloria.

O paulistano Mário de Andrade viajou às terras no norte, fez nascer o herói sem nenhum caráter, conduziu Macunaíma para São Paulo e depois o levou de volta para as terras do Uraricoera, onde o herói, antes de morrer e se tornar no céu a Ursa Maior, contou sua vida a um papagaio que a recontou a um homem que nos repassou tudo. Macunaíma e Mário de Andrade se devoraram um ao outro.

E só o papagaio no silêncio do Uraricoera preservava do esquecimento os casos e a fala desaparecida. Só o papagaio conservava no silêncio as frases e feitos do herói. Tudo ele contou pro homem e depois abriu asa rumo de Lisboa. E o homem sou eu, minha gente, e eu fiquei pra vos contar a história. Por isso que vim aqui. Me acorei em riba destas folhas, catei meus carrapatos, ponteei na violinha e em toque rasgado botei a boca no mundo cantando na fala impura as frases e os casos de Macunaíma, herói de nossa gente. Tem mais não. (ANDRADE, 1978, p. 222)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Recorremos ao movimento modernista como uma referência para lidarmos com o que nos chega de fora de forma idolatrada, como há muito tem chegado, desde os tempos da colônia, que nos sacramentou uma postura subserviente, humilhada, que olha de baixo para cima para tanta coisa imposta pelo autoritarismo, pela força. Queremos olhar para Carl Gustav Jung de igual para igual, sem deixar de reconhecer nele o grande pensador e influenciador que foi e continuará sendo. Mas o mundo gira, muda, e tudo precisa ser revisto, relido e atualizado.

Muito muito mais se poderia falar – e já se falou – de Antropofagia a partir de *Macunaíma*, o herói de nossa gente, mas acredito que este artigo tenha atendido o objetivo de esclarecer a ideia de o nosso Congresso ter se inspirado neste movimento, que nos permitiu uma intimidade, uma desinibição, que nos lembrou que estamos todos no mesmo barco, jangada, canoa ou caravela. Que devorar não é destruir, mas sim transmutar, dar cor local ao que é universal e dar universalidade ao que tem cor local.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Mário. **O turista aprendiz**, Barueri, SP: Itatiaia, 2023.

ANDRADE, Mário. **Macunaíma, o herói sem nenhum caráter**, 16 ed. São Paulo: Martins, 1978.

ANDRADE, Mário. Segundo prefácio, **Hiperliteratura**, cidade, 25 jul.2018. Disponível em <https://medium.com/@hiperliteratura/segundo-pref%C3%A1cio-e5f9da91c2f2>. Acesso em 11 set. 2024.

PROENÇA, Manuel Cavalcanti. **Roteiro de Macunaíma**, 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL 1974.

ROCHA, Newton, Resenha: Macunaíma, a "pura brincadeira" de Mário de Andrade! #nitroblog, **Nitrodungeon**, <https://newtonrocha.wordpress.com/2015/01/12/resenha-macunaíma-a-pura-brincadeira-de-mario-de-andrade-nitroblog/>. Acesso em 04 mar.2025.

Cristina Siaines

Analista associada do CEJAA, pós-graduada em Psicologia Analítica, doutora e mestra em Linguística, graduada em Comunicação Social e em Letras.

NISE DA SILVEIRA E SPINOZA UM ENCONTRO QUE TRANSCENDE O TEMPO

Elizabeth Timbó

RESUMO

Pensar, a partir do encontro de Nise da Silveira com Spinoza, numa pequena livraria do Nordeste, na cidade de Maceió, nos proporciona, até hoje, uma escuta poética, forte e incisiva, em *Cartas a Spinoza*. Nesta breve fala, trarei o filósofo Spinoza e sua importância para a Filosofia. A concepção sobre Deus e a natureza trazem um novo olhar filosófico para a discussão. A escrita de Nise da Silveira, evidenciada em suas cartas, traz uma percepção sobre aspectos públicos do filósofo e da psiquiatra, como também aspectos privados, que se entrelaçam em narrativas de aproximação entre os dois personagens. As cartas escritas por Nise nos oportuniza um deslocamento de tempo/espaço, pois mesmo não vivendo na mesma época, é notório, como a própria dra. Nise narra, o quanto, nas primeiras páginas, foi atingida por Spinoza. Uma conexão que permite uma relação entre duas pessoas que se unem e transcendem existências temporais. Dentro de uma perspectiva narrativa que a autora estabelece com Spinoza, será possível, mesmo com o abismo de mais de dois séculos, trazer a concretude da filosofia para seus espaços do cotidiano.

Palavras-chave: Nise da Silveira. Spinoza. Cartas. Tempo. Espaço.

ABSTRACT

Reflecting on the encounter between Nise da Silveira and Spinoza, imagined in a small bookstore in the northeastern city of Maceió, invites us into a poetic, powerful, and incisive listening experience in *Cartas a Spinoza*. This brief presentation brings to light the relevance of the philosopher Spinoza and his enduring impact on philosophical thought. His conceptions of God and nature offer a renewed philosophical perspective. Through her letters, Nise da Silveira reveals both public and private aspects of the philosopher and the psychiatrist, intertwining narratives that bridge their distant lives. Although they lived in different centuries, Nise's writings evoke a profound temporal and spatial displacement, as she describes feeling deeply touched by Spinoza from the very first pages. The intimate connection that unfolds between them transcends historical time and allows philosophy to

emerge in everyday life. Within the narrative dialogue that Nise constructs with Spinoza, the philosophical becomes concrete—even across the vast distance of more than two hundred years.

Keywords: Nise da Silveira. Spinoza. Letters. Time. Space.

INTRODUÇÃO

“O que é o tempo quando se está atordoado pelos pensamentos?”
Nise da Silveira

A proposta desafiadora de apresentar um tema tão emblemático no I Congresso do CEJAA 2025, com o título ainda mais visceral — *Devorando Carl Gustav Jung: Uma Leitura Antropofágica da Teoria Analítica* —, remete-me a vários outros pensamentos sobre meu trabalho, alinhado a dois personagens que dialogam, por meio de cartas, transcendendo o tempo e o espaço. Nise da Silveira, de forma poética, mas também muito cirúrgica, apresenta ao público, em *Cartas a Spinoza*, pensamentos, reflexões e questionamentos sobre a vida e a obra do filósofo.

Este pequeno ensaio não tem a pretensão de abordar profundamente os temas trazidos por Nise da Silveira, mas sim de lançar luz sobre seu olhar singular a respeito de uma amizade construída e alicerçada em sete cartas escritas para além do tempo. Spinoza não estava presente no tempo de Cronos para dialogar com Nise da Silveira, mas sim no tempo de Kairós — um tempo que não se mede pelo relógio, mas pela subjetividade, atribuindo importância à qualidade da experiência vivida em cada palavra de seus textos.

É inegável que seus diálogos com Spinoza são apresentados aos leitores com aspectos de sua filosofia e de sua vida cotidiana. Assim como Nise da Silveira, Spinoza teve uma vida simples e dedicada aos seus escritos. A vida pública em cidades pequenas não o tornou menos conhecido — muito pelo contrário. Spinoza fazia amigos por onde passava. Gostava de trazer a filosofia para sua rotina e de questionar as pessoas sobre temas como liberdade, Deus e imanência. Não podemos esquecer que os gatos são outro aspecto em comum entre esses dois autores. Os felinos povoavam suas vidas e interagem com maestria em seus afetos.

As cartas que dra. Nise escreve para Spinoza remetem um conhecimento profundo sobre sua filosofia. Em seus escritos pode-se observar uma trajetória de resiliência e busca por liberdade, associados a conceitos filosóficos spinozistas. A forma poética que são escritas

trazem aspectos da sua rotina, pouco conhecidos pelo público no geral. A filosofia de Spinoza traz o ato de reflexão sobre sua vida, sobre sua trajetória, sobre seu percurso integrativo: corpo, alma e intelecto. A ideia de a filosofia estar ligada a natureza das coisas, torna fascinante para a médica que sempre ousou mergulhar em diferentes desafios. Na carta II, Nise da Silveira traz claramente seu pensamento escrito em breves palavras significativas.

Você suportou, decerto deslumbrado, o fulgor da experiência súbita, mas a estrutura forte de sua personalidade manteve-se coesa. Mas a experiência direta era inefável. Como falar aos homens? Seria preciso recorrer à linguagem racional. Assim você o fez, desdobrando pensamentos, desvelando paixões e a escravidão que elas impõem, ateando fogo sagrado ao desejo de liberdade e de beatitude, perturbando mundo afora muitas cabeças. Inclusive, querido amigo, meu curto pensar, meu fraco intuir.

Nise

Suas palavras já demonstram ao leitor o quanto é significativo seu diálogo com Spinoza. Não existe só um diálogo filosófico, em busca de respostas. Existe uma narrativa de desvelar sua intimidade, trazendo mais beleza e generosa poesia a filosofia spinozista.

SPINOZA E SUA FILOSOFIA LIGADA A NATUREZA DAS COISAS

O filósofo Baruch Spinoza nasceu em Amsterdã, na Holanda, em 1632, e faleceu no ano de 1677, vítima de tuberculose. Descendente de judeus de origem portuguesa — os chamados marranos, que eram judeus portugueses e espanhóis convertidos ao cristianismo no final do século XV —, sua família se dedicava à atividade comercial e mantinha um contexto socioeconômico estável. Mesmo assim, ele não quis dar continuidade às atividades comerciais da família, sustentando-se por meios próprios, atuando como polidor de lentes de telescópios, profissão que lhe permitia manter-se financeiramente e, ao mesmo tempo, dedicar-se à investigação filosófica.

Quando jovem, já discutia com familiares, amigos e frequentadores da sinagoga suas concepções religiosas ligadas à ideia de Deus. Esses pensamentos lhe renderam o *cherém*, uma forma de excomunhão aplicada pela comunidade judaica, o que o afastou do convívio com seus pares. Após esse rompimento, decidiu mudar-se para a pequena cidade de Rijnsburg, onde passou a frequentar a Universidade de Leiden, a mais antiga universidade da Holanda, conhecida por sua tradição intelectual e liberdade de pensamento.

Levou uma vida modesta e dedicada aos seus estudos filosóficos. Chegou a ser convidado para atuar como professor na Universidade de Heidelberg, mas optou por seguir escrevendo sobre suas teorias e pensamentos. Spinoza valorizava profundamente sua

liberdade de expressão e pensamento, acreditando que, ao se inserir no ambiente acadêmico, correria o risco de sofrer censuras e retaliações que comprometeriam sua autonomia intelectual.

Suas principais obras são *Ética* e *Tratado Teológico-Político*. A *Ética*, concluída em 1675, foi uma obra que Spinoza optou por não publicar em vida, sendo lançada postumamente, enquanto o *Tratado Teológico-Político* foi publicado anonimamente em 1670. Nesses escritos, o pensamento spinozista toma forma com clareza. Sua filosofia da imanência percorre temas como Deus, os afetos, a liberdade e a servidão humana. O pensamento de Spinoza sobre Deus rompe com a teologia tradicional vigente até então — que o compreendia como criador e externo ao mundo — propondo, ao contrário, que Deus é a própria natureza.

Essa concepção inovadora, conhecida como Deus sive Natura (Deus ou Natureza), entende Deus como uma única substância imanente à própria natureza. Isso significa que não há separação entre Deus e o mundo natural; para Spinoza, tudo o que existe é expressão direta de Deus, e não existe nada além d'Ele. No pensamento spinozista, Deus é a única substância existente, e todos os demais seres são apenas modos de manifestação dessa substância divina.

A concepção spinozista de substância afirma que ela é, essencialmente, imanente. Sendo assim, não há como separar Deus e natureza — ambos são inerentes e coexistem de forma intrínseca. Deus se expressa por meio de seus infinitos atributos, ou seja, por características essenciais que constituem sua essência. Assim, não há sentido algum em pensar em um instante que antecede à criação do mundo, pois tudo o que existe sempre existiu. Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; ao contrário, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina de existir e operar de uma maneira definida (SPINOZA, 2008, p. 146).

NISE DA SILVEIRA E SEUS CAMINHOS DE LUTA E DESAFIOS

Nise da Silveira, mulher, nordestina, admiradora da alma humana, apaixonada por gatos, entre outros atributos que ajudam a defini-la, foi uma personalidade potente e de grande significado para a história da saúde mental no Brasil. Destacou-se desde o início de seus estudos na Faculdade de Medicina até a abordagem sensível no manejo com os internos do Hospital Psiquiátrico do Engenho de Dentro, no Rio de Janeiro, onde viria a trabalhar após ser reintegrada ao serviço público.

Sua história começa em Maceió, no início do século XX, em 1905. Filha de um professor de Matemática e de uma pianista, Nise da Silveira herdou da mãe a sensibilidade, o

gosto pela arte e o respeito pelos animais; e do pai, também professor e jornalista, o interesse pelos estudos, a inquietação política e o desejo por transformações sociais (Horta, 2009, p. 26). Nesse contexto, teve acesso à cultura e ao conhecimento, fundamentais para sua formação acadêmica.

Em 1920, concluiu os estudos no Colégio Santíssimo Sacramento e, em março de 1921, ingressou no curso de Medicina. Em dezembro de 1926, formou-se médica, tornando-se a primeira mulher alagoana a alcançar esse título, com uma tese intitulada *Ensaio da criminalidade da mulher no Brasil*. Em janeiro de 1927, retornou à sua cidade natal. No entanto, o destino não era permanecer por muito tempo no local onde passou a infância e parte da adolescência. Em 10 de fevereiro de 1927, seu pai faleceu, cinco dias antes de completar 47 anos. Pouco depois, Nise decidiu ir para o Rio de Janeiro.

No Rio de Janeiro começa uma nova história de superação e adaptação. “Sempre tive muita facilidade de me adaptar” (POMPEU E SILVA, 2013, p. 59). Sua rotina se estabeleceu com o apoio de seu primo e namorado, Mário Magalhães da Silveira. Morou inicialmente na Tijuca e, mais tarde, em Santa Teresa, até se estabelecer definitivamente nesse bairro.

Passou a atuar no serviço de Neurologia, orientada pelo professor Dr. Antônio Austregésilo, para adquirir experiência em seu currículo. Em 27 de abril de 1933, ingressou na antiga Assistência a Psicopatas e Profilaxia Mental. Após algum tempo, prestou concurso público, foi aprovada e assumiu como médica psiquiatra. Iniciou, assim, seu contato com a saúde mental e com aspectos de cuidado e respeito pelos pacientes.

Em março de 1936, devido à sua identificação política e simpatia pela teoria marxista, foi denunciada e presa no Complexo Presidiário Frei Caneca, no Rio de Janeiro. Permaneceu na prisão até junho de 1937, totalizando 455 dias. Nesse período, conheceu o escritor Graciliano Ramos. Nasceu uma amizade entre dois conterrâneos em um ambiente de clima inóspito. A experiência lhe rendeu memórias sobre as torturas presenciadas e sobre as ausências sem justificativa de amigos que fez nessa fase. Sua exoneração do serviço público ocorreu em abril de 1936, menos de um mês após sua prisão.

Passado esse período, Nise da Silveira não retornou imediatamente ao serviço público. Durante um longo tempo, por receio de ser presa novamente, viajou pelos estados da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Amazonas, tentando fugir das perseguições políticas. O tempo disponível foi aproveitado com intensas leituras filosóficas. Começou, assim, a estudar mais profundamente a obra de Baruch Spinoza. Em seus textos, demonstrava grande apreço por um tema recorrente: a liberdade. Em uma de suas falas, afirmou: “eu não pertenço a nenhuma sociedade, nem mesmo à Sociedade Junguiana” (MELO, 2014, p. 86).

Após esse longo período de viagens, leituras, ostracismo e reflexões, decidiu retornar ao Rio de Janeiro e reivindicar sua vaga no serviço público, da qual havia sido exonerada. Foi então reintegrada ao serviço e retomou suas atividades como médica psiquiatra no Centro Psiquiátrico Nacional Pedro II, localizado no bairro do Engenho de Dentro. Iniciou uma nova trajetória profissional e, em 1952, fundou a Terapia Ocupacional no local, criando uma seção com dezessete oficinas voltadas aos pacientes internos.

Com foco na abordagem das terapias ocupacionais, buscou mais conhecimento na área e chegou à literatura de Carl Gustav Jung (1875–1961), fundador da Psicologia Analítica. Seu interesse pelos livros e pela busca de novas abordagens com seus pacientes a levou, em 1954, a escrever diretamente para Jung. Com uma perspectiva integrativa dos ex-internos dos hospitais psiquiátricos, Nise da Silveira criou a Casa das Palmeiras. Inicialmente localizada na Tijuca e transferida, em 1981, para o bairro de Botafogo, a instituição tornou-se um espaço de convivência voltado ao acolhimento e reabilitação de ex-internos.

Em suas práticas criativas e sensíveis, Nise não apenas inovou na forma de olhar, abordar e se relacionar com os pacientes psiquiátricos, mas também na criação, organização e manutenção de novos tipos de espaços de convivência, a fim de assegurar a continuidade dos tratamentos. A Casa das Palmeiras é um bom exemplo: um local voltado para atender ex-internos, oferecendo suporte na transição entre o hospital psiquiátrico e o convívio social e emocional.

Já o Museu de Imagens do Inconsciente, fundado em 1952 na cidade do Rio de Janeiro, com o objetivo de ser um centro de estudo e pesquisa, ao longo dos anos se tornou um importante referencial para diversos segmentos: psiquiatras, antropólogos, psicólogos, terapeutas, assistentes sociais, artistas, críticos de arte, pesquisadores, docentes, entre outros — todos interessados na abordagem e no desenvolvimento das terapias ocupacionais e no manejo clínico com base na Psicologia Analítica.

A jovem Nise da Silveira, que iniciou sua trajetória na Faculdade de Medicina, apresenta-nos agora uma revolução significativa na psiquiatria brasileira. É inegável sua influência e contribuição para a pesquisa e o ensino das abordagens terapêuticas desenvolvidas ao longo de mais de 40 anos de trabalho dedicado aos pacientes. Seu legado não se restringe apenas à área da medicina psiquiátrica: há uma vasta contribuição em livros, documentários, filmes, artigos científicos e produções dos internos — herança deixada não apenas pela Dra. Nise, mas também por muitas outras pessoas que buscaram conhecer e estudar seu trabalho.

NISE DA SILVEIRA E SPINOZA, UM ENCONTRO ASSÍNCRONO

O primeiro encontro entre de Nise da Silveira e Spinoza aconteceu em uma livraria, antes de vir para o Rio de Janeiro, no Nordeste brasileiro. A relação de diálogos se consolidou com as *Cartas a Spinoza*, anos depois. O interesse por Filosofia se aprofundou durante seu período de ostracismo. O momento culminando com o desemprego e o medo de ser presa novamente, fez com que mudasse de lugar algumas vezes. O tempo que tinha livre se dedicou a leituras filosóficas, em especial Baruch Spinoza. O desejo de mergulhar em temas como liberdade e uma visão diferente sobre a existência de Deus, provavelmente a arrebataram para o profundo mar de ideias spinozistas, a tornando uma especialista na filosofia de Spinoza. Na carta III, explicita seu pensamento:

Comecei a estudar seus livros, não sistematizadamente, mas como diletante, diletante no sentido de gostar, de sentir fascínio por aquilo de que a pessoa se ocupa. Não levianamente, ao contrário, muito a sério e com muito prazer (diletto). [13] Nise (SILVEIRA, 2020, p. 50).

A oportunidade de ter a reedição do livro, realizada pela Sociedade Amigos do Museu de Imagens do Inconsciente é verdadeiramente uma preciosidade. O desígnio é percebido nos pequenos detalhes, desde a organização dos textos até a contribuição de toda editoração. Cabe aos leitores apreciarem a obra.

O livro está dividido em sete cartas escritas encaminhadas diretamente a Baruch Spinoza. Os diálogos são pertinentes a vários temas, desde observações sobre sua rotina, como seus escritos filosóficos. Nise da Silveira faz um percurso poético e ao mesmo tempo acadêmico, dando luz a detalhes singulares do filósofo. São abordados aspectos que demonstram seu conhecimento sobre a teoria spinozista e sua sensibilidade ao ver conexões singulares entre os dois. Farei uma breve análise de três cartas, como tentativa de aproximar o leitor as suas reflexões e pensamentos sobre Spinoza. Fica a proposta de visitar os escritos e analisar em perspectiva particular.

Na Carta I, Nise da Silveira já demonstra seu fascínio e conhecimento sobre as obras de Spinoza. Faz elogios aos textos filosóficos e referencias de outros autores que, assim como ela, se encantaram com a filosofia spinozista. No início desta carta já existe um relato claro sobre seu apreço:

E assim, através do tempo e dos lugares, você foi fascinando grandes, pequenos, pequeníssimos. E, correndo mundo, seu Livro maior — a *Ética* — chegou às minhas mãos, numa pequena cidade do nordeste do Brasil, chamada Maceió. Parece incrível. Eu estava vivendo um período de muito sofrimento e contradições. Logo às primeiras páginas, fui atingida. As dez mil coisas que me inquietavam dissiparam-se quase, enfraquecendo-se a importância que eu lhes atribuía. Outros valores impunham-se agora. Continuei sofrendo, mas de uma maneira diferente. E desde então, desejo intensamente aproximar-me de você, como discípula e amiga. Este é o motivo por que lhe escrevo essas cartas” (SILVEIRA, 2020, p. 26/27).

Neste pequeno trecho da Carta I observa-se o quanto os textos filosóficos de Spinoza trouxeram força e resiliência para Nise. Era um momento de grande apreensão e sem certezas sobre o futuro. Mas, a leitura de Spinoza pode trazer novas perspectivas, durante seu refúgio do mundo.

No decorrer de seus escritos, Nise da Silveira traz o livro *Ética*, considerada a obra de grande referência, para abordar um tema central de Spinoza, Deus:

A concepção que você tem de Deus, causa imanente e não transitiva de todas as coisas, confundiu muita gente. Insultos pessoais, deturpações grosseiras de suas concepções, rótulos de panteísta, de ateu. Ateu, você, para quem “*o amor devotado a Deus deve ocupar o espírito acima de tudo*” (V, XVI), amor completamente depurado, que nada pede em troca, sequer o amor do grande amado (V, XIX) (SILVEIRA, 2020, p. 28).

O pequeno trecho destacado revela sua preocupação e indignação com a forma que Spinoza foi tratado em vida, tanto pelas pessoas que frequentavam as sinagogas, como a sociedade no geral. O desconhecimento sobre a teoria da existência de Deus, fez com que o filósofo fosse excomungado do judaísmo e rechaçado por muitos outros. A discussão filosófica foca no Deus como substância única. Sendo assim, causa de si mesmo. A dra. Nise consegue estabelecer uma conexão entre o conceito de Deus como substância única e Self, termo muito usado por Jung, na Psicologia Analítica, trazendo a percepção de unidade e totalidade, nos dois autores.

Na Carta IV, Nise da Silveira dialoga com Spinoza sobre o bem e o mal. Mostra que o filósofo não conceitua a existência destas duas ideias. Mas, traz para os leitores memórias já vividas e, além de afirmar que o mal existe, em especial, já foi experimentado por ela em olhares humanos:

Escrevo-lhe cartas despretensiosas, de coração aberto, correndo o risco de incorrer em muitos erros. Para você o bem e o mal não têm existência. São meras imaginações que dependem daquilo que nos traz alegria ou tristeza, recompensas ou castigos. Minha experiência é outra. O bem é difícil de ser visto por nós, tal a volatilidade e as circunvoluções estranhas que traça para tocar-nos como uma asa levíssima. Nunca conseguimos saber de onde voa. Mas o mal, caro amigo, digo-lhe

que já vi o mal concretamente. Já o vi como dura matéria que houvesse passado por muitas destilações até ficar depurado de quaisquer outros elementos que o atenuassem. Foi no fundo dos olhos de alguns humanos que vi o mal faiscar (SILVEIRA, 2020, p. 67).

No trecho, podemos ver o quanto a dra. Nise abre seu coração e fala sobre momentos difíceis que foram vividos. Período que sua liberdade foi cerceada e seu exercício da medicina lhe foi negado.

Na Carta VII existe uma surpresa e ao mesmo tempo constatação sobre o conceito de eternidade para Spinoza. Temos agora a comprovação do limite humano, através do corpo, mas, como substância possui a eternidade:

Mas aconteceu que desta vez eu me assustei, tão absorvida estava na procura de compreender os sentimentos, suas engrenagens obscuras, suas claras belezas, quando você, de súbito, partiu para outras alturas. Tudo quanto antes havia sido dito quase parecia uma introdução preliminar. O alvo principal era, nada mais, nada menos, que a conquista da eternidade! (SILVEIRA, 2020, p. 89).

O humano, que se constitui nas palavras de Spinoza, passa a ser visto pela sua fragilidade e limites do corpo. O que pode ser considerado como infinito e eterno é a substância:

Uma vida conduzida segundo os princípios da Razão, baseada na firmeza, generosidade e concepção de ideias adequadas, já seria uma grande conquista. Você, porém, caminha para mais alto ainda. Impressiona-me que você não demarque fronteiras entre vida e morte. O que importa, na sua visão, será a amplitude da eternidade conquistada e com ela o gozo da beatitude Spinoza, você me faz lembrar o poema de Kabir, o persa: “Ó amigo! Busca-o durante tua vida, conhece enquanto vives, compreende enquanto vives: pois na vida está a libertação. Se teu cativo não se romper enquanto viveres, que esperança de libertação haverá na morte? Se obténs agora a união, estarás unido a Ele para sempre, Mergulha na verdade”. Você talvez dissesse: Mergulha desde já na Substância Infinita. Agora e sempre, Nise (SILVEIRA, 2020, p. 94/95).

No breve trecho destacado, o conceito de Individuação, que pode ser lido entre linhas, como uma metáfora. Apesar de não ter tido qualquer ciência sobre a Psicologia Analítica e suas teorias, Spinoza consegue fazer um aporte com a ideia de atingir a eternidade, buscando seus modos de interação com o caminho que leva cada um a seus processos de individuação.

A morte, destaco que não é o fim, somente o espaço entre o nascimento e a jornada desafiadora da vida humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante a escrita do texto, se pode constatar o quanto a mulher e médica Nise da Silveira foi e é importante como referencial de luta e resistência em toda a sua vida pessoal e profissional. Foram muitos os desafios e momentos de grandes conquistas, mas a dra. Nise permanece como um marco na luta antimanicomial no Brasil. Apesar de seu nome não ser muito citado dentro da sua própria área, que é a psiquiatria, temos um legado associado a sua pesquisa, registros de trabalhos com clientes no Hospital Psiquiátrico no Engenho de Dentro, no Museu de Imagens do Inconsciente e na Casa das Palmeiras. Toda a produção acadêmica e artística que continuam, a cada dia, sendo mais divulgadas é a confirmação de como seu trabalho conseguiu atingir e conquistar colegas de trabalho, pesquisadores e sociedade.

A questão levantada no início do texto sobre a filosofia de Spinoza e os diálogos estabelecidos pela dra. Nise da Silveira demonstram que sua trajetória foi de busca pelo conhecimento, dedicação aos estudos científicos e uma vida integrativa, em sua rotina abarcada pela teoria spinozista. Não se pode negar sua admiração por toda a teoria filosófica, mas também há uma relação estreita de relatos sobre seus espaços do cotidiano. Isso tudo trazido em sete cartas que se conectam com o filósofo distante bem mais que alguns séculos. A distância física não foi barreira para uma cumplicidade de ideias e de rotina demonstrada em suas narrativas. Na carta VI existe a constatação.

Trabalhando em hospital psiquiátrico, sempre procurei abrir aos doentes, que frequentavam nossos ateliês de pintura e modelagem, oportunidade para a livre expressão de seus processos imaginativos. Esses indivíduos habitam um mundo de imagens tão vivas, que se lhes afiguram absolutamente reais, situação que você previu em II, XVII, escólio, já citado no início desta carta. Muitas vezes me perguntaram se as imagens pintadas ou modeladas em nossos ateliês serviam como ponto de partida para insistirmos junto a seus autores, a fim de que as traduzissem em palavras. Nunca recorri a este método. Ao contrário, esforcei-me para estudar a linguagem do imaginário, seus arcaísmos, seus símbolos condensadores de intensos afetos, não raro contraditórios. Isso me parecia menos difícil que transpor tais formas de expressão para nosso falar cotidiano. Cada vez fui mais me convencendo de que as imagens poderiam permitir vislumbrar-nos ocultas vivências sofridas por aqueles seres que se haviam afastado da nossa realidade, que tornavam “o invisível visível”, ou quase. Começaríamos possivelmente a nos comunicar. Nise (SILVEIRA, 2020, p. 84-5).

Neste breve relato, a dra. Nise aponta o quanto a filosofia de Spinoza lhe proporcionou um maior diálogo com o seu trabalho e sua clínica. É inegável que a filosofia pode estabelecer um diálogo com a sua rotina de pesquisa e busca por melhores oportunidades para os clientes, por ela atendidos. A forma de abordagem em seus atendimentos se estreita com a filosofia spinozista, que busca conhecimento atrelado a romper com padrões estabelecidos e

cristalizados já existentes. O mergulho nas atividades artísticas traz uma nova forma libertadora de olhar para a saúde mental no Brasil.

É importante ressaltar que não se pode deixar no esquecimento sua resistência contra as estruturas de poder e domínio de todo o sistema de saúde mental no Brasil. Sistema esse que foi marcado por violências e abandonos dos que precisavam de atendimento. A dra. Nise chega com uma proposta revolucionária de libertação dos processos de contínuo descaso e sobre as doenças mentais no país. Sua rebeldia e a intensa vontade de experimentar a liberdade, em sua jornada de vida, trouxe para a sociedade aspectos muito positivos sobre a importância da saúde mental. Sua busca por liberdade a fez transcender o que entendemos de limites do corpo para alcançar a tão falada substância única, em Spinoza.

A arte de diferenciação do modo humano de Nise da Silveira teve significativas contribuições. Spinoza esteve participando do processo contribuindo com sua filosofia, rompendo com conceitos filosóficos que já estavam consolidados há séculos. Já o Carl Gustav Jung abriu possibilidades de novas técnicas e abordagens para o tratamento dos clientes atendidos pela dra. Nise da Silveira. Em sua jornada de vida teve a satisfação de ter parcerias significativas para o desenvolvimento de seu trabalho.

Em seus últimos anos de vida publica *Cartas a Spinoza* em 1995. Morre em 1999, no Rio de Janeiro, aos 94 anos. Seus últimos anos foram vividos em sua casa, com seus gatos. Os animais (cães e gatos) estiveram presentes em boa parte de sua vida. Assim, não poderia ser diferente a perpetuação do que defendia e acreditava, o afeto como modo de comunicação, compondo uma relação afetiva entre humanos e animais. Em especial o convívio com seu gato Carlinhos, que passou um período agressivo, mas a persistência de Nise o trouxe de volta:

Compreendi suas razões e o deixei que me arranhasse fortemente. Apenas procurava acariciá-lo de longe, dizer-lhe palavras carinhosas e até recitava para ele poemas de Baudelaire. Fui persistente durante meses nesse método. Após longo período começou a dar resultados. Atualmente, Carlinhos aninha-se no meu colo e se deixa acariciar (Silveira, 1998, p. 41).

REFERÊNCIAS

CARVALHO, Fábio Lins de Lessa. **Nise da Silveira e a administração pública: reflexões sobre a trajetória de uma heroína brasileira no serviço público**. 1. ed. Belo Horizonte: Fórum, 2023.

GULLAR, Ferreira. **Nise da Silveira: uma psiquiatra rebelde**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996.

JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos e reflexões**. Tradução: Dora Ferreira da Silva. 21. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

MAGALDI, Felipe. **Mania de liberdade: Nise da Silveira e a humanização da saúde mental no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2020.

MELO, W. Apaixonados pelo infinito: Nise da Silveira, contemporânea de Spinoza. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, São João del-Rei, v. 5, n. 2, ago./dez. 2010.

POMPEU E SILVA, José Otávio Motta (org.). **Nise da Silveira**. Rio de Janeiro: Fundação Miguel de Cervantes, 2013. (Coleção Memória do Saber).

SILVEIRA, Nise da. **Cartas a Spinoza**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Sociedade Amigos do Museu de Imagens do Inconsciente: Hólos, 2020.

SILVEIRA, Nise da. **Gatos, a emoção de lidar**. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial, 1998.

SILVEIRA, Nise da. **Jung: vida e obra**. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução: Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

Elizabeth Timbó

Analista Junguiana, associada ao Centro de Estudos Junguianos Analistas Associados (CEJAA) e à Clínica Analítica do Instituto do Imaginário. Possui graduação e licenciatura em Filosofia pela UFRJ. É especialista em Psicologia Analítica e Psicossomática pelo Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa (IJEP), e em Educação Especial e Inovação Tecnológica pela UFRRJ. Atua em clínica analítica e como professora concursada de Filosofia e de Sala de Recursos Multifuncional no Rio de Janeiro.

MEDIUNIDADE, IMAGINAÇÃO ATIVA E IMAGENS: DIÁLOGOS POSSÍVEIS COM E NA CLÍNICA JUNGUIANA

Dirciara Souza

RESUMO

Este artigo propõe uma reflexão sobre as intersecções entre mediunidade, incorporação e psicologia analítica, a partir de uma experiencição. Trata-se de recorte de um estudo mais amplo em desenvolvimento, que tem como foco investigar o potencial simbólico e terapêutico das experiências mediúnicas quando compreendidas à luz da teoria junguiana. A partir do relato da autora - médium de incorporação, analisanda e analista em formação, explora-se o papel das imagens e símbolos vivenciados durante os processos de incorporação e sua posterior elaboração por meio do desenho e da imaginação ativa. Tais imagens, revelam-se como expressões da alma e carregam uma força curativa que atravessa tanto o campo pessoal quanto o coletivo. Ao problematizar a escuta clínica das experiências espirituais, o texto sugere que a mediunidade, ao invés de ser reduzida a uma manifestação patológica, pode ser acolhida como via de expressão psíquica e diálogo com o inconsciente. A experiência de ter dois pais - um físico e um espiritual - é analisada como um símbolo complexo, especialmente fecundo para o trabalho clínico dos complexos paternos. Enquanto contribuições, busca-se ampliar os modos de escuta clínica na psicologia analítica, valorizando a pluralidade das expressões do Self em contextos culturais diversos, como os das religiões de matriz afro-ameríndio-brasileira.

Palavras-chave: imaginação ativa; incorporação; mediunidade; psicologia analítica; umbanda.

ABSTRACT

This article proposes a reflection on the intersections between mediumship, incorporation, and analytical psychology, based on a lived experience. It is an excerpt from a broader ongoing study that focuses on investigating the symbolic and therapeutic potential of mediumistic experiences when understood in the light of Jungian theory. Drawing from the author's personal account—as a medium of incorporation, analysand, and analyst-in-training—the paper explores the role of images and symbols experienced during incorporation processes

and their subsequent elaboration through drawing and active imagination. These images reveal themselves as expressions of the soul and carry a healing force that traverses both personal and collective realms. By problematizing the clinical listening of spiritual experiences, the text suggests that mediumship, rather than being reduced to a pathological manifestation, can be welcomed as a psychic expression and a form of dialogue with the unconscious. The experience of having two fathers—one physical and one spiritual—is analyzed as a complex symbol, particularly fertile for clinical work with father complexes. As a contribution, this article seeks to expand modes of clinical listening within analytical psychology, valuing the plurality of Self-expressions in diverse cultural contexts, such as those of Afro-Amerindian-Brazilian religious traditions.

Keywords: Active Imagination; Incorporation; Mediumship; Analytical Psychology; Umbanda.

INTRODUÇÃO

Este artigo faz parte de um projeto de pesquisa em desenvolvimento, inserido na linha ‘Complexos Culturais e o Adoecimento Psíquico: sujeito contemporâneo e as questões de gênero, raça, sociedade e religião’, do Curso de Formação de Analistas do Centro de Estudos Junguianos Analistas Associados - CEJAA. O objetivo geral é investigar, sob a perspectiva da psicologia analítica, como as experiências mediúnicas de incorporação presentes na religiosidade afro-ameríndio-brasileira - mais especificamente nos terreiros de umbanda - podem ser escutadas, acolhidas e ampliadas no setting junguiano em diálogo com a técnica de imaginação ativa e o mundo simbólico das imagens advindas dessas experiências. Mais especificamente, busco explorar o potencial dialógico entre as experiências imagéticas oriundas da incorporação mediúnica e a imaginação ativa e seus possíveis desdobramentos na clínica junguiana contemporânea.

O interesse pela temática nasce de minha experiência¹ como médium umbandista e analista junguiana em formação, atravessada por questões éticas, clínicas e epistemológicas

¹ Na educação, Machado e Albuquerque (2022), discutem o conceito na conexão com o entendimento de práxis, pois a experiência implica para os autores uma ação consciente, reflexiva e transformadora. É um agir [verbo] que contém sentido, ética e reflexão. Trata-se de um fazer que transforma tanto o mundo quanto o sujeito que age, conversando, assim, intimamente com o processo de individuação. Na psicologia, o termo original “experiencing” de Gendlin (1962), refere-se ao processo vivido e sentido corporalmente. Um fluxo imediato de significados pré-conceituais e pessoais, que forma a base do fenômeno psicológico e da personalidade humana.

que emergem na intersecção entre espiritualidade, mediunidade e psicoterapia, configurando um percurso que transita entre experiência pessoal e fundamentação teórica. É desses lugares que me proponho a desenvolver este estudo que não se pretende guiar pelo entendimento da experiência direta, própria do positivismo, do materialismo científico, pois não se trata do ‘ver para crer’, mas de caminhar pelo paradigma da clínica das imagens. Ou seja, pela ênfase junguiana do não verbal, ao não interpretativo e, sem nem por isso, ser menos científico.

A tarefa que se ‘incorpora’ neste estudo, vê na experienciação um caminho de pesquisa que conversa muito intimamente com o referencial teórico-metodológico da psicologia analítica, visto que a experienciação ultrapassa a mera vivência de fatos e eventos exteriores. Diferentemente de uma experiência objetiva, mensurável ou redutível à linguagem lógica, a experienciação envolve um mergulho subjetivo e simbólico que mobiliza corpo, alma e espírito. É uma forma de conhecer que não se dá apenas pela razão, mas pelo envolvimento afetivo, sensorial e imaginativo (GENDLIN, 1962; MACHADO; ALBUQUERQUE, 2022).

A experienciação é um conceito multifacetado que envolve a vivência direta, a consciência do presente, a integração de emoções e corpo, e a construção ativa de sentido em interação com o ambiente. Assim, comunica-se com a psicologia profunda de Jung e sua vocação simbólica e abertura à alteridade da alma, oferecendo ferramentas teóricas e clínicas potentes para acolher tais experiências mediúnicas-imagéticas sem reduzi-las a psicopatologias ou enquadrá-las no descrédito daquilo que não cabe no pensamento linear.

O contexto deste trabalho, diz respeito ao modo como o fenômeno da incorporação mediúnica é vivido na umbanda e, posteriormente, refletido na escuta clínica junguiana. Trata-se de uma experiência de travessia entre mundos — visível e invisível, consciente e inconsciente, individual e coletivo - que não pode ser reduzida a categorias diagnósticas ou interpretações unilaterais. Assim, na integração com a psicologia profunda e o tema deste estudo, a experienciação dialoga com o ‘numinoso/self’ junguiano — vivências que provocam transformação interna pela potência simbólica que emergem no corpo e na alma, com o processo de ‘imaginação ativa’, visto que o indivíduo se coloca em posição receptiva para experienciar os conteúdos do inconsciente e, com a incorporação ritual na umbanda como experienciação corporificada, um verdadeiro *felt sense*² coletivo e ancestral que atravessa limites da consciência.

² *Felt Sense*, como o desenvolvido por Gendlin, que assim a ele se refere: ‘O Senso Sentido’, que também chama de limite da consciência, o centro da personalidade. Ele surge entre a consciência comum da pessoa e o alcance profundo e universal da natureza humana, onde não somos mais nós mesmos. Está aberto ao que vem dessa dimensão universal, mas é sentido como um ‘eu real’. O Senso Sentido é sempre uma vivência única e nova. Sua chegada interna é sentida como um eu mais

Enquanto problema de pesquisa, penso que as imagens trazidas à consciência pela mediunidade de incorporação e pela técnica de imaginação ativa, embora sejam fenômenos bastante distintos, com raízes em contextos diferentes, podem se comunicar por essas experiências imagéticas e, pela interação com aspectos inconscientes da psique humana. Nesse (des)alinhavos, caminho com Jung na ousadia de que “[...] A vida sempre me afigurou uma planta que extrai sua vitalidade do rizoma; [...] O que vemos é floração – e ela desaparece. Mas o rizoma persiste” (JUNG, 1963, p. 20). No que diz respeito à justificativa e relevância, entendo que este estudo possa contribuir para o diálogo da psicologia analítica com as raízes do Brasil e os complexos culturais negados ao longo da nossa história. Sendo relevante o olhar para a prática analítica na cultura afro-ameríndia brasileira, nas profundas diferenças culturais, religiosas e sociais, com vistas a um melhor acolhimento. A uma escuta clínica mais aberta, sensível e uma compreensão mais ampliada do modo como esses paradoxos também se manifestam no modo como lidamos com experiências psíquicas e espirituais no *setting* analítico e, possa a vir a contribuir para a produção de conhecimento, um convite a repensar os limites da clínica junguiana.

Trata-se de uma proposta que se pretende dialógica e, portanto, interage com autores contemporâneos que, a partir de diferentes campos do conhecimento, vêm tensionando as fronteiras entre espiritualidade, mediunidade, cultura e saúde psíquica. Entre eles estão os psicólogos Wagner Vaz e Denise Gimenez Ramos, que articulam a psicologia analítica com as vivências religiosas do corpo e do sagrado; o médico psiquiatra Alexander Moreira de Almeida, com sua abordagem despatologizante da mediunidade; o sacerdote de umbanda e cientista da religião Alexandre Cumino, que aprofunda a compreensão simbólica da incorporação na umbanda; o historiador José Antônio Luiz Simas, com sua leitura da brasilidade como encruzilhada cosmológica; e o antropólogo Gilberto Velho, com o olhar para a vida social em sociedades complexas como um campo marcado pela coexistência e sobreposição de diferentes sistemas simbólicos.

A questão que inquieta e mobiliza o estudo é, como as imagens que emergem das experiências mediúnicas de incorporação e que são trazidas para a clínica junguiana, podem ser acolhidas, ampliadas no *setting* terapêutico no diálogo com o método de imaginação,

verdadeiro do que conhecidos sentimentos. Experiência corporal difusa, uma percepção sentida que antecede a compreensão consciente de uma situação ou problema. (GENDLIN, 1962). Penso que a possibilidade de diálogo com a epistemologia da psicologia profunda pode ser explorada em termos de experiência simbólica. Isto é, o símbolo junguiano pensado como algo que carrega um *felt sense* em potencial, uma densidade afetiva implícita.

dando espaço para que elas ‘façam’ e se manifestem sem com isso reduzi-las a um único discurso - científico, religioso ou psicológico?

A ideia de que o espaço da clínica junguiana carece de uma dinâmica que se entenda aberto para avanços e recuos, mudanças de rumo, idas e vindas por outros espaços, outros tempos, pontos de cruzo³ entre a alma coletiva e a alma individual, também suleia⁴ este trabalho. Jung não se deixou prender no seu tempo presente, o que lhe deu distância da luz que opacifica a visão para as possibilidades de travessias no tempo. Andou pelo passado e intui o futuro, fez-se suspenso no tempo. O pensamento junguiano, a partir de um olhar do inconsciente coletivo, constitui-se atemporal (JUNG, 1985). Cabe um mirar para a clínica, também como um espaço atemporal, sem perder de vista a escuta singular do indivíduo. Esse é o desafio do psicoterapeuta, auxiliar o indivíduo a se aproximar de sua interioridade e, conseqüentemente, da coletividade. Uma ampliação da nossa consciência, caminho do processo de individuação.

OUSADIA DE ATRAVESSAR O TERRITÓRIO SIMBÓLICO SEM GARANTIAS, MAS COM FIDELIDADE À ALMA

Confesso que, ao iniciar o percurso deste estudo, senti-me profundamente insegura quanto à legitimidade de trazer para o campo acadêmico reflexões sobre a mediunidade e a experiência da incorporação, sobretudo por partir de experiências pessoais. Perguntei-me se não seria impróprio, arriscado ou até mesmo confundido com delírio. Esse receio, contudo, começou a se transformar ao reencontrar um trecho de Carl Gustav Jung em seu *Liber Novus* (2021). Nele, o autor relata como, inicialmente, via as fantasias mitológicas como sinais de esquizofrenia - posição que ele próprio reviu ao mergulhar em sua própria autoexperimentação,

³ O cruzo é a rigor uma perspectiva que mira e pratica a transgressão e não a subversão, ele opera sem a pretensão de exterminar o outro com que se joga, mas de engoli-lo, atravessá-lo, adicioná-lo como acúmulo de força vital (RUFINO, 2019, p. 19).

⁴ Na epistemologia do Sul, Boaventura de Souza Campos (2010), ‘sulear’ não é um conceito formalmente definido, mas sim uma metáfora que se refere a uma direção ou orientação baseada em experiências e conhecimentos do Hemisfério Sul, em contraste com o ‘nortear’ que reflete a visão hegemônica do Norte global.

[...] o que agora considerou essencial não foi a presença de algum conteúdo determinado, mas a atitude do indivíduo para com ele e, em particular, se o indivíduo podia acomodar esse material em sua cosmovisão. Isto explica por que, sem seu posfácio ao *Liber Novus*, ele comentou que, para o observador superficial, a obra iria parecer uma loucura [grifo meu] e poderia ter-se tornado loucura se ele não tivesse conseguido conter e compreender as experiências (JUNG, 2021, p. 215).

Essa passagem acolheu minha angústia. Senti que não se tratava de patologizar a experiência, mas de sustentar uma atitude ética diante dela - uma escuta que não nega o invisível, mas o integra simbolicamente. A partir daí, permiti-me continuar este estudo como quem se autoriza a sonhar acordada, mediada pela escuta do corpo, da alma e do saber coletivo. Foi como se Jung estendesse a mão para quem ousa atravessar o território simbólico sem garantias, mas com fidelidade à alma.

Cabe dizer que, essa insegurança não nasceu apenas da vida acadêmica. Ela é anterior, ancestral, e ganhou forma em um gesto simples e revelador da minha infância. Lembro que minha mãe, nos orientava - a mim e aos meus irmãos, a dizer que éramos espíritas, caso alguém perguntasse sobre nossa religião. Hoje compreendo que esse conselho, que parecia apenas uma precaução, era uma forma de proteção contra o preconceito. Ser da umbanda - ou, pior ainda, “ser macumbeiro”, como se dizia - carregava um estigma. Era associado ao feitiço, ao mal, ao que é perigoso. O terreiro era visto com desconfiança, nossos corpos, com estranhamento. Havia um medo de que fôssemos alvos de zombarias, exclusões, etc - o que hoje nomearíamos como intolerância religiosa, mas que à época era apenas o silêncio de uma dor vivida e não dita.

Hoje, mesmo com os avanços na legislação brasileira⁵, a intolerância parece ainda correr em mão única. Isto é, atinge, quase exclusivamente, as religiões de matriz africana e ameríndia. Então é contra o tambor, o corpo em transe, o orixá, o caboclo, o preto-velho que se voltam os olhares de estranhamento? E vejam, eu sou uma mulher branca. Se até para mim houve a necessidade de ocultamento, imagino o que vive quem carrega a cor e os saberes afrocentrados no próprio corpo. Assim, falar de mediunidade, umbanda e psicologia não é apenas um exercício de escuta simbólica; é também um gesto político, ético e antirracista. No Brasil, há vários estudos (BOECHAT, 2014; ALENCAR, 2024) que discorrem sobre a identidade da alma brasileira e a necessidade de se pensar a psicologia analítica na conversa

⁵ BRASIL. Lei nº 14.532/2023, de 11 de janeiro de 2023: Dispõe sobre o crime de racismo a injúria racial, prever pena de suspensão de direito em caso de racismo praticado no contexto de atividade esportiva ou artística e prever pena para o racismo religioso e recreativo e para o praticado por funcionário público. [on line]. Brasília: D.O.U, 2023. Disponível em: <<https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=601&pagina=1&data=11/01/2023&totalArquivos=3>>. Acesso em: [17 de maio de 2025].

com suas raízes e a influência dos complexos culturais negados ao longo de nossa história, o que ressalta a relevância da incursão da prática analítica na cultura afro-ameríndia-brasileira.

A inserção nesse campo de investigação não é apenas intelectual, é existencial. Digo isso, pois nasci em uma casa que era um ‘terreiro de umbanda’⁶. A convivência com os mortos nunca foi algo estranho, pelo contrário, fazia parte da vida cotidiana da minha família. Meu pai era babalorixá e, em nosso lar, o caboclo que o acompanhava - seu guia espiritual - era uma espécie de segundo pai para mim e para meus irmãos. Vivíamos entre dois mundos, guiados por duas presenças - a de nosso pai biológico e a do caboclo Guaraná que orientava toda a família. Quando meu pai faleceu, perdi dois pais. Era por seu corpo que conversávamos com esse guia ancestral e, sua morte foi também a despedida de uma forma de presença mediada que sustentava nosso eixo espiritual e familiar. Contando isso, faço referência a emoção e sentimento de acolhida que, também, experimentei ao ler o relato de Luiz Antônio Simas em sua obra, *umbandas: uma história do Brasil* (2024), entre tantas coisas diz,

Para as diversas encantarias, a morte não é uma razão que impeça alguém de continuar dançando. A ontologia dos caboclos foi uma realidade que conheci sem maiores controvérsias, desde criança, no terreiro de macumba [...]. O fato é que desde menino, em suma, nunca achei exatamente extraordinário conversar com os mortos que, pelos corpos dos vivos, dançam, brincam, curam, rodopiam e bambeiam. Fogo, vento, água, folha, pedra, rio e flor também bailam, e desde então acho que aquilo que se conhece desde criança não se estranha (p.123-24)

A Umbanda, como prática espiritual enraizada em tradições cristã, espírita, afro-ameríndias-brasileira e populares, amplia o campo simbólico do arquétipo do pai, incorporando-o em figuras que não apenas orientam, mas também curam, educam e acompanham (SIMAS, 2024). Assim, a perda do pai biológico e, simultaneamente, do canal que dava corpo ao pai espiritual, constitui uma dupla ruptura psíquica que demanda elaboração simbólica cuidadosa, especialmente em contexto analítico.

A mediunidade não parecia ser escolha, era algo presente na minha vida. E, há mais de doze anos, sigo como médium de incorporação atuante, em ‘giras’ semanais, aprendendo com o corpo, com os cantos, com os toques dos atabaques, com os ventos e os silêncios que atravessam o ritual. A escuta sensível que fui desenvolvendo na minha formação como enfermeira, encontrou eco e desdobramento na vida acadêmica. A busca pela alma, pela alma humana, e para além do humano, foi o que me levou até a psicologia analítica. E foi ela que

⁶ SIMAS; RUFINO, 2018. A umbanda não é um sistema dogmático, mas um corpo vivo de experiências que se refazem em cada gira, em cada terreiro, em cada entidade que baixa e ensina. Essa pedagogia do movimento, do improviso e da sabedoria ancestral constitui uma epistemologia própria, profundamente anticolonial e resistente.

me ofereceu uma linguagem simbólica para reconhecer que minhas experiências com os mortos não eram desvios, mas caminhos possíveis de individuação⁷.

Como menciono no artigo ‘imaginação ativa como espaço sagrado do corpo’ (SOUZA, 2025), antes de conhecer a psicologia profunda, fazia uma leitura das minhas experiências pelo viés da fé religiosa, da mediunidade. Lembro de um dia, acender uma vela, sentar num toquinho que tenho em minha casa, acender um cachimbo e conversar com minha preta-velha⁸, digo minha pelo carinho e intimidade, pedindo auxílio para minhas inquietações: *“Preciso de ajuda. Te peço minha vovó, me ajuda. Me fala, me escuta. Volto para falar contigo. Que horas podemos combinar? E aquela voz inaudível responde: Oi minha filha, estou aqui, sempre”*.

Ela, essa entidade, me aconselha a buscar outros caminhos de diálogo com minha espiritualidade, com o sagrado. Foi desse conselho, de uma anciã, que busquei a terapia com uma terapeuta junguiana e, em seguida, iniciei meus estudos em psicologia analítica. Essa conversa com os mortos, como já referi anteriormente, sempre foi algo normal em minha vida, mas essa foi bem especial por se converter em abertura de novas possibilidades de relação com a alma, sendo essa – “a alma, a essência da psicoterapia [...], a matriz de toda ação, um todo onde tudo depende de tudo” (JUNG, 1985, p.90).

Nesse sentido, a trajetória de Carl Gustav Jung ressoou profundamente em mim. Ao registrar suas experiências com figuras autônomas do inconsciente, especialmente os mortos que lhe falavam no *Liber Novus*, Jung não os tratou como alucinações, mas como presenças vivas e simbólicas que demandavam escuta, diálogo e elaboração ética. “Os mortos vieram até mim e exigiram ser ouvidos”, escreveu ele (JUNG, 2021, p. 230). Sua atitude diante dessas manifestações, ainda que atravessada por medo e dúvida, foi de acolhimento e responsabilidade. Foi o gesto de quem compreende que há sabedoria nos subterrâneos da alma e que os mortos também fazem parte da vida psíquica. O que Jung viveu como ruptura com o racionalismo do seu tempo, eu reconheço como espelho da minha própria travessia.

⁷ JUNG, 2021. Individuação, tal como proposta por Jung, é o caminho psíquico pelo qual o sujeito torna-se quem ele é em sua totalidade, aproximando-se das imagens centrais do Si-mesmo/Self e integrando os conteúdos inconscientes à vida consciente.

⁸ CUMINO, 2016. Preto(a)s-Velho(a)s, são entidades espirituais da Umbanda que simbolizam sabedoria, humildade e acolhimento. Muitas vezes, são associadas a ex-escravos, possuem uma compreensão profunda sobre a vida e a espiritualidade. Apesar de sua representação visual tradicional, com figuras encurvadas e fumando cachimbo, o aspecto "velho" na umbanda não se refere necessariamente à idade, mas sim a uma sabedoria ancestral, a um mistério ancião.

Ou seja, sustentar uma escuta diante do invisível⁹, confiar na experiência simbólica e integrar, com cuidado, aquilo que o mundo moderno ainda insiste em expulsar da razão. Por isso, este artigo também é um ritual de memória e presença. Uma tentativa de somar à construção do conhecimento em psicologia analítica, reforçando a importância de uma escuta mais enraizada, mais plural e mais conectada às sabedorias do corpo e da ancestralidade.

Nas últimas décadas, tem se intensificado o interesse pelo diálogo entre ciência e espiritualidade, especialmente nos campos da saúde mental, da psicologia, da medicina integrativa e das ciências da religião (CULMINO, 2016; KOENIG, 2012; ALMEIDA, 2023). Estudos contemporâneos têm demonstrado que práticas espirituais, quando vividas de forma ética e não dogmática, podem favorecer o bem-estar psíquico, contribuir para o enfrentamento do sofrimento e ampliar o sentido da existência (ALMEIDA, 2007). Nesse contexto, temas como mediunidade, estados ampliados de consciência e experiências espirituais vêm sendo retomados por pesquisadores com maior abertura epistemológica. Carl Gustav Jung foi um dos pioneiros ao incluir tais experiências no escopo da psicologia, desde sua tese de doutorado que versou sobre ‘a psicologia e a patologia dos fenômenos ocultos’ (JUNG, 2023), em que analisa a mediunidade como fenômeno psíquico à luz de sua observação clínica de uma jovem médium, sua prima Hélène Preiswerk. Embora tenha interpretado essas manifestações como possíveis personificações de conteúdos inconscientes, Jung sempre evitou conclusões reducionistas. Em sua obra posterior, ele reafirma a complexidade do tema e convida à cautela diante de afirmações definitivas sobre a origem dos conteúdos psíquicos. Na sua obra ‘A dinâmica do inconsciente - a natureza da psique’ (2013), ele afirma que,

Os espíritos nem sempre são perigosos e nocivos, mas podem produzir também efeitos benéficos, quando traduzidos em ideias. Um exemplo bem conhecido desta transladação de um conteúdo do inconsciente coletivo na linguagem comum é o milagre de Pentecostes (§596).

Esse posicionamento evidencia a disposição de Jung para sustentar o mistério. Ele reconhece que aquilo que se manifesta pode ter efeitos simbólicos e transformadores, ainda que sua origem última permaneça incerta. Essa escuta respeitosa do invisível, que nem nega, nem afirma dogmaticamente, sustenta a travessia que proponho neste artigo, ao pensar a

⁹ JUNG, 1985. As coisas são muito menos como elas são do que como nós a vemos. Nesse sentido, “[...] não é indiferente saber que espécie de cosmovisão possuímos, porque não formamos apenas uma imagem do mundo; esta imagem modifica-nos também retroativamente. O conceito que formamos a respeito do mundo é a imagem daquilo que chamamos mundo. E é por esta imagem que orientamos a adaptação de nós mesmos à realidade” (§696-697).

mediunidade e a incorporação a partir de minha experiência e da escuta simbólica possível no campo da psicologia analítica.

A EXPERIÊNCIA MEDIÚNICA COMO VIA IMAGINAL E SIMBÓLICA DO PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO

A experiência mediúnica, em especial a incorporação, pode ser compreendida, à luz da psicologia analítica, como expressão simbólica de conteúdos profundos da psique. Mais do que um fenômeno patológico ou puramente cultural, a incorporação pode ser entendida como uma linguagem viva do inconsciente, que estabelece um diálogo com imagens arquetípicas do inconsciente coletivo. Mais uma vez, busco (des)alinhavos pelo capítulo 15 do *Liber Secundus*, em que Jung,

[...] apresenta uma crítica à psiquiatria contemporânea, destacando a incapacidade desta de distinguir entre experiência religiosa ou loucura divina e psicopatologia. Se o conteúdo de uma visão ou fantasia não tinham nenhum valor diagnóstico, ele achava que, mesmo assim, era essencial considerá-lo com cuidado (p. 215).

Moreira e Neto (2004), ao estudarem a mediunidade a partir de pioneiros da saúde mental, reafirmam entre suas conclusões que tanto Pierre Janet¹⁰ como Jung, reconheciam a possibilidade de origem inconsciente ou até paranormal, das manifestações mediúnicas, sem necessariamente patologizá-las,

a mediunidade não é necessariamente patológica, teria origem no inconsciente do médium, mas não foi excluída a possibilidade de uma origem paranormal, inclusive a real comunicação de um espírito desencarnado. Reforçam a necessidade de maiores estudos (p.137)

Na prática da incorporação, percebo que cada médium ao ritualizar constrói sua própria via de expressão ‘do’ e ‘com’ o sagrado. É na busca desse caminho, que precisa ser encontrado pelo próprio médium, que sinalizo a possibilidade dialógica com o exercício de se permitir ao ato imaginal - no sentido da imaginação ativa¹¹. Onde as imagens não são apenas

¹⁰ Psicólogo e psiquiatra, Janet é reconhecido como fundador das modernas visões sobre dissociação. JANET, P. L’Automatisme psychologique: essai de psychologie expérimentale sur les forme inférieures de l’activité humaine. Félix Alcan, Paris, 1889.

¹¹ A imaginação ativa é uma técnica desenvolvida por Jung, na qual o indivíduo estabelece um diálogo consciente com imagens do inconsciente. Segundo Jung (2021), trata-se de um método de interação com conteúdos psíquicos exclusivos, permitindo que arquétipos e complexos se expressem e sejam integrados ao processo de individuação.

vistas, mas vividas no corpo. Como médium, entendo que ao permitir a passagem da alteridade simbólica, também me torno sujeito de sua travessia.

Concordo com Cumino (2016), ao compreender a incorporação como um fenômeno multifacetado que envolve tanto elementos espirituais quanto aspectos do próprio médium, e rejeita a ideia de uma dissociação patológica. “Sou eu ou é o guia?”. Essa pergunta ressoa em mim, como em tantos outros médiuns (CUMINO, 2016; SANTOS, 2022). Para Cumino (2016), o médium é um ‘instrumento ativo e consciente’ que aprende a ceder passagem sem perder sua integridade. Sim, como médium, sei de minha presença e não me deixo confundir com as entidades, guias, personificações que a mim incorporam ou eu a elas. Existem duas presenças ali - ‘eu’ e o ‘guia de trabalho’.

O psicólogo e médium de incorporação Wagner de Menezes Vaz (2023), também contribui com essa compreensão, ao descrever incorporação como linguagem do corpo espiritualizado - uma manifestação simbólica de forças arquetípicas e ancestrais, que não anula a agência psíquica do médium.

Durante o desenvolvimento mediúnico e durante todo o processo de ser médium, tenho pensado que esse desafio se aproxima ao desafio da técnica de imaginação ativa, proposta por Jung- um sonhar acordado que exige entrega consciente. Dessa forma, embora sejam fenômenos bastante distintos, com raízes em contextos diferentes, em ambos os casos cabe uma predisposição do indivíduo no sentido de se permitir à experiência. Hediger (2024) ao falar de suas experiências de imaginação, diz que cada praticante dessa técnica precisa “encontrar e trilhar seu próprio caminho fascinante e, por vezes, difícil no diálogo com a alma”, pois ela se apresenta de diversas maneiras para cada um de nós (p.22). Sim, cada um tem um caminho que nem sempre é igual a cada exercício, tanto de imaginação como de incorporação.

Kast (2025), possibilita ampliar essa ideia ao afirmar que o “diálogo entre o ego e o inconsciente é a condição básica para o processo de individuação, para o processo psíquico, em cujo decorrer uma pessoa se torna aquilo que de fato é” (p.25). Na experiência mediúnica, tal como na imaginação ativa, o corpo participa do processo de individuação ao dar forma às imagens que emergem do inconsciente. A incorporação pode, assim, ser vivida como epifania simbólica. Isto é, um momento numinoso de encontro com o self. Pelas matas dos caboclos ou pelas encruzilhadas de exu, acompanho o pensamento de Rufino e Simas (2018) de que o corpo também é terreiro, um altar sagrado, o que ressoa na vivência mediúnica em que o corpo se torna ponte, tambor e templo. No vapor do café quente bebido pelo preto velho, ou pelo ar

que sai do balão que estoura pelas mãos de uma criança, numa gira de erê, o sagrado nos habita e vice-versa.

Para Jung, sagrado é o numinoso, uma força transformadora que reorganiza a vida interior. Jung (1987), ao refletir sobre a origem da palavra religião como *relegere*, propõe uma prática de atenção cuidadosa às experiências simbólicas do sagrado.

Ramos (2006), oferece importante contribuição ao afirmar que o religioso não deve ser reduzido à adesão doutrinária, mas compreendido como vivência simbólica do sagrado na alma cotidiana. A autora enfatiza que “[...]. A experiência simbólica do sagrado pode emergir como um impulso profundo da psique, que ultrapassa o ego e atualiza a dimensão do numinoso em imagens e gestos do corpo” (RAMOS, 2006, p. 78). A mediunidade, nesse contexto, é manifestação do inconsciente coletivo e da alma cultural brasileira. Sob esse viés, a psicologia profunda aproxima-se de epistemologias afro-brasileiras, acolhendo expressões do sagrado que emergem do corpo em movimento, da fala ritmada dos guias, da linguagem não verbal do transe, etc.

Velho (2001) nos lembra que o sujeito contemporâneo é atravessado por múltiplos sistemas simbólicos e que a experiência religiosa, em contextos como o brasileiro, é inseparável de sua expressão cultural e corporal. Assim, permite pensar a religiosidade afro-ameríndia-brasileira não como expressão isolada de fé, mas como parte constitutiva de um saber experiencial, imagético e corporal, que desafia os limites da racionalidade moderna. Simas (2024), reafirma esse entendimento ao dizer que “os corpos são encantados - eles veiculam imagens, ritmos, saberes” (p.11). Pela chave epistemológica das brasilidades de Simas (2024), ‘abre-se a gira’ para pensar a prática da incorporação como uma forma de imaginação ativa culturalmente encarnada, uma escuta do inconsciente realizada pelo corpo.

Ao desincorporar, recorro à imagem para elaborar o vivido. Os desenhos que surgem dessas experiências mediúnicas são levados à análise. Do lugar de analisanda e analista em formação, encontro no gesto de desenhar uma ponte entre os mundos. Com minha terapeuta, encontro acolhimento para ampliar a ‘demanda’, ‘as trevas’, ‘a capa de exu’, ‘o tridente de pombagira’, etc, por meio da imaginação e conteúdos trazidos pelos sonhos. Cabe dizer que a imagem em si já é curativa, ela transforma ao ser expressa. James Hillman (2010), ao discorrer sobre o valor da imagem na psicologia arquetípica, nos lembra que a “alma pensa em imagens” (p.27). Dessa forma, é a imagem que fala pela alma, e na clínica junguiana, ela é não apenas representação, mas caminho para o self/si-mesmo. Jung (2013) reconhecendo esse poder criador da imagem, nos diz que, “[...]. Os complexos podem possuir todos os

atributos de uma personalidade: são imagens psíquicas dotadas de valor afetivo e de autonomia” (§253).

Assim como em sua própria experiência com Filemon - figura interna que falava com voz de sabedoria própria, a incorporação quando pensada pela psicologia analítica, pode expressar complexos ou arquétipos personificados, vividos num corpo ritualizado. A incorporação, quando vivida com consciência e integração, pode ser compreendida como uma forma simbólica de alteridade interna - a manifestação de forças psíquicas que buscam expressão no campo da relação. Assim, não cabe apenas no fenômeno religioso e cultural, mas também no fenômeno psicológico, imagético e arquetípico. Em minha experiência como médium de incorporação, nestes doze anos e, também como médium desincorporada, percebo que algumas entidades constelam vozes coletivas, aspectos arquetípicos, ou conteúdos silenciados da ancestralidade. No enquadre simbólico da análise, essas experiências tornam-se matéria de escuta, elaboração e cura. A imagem, o símbolo e o corpo se entrelaçam como vias de individuação, conectando o mundo interno ao mistério do sagrado que nos habita. Não é o mistério o que encanta na fé e a movimentação?. Dela nada se sabe e tudo cabe nela.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reforço que este artigo apresenta reflexões preliminares e vivenciais que integram um percurso mais amplo de investigação em que serão explorados e trazidos para o corpo do trabalho imagens e símbolos vivenciados durante e após os trânsitos mediúnicos. Busco articular, a partir da psicologia analítica, a experienciação da mediunidade de incorporação com os conceitos de símbolo, imagem e elaboração psíquica. Também, incorporação e imaginação ativa como características distintas, mas relacionadas à abertura ao inconsciente e à capacidade de transformação psíquica. Entendo que o olhar junguiano permite transitar entre esses domínios, oferecendo uma escuta cuidadosa e uma abordagem que respeita tanto a experiência do sujeito quanto o simbolismo presente em sua vivência.

O relato, ainda que situado, oferece indícios da potência clínica da escuta das experiências espirituais como expressões legítimas da alma, e não como patologias a serem corrigidas, tratadas ou apagadas. Como limitação, reconheço que esta escrita não pretende dar conta da complexidade do fenômeno da mediunidade, nem tampouco abarcar todas as possibilidades de sua intersecção com a psicologia junguiana. Ao contrário, a ideia é assumir uma abertura investigativa, onde a experiência sensível e a escuta imagética ganham lugar de conhecimento. Ainda assim, destaco como contribuição a possibilidade de abrir caminhos

para a inclusão de outros saberes, como os oriundos das tradições de matriz afro-ameríndio-brasileira, das diversidades da alma brasileira, no campo da psicologia analítica. Penso, que em seus desdobramentos futuros, ainda possa seguir produzindo diálogo entre as imagens da alma e os saberes ancestrais, a clínica junguiana e os terreiros, o *Self* ... Como nos lembra Hillman (2010, p. 25), “a alma é plural”, e talvez só ao reconhecê-la como tal, possamos de fato escutá-la com profundidade.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Andrea. **Complexos culturais, polarização e adoecimento dos brasileiros**. Disponível em:< <https://www.cejaa.com/publica%C3%A7%C3%B5es-analistas>>. Acesso em: [03 mar. 2024].

ALMEIDA, Alexander Moreira de. Espiritualidade e saúde: uma nova fronteira da medicina. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 63–65, 2007.

ALMEIDA, Alexandre Moreira de. Religião/espiritualidade como determinante da saúde mental: avaliação e integração na prática clínica. **Rev. Te Vejo por inteiro**, São Paulo, v. 3, n. 13, p. 3-6, set., 2023.

ALMEIDA, Alexandre Moreira de. Espiritualidade e saúde: passado e futuro de uma relação controversa e desafiadora [editorial]. **Revista de Psiquiatria Clínica**, São Paulo, v. 34, supl. 1, p. 3-4, 2007. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rpc/a/Yjvd9mX4DsTPSnYwrQ7RVVK/>>. Acesso em: [08 de mar. 2024].

BOECHAT, Walter. **A alma brasileira: luzes e sombra**. Petrópolis: Vozes, 2014.

CUMINO, Alexandre. **Médium: incorporação não é possessão**. São Paulo: Madras, 2016.

GENDLIN, Eugene T. **Experiencing and the creation of meaning: a philosophical and psychological approach to the subjective**. Evanston: Northwestern University Press, 1962.

HEDIGER, Markus A. **O universo no peito: o encontro com a alma na imaginação ativa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024.

HILLMAN, James. **O Sonho e o Submundo**. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2010.

KAST, Verena. **A imaginação como espaço de liberdade: diálogo entre o ego e o inconsciente**. 1ed. São Paulo: Loyola, 1997.

KOENIH, Harold. G. **Medicina, Religião e Saúde: o encontro da ciência e da espiritualidade**. 1 ed. Porto Alegre: L&PM, 2012.

JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos e reflexões**. 11 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira S.A, 1963.

JUNG, Carl. Gustav. **A prática da psicoterapia**: contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência. Petrópolis: Vozes, 1985.

JUNG, Carl Gustav. **A psicologia e a religião**. Petrópolis: Vozes, 1987.

JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**: a dinâmica do inconsciente. 10 ed. (Obras Completas, v. 8/2). Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav. **O livro vermelho**. Liber Novus. Rio de Janeiro: Vozes, 2021.

JUNG, Carl Gustav. **Estudos psiquiátricos**. 18 ed. (Obras Completas, v.1). Petrópolis: Vozes, 2023.

MACHADO, Carmen Lucia Bezerra; ALBUQUERQUE, Paulo Peixoto de (org.). **Escrituras: tempos de ensinagem** - formação de professores e professoras - ERE 2021 [recurso eletrônico]. Porto Alegre: UFRGS, 2022. 228 p. ISBN 978-65-5973-139-8.

RAMOS, Denise Gimenez. **Espiritualidade no cuidar**: uma perspectiva junguiana. Petrópolis: Vozes, 2006.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31–83.

SANTOS, Jorge. **Vida de médium**: mediunidade na umbanda. São Paulo, 2022. 178 p. ISBN n. 978-65-01-29031-7.

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

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas**: uma história do Brasil. 10 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2024.

SOUZA, Dirciara Baraňano. **Imaginação ativa como espaço sagrado**. Disponível em:<<https://www.cejaa.com/post/imagina%C3%A7%C3%A3o-ativa-como-esp%C3%A7o-sagrado>>. Acesso em: [19 de jun. 2025].

VAZ, Wagner de Menezes. **Os cadáveres dos pântanos**: um estudo sobre a presença dos mortos na obra de Carl Gustav Jung. [Tese]. Doutorado em Psicologia. Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, 2023. Disponível em:<<https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/16286/1/wagnerdemenezesvaz.pdf>>. Acesso em: [10 de mar. 2025].

VELHO, Gilberto. **Indivíduo e sociedade**: a emergência dos paradigmas sociológicos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

Dirciara Souza

Enfermeira. Mestre e Doutora em Enfermagem, com ênfase em psicologia social, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Especialista em Psicologia Junguiana pelo Centro de Estudos Analistas Associados - CEJAA, onde também está em Formação como Analista Junguiana. Atua como docente no curso de pós-graduação *Psicologia Analítica e o Sujeito Contemporâneo* - CEJAA. Dedicase ao estudo da imaginação ativa, da mediunidade e dos fenômenos de incorporação em diálogo com a clínica junguiana, integrando a linha de pesquisa Complexos Culturais e o Adoecimento Psíquico: sujeito contemporâneo e as questões de gênero, raça, sociedade e religião - CEJAA.

NISE DA SILVEIRA E CARLOS PERTUIS: O PAPEL DOS VÍNCULOS SEGUROS, DO AFETO E DA ARTE NA REINTEGRAÇÃO PSÍQUICA

Paula Germann

RESUMO

O presente trabalho aborda a contribuição da vinculação segura e afetiva para a reestruturação psíquica de indivíduos que apresentam severa dissociação decorrente de trauma. Tal processo é ilustrado pelo caso de Carlos Pertuis, paciente com diagnóstico de esquizofrenia internado no Hospital Psiquiátrico do Engenho de Dentro, no Rio de Janeiro, que por 30 anos frequentou o ateliê de pintura criado pela médica psiquiatra Nise da Silveira. Neste trabalho, procurou-se aproximar os conceitos da psicologia analítica e das pesquisas contemporâneas nos campos do trauma e da neurociência, determinando: como a esquizofrenia está relacionada ao conceito de trauma, apresentando suas principais características, segundo a teoria de Carl Gustav Jung; de que forma a Teoria Polivagal, do neurocientista Stephen Porges, corrobora a experiência da médica psiquiatra Nise da Silveira no tratamento de pacientes esquizofrênicos, em especial Carlos Pertuis; e como Carlos, contando com o apoio seguro dos monitores, no espaço acolhedor do ateliê, e especialmente com seus cães “terapeutas”, foi capaz de elaborar e re-associar conteúdos inconscientes através da arte como recurso simbólico, apresentando gradualmente claros sinais de ordenação interna e reconexão com o mundo externo. Além disso, foram analisadas pinturas de Carlos Pertuis que refletem o citado processo de integração psíquica a partir da relação com seus cães. Trata-se de um estudo bibliográfico com análise de caso, com base nas obras de C.G. Jung, Nise da Silveira e outros autores junguianos, além de teóricos contemporâneos no campo da neurociência, principalmente Stephen Porges, criador da Teoria Polivagal, cujas pesquisas apontam a relação da função autorregulatória do paciente com o vínculo seguro.

Palavras-chave: Esquizofrenia. Trauma. Polivagal. Vínculo Seguro. Jung.

ABSTRACT

The present work addresses the contribution of secure and affective bonding to the psychic reorganization of individuals presenting severe dissociation stemming from trauma. This process is illustrated by the case of Carlos Pertuis, a patient diagnosed with schizophrenia, admitted to the Engenho de Dentro Psychiatric Hospital, in Rio de Janeiro, who for 30 years

attended the painting workshop created by psychiatrist Nise da Silveira. In this study, I sought to bridge the concepts of analytical psychology and contemporary research in the fields of trauma and neuroscience, by investigating: how schizophrenia is related to the concept of trauma, outlining its key features according to Carl Gustav Jung's theory; how Stephen Porges's Polyvagal Theory corroborates the experience of psychiatrist Nise da Silveira in the treatment of schizophrenic patients, particularly Carlos Pertuis; and how Carlos, relying on the secure support of the monitors in the welcoming space of the workshop, and especially with his "therapy dogs," was able to elaborate and re-associate unconscious contents through art as a symbolic resource, gradually showing clear signs of internal ordering and reconnection with the external world. Furthermore, paintings by Carlos Pertuis that reflect the aforementioned process of psychic integration stemming from his relationship with his dogs were analyzed. This research employs a bibliographic study combined with a case analysis, drawing upon the works of C.G. Jung, Nise da Silveira, and other Jungian authors. It also incorporates contemporary theorists in the field of neuroscience, notably Stephen Porges, the originator of the Polyvagal Theory, whose research highlights the link between a patient's self-regulatory capacity and secure bonding.

Keywords: Schizophrenia. Trauma. Polyvagal. Secure Bond. Jung.

INTRODUÇÃO

A esquizofrenia é um transtorno psicótico caracterizado pela severa dissociação da psique e pela perda de contato com a realidade. Entre seus principais sintomas, destacam-se delírios, alucinações, discurso desorganizado, isolamento social, apatia, desorganização do pensamento e do comportamento, além de comprometimento das funções cognitivas e da expressão emocional. Embora fatores genéticos estejam frequentemente envolvidos, episódios de estresse associados a intensas e intoleráveis cargas afetivas também podem atuar como desencadeadores dos primeiros sinais da doença.

A médica psiquiatra alagoana Nise da Silveira (1905–1999), uma das maiores expoentes da psicologia analítica no Brasil, chamou atenção para os tipos de afeto que podem precipitar quadros esquizofrênicos,

O impacto de violentas emoções que atinjam o indivíduo como um raio – seja a vivência de situações existenciais extremas, o sentir-se acuado face à opressão do mundo externo, ansiedade e humilhação por sentir-se incapaz para assumir responsabilidades que lhe são impostas (...) bem como o remoer de problemas que representem questões vitais para o indivíduo. A onda montante de afetos, quando atinge clímax intolerável, sobretudo quando irrompe em indivíduos profundamente feridos na imagem que fazem de si mesmos, acaba por provocar fenômenos graves de cisão psíquica (SILVEIRA, 2016, p.107-108).

Sobre a gênese psicológica da esquizofrenia, o psiquiatra suíço Carl Gustav Jung (1875-1961) - (1986) observa que “o afeto nem sempre transparece no exterior sob forma dramática, mas de preferência segue interiormente curso invisível ao observador” (JUNG, 1986, p.268). Nise da Silveira (2016) completa: “No seu caminho oculto, vai abrindo fendas, vai tomando posse do consciente, desestruturando a personalidade” (SILVEIRA, 2016, p.102).

A cisão provocada por afetos intoleráveis, como acima descrito por Jung e Nise, configura o que pesquisadores contemporâneos nos campos da neurociência e do trauma, como Stephen Porges, Peter Levine e Daniel Siegel, definem como traumatização, “uma experiência devastadora (...) que está além da capacidade do indivíduo para se adaptar de forma eficaz (...)” (SIEGEL, 2012, p.82). O trauma, segundo estudos recentes, não está relacionado aos acontecimentos em si, mas sim a sua intensidade, precocidade ou rapidez demasiada, de forma que o indivíduo não tenha condições de, por meio de seus próprios recursos internos e com a ajuda de alguém, processar os efeitos da experiência e voltar ao estado basal de segurança. Na traumatização, há uma ruptura da integridade e do senso de segurança, em que o sistema nervoso sofre uma desorganização e não consegue se recompor. “Isto se manifesta em uma fixação global, em uma perda importante na capacidade rítmica de autorregulação da ativação, que orienta, permite estar no presente, e fluir na vida” (FHE, 2007, p.6).

Pela perspectiva da psicologia analítica de Carl G.Jung, na esquizofrenia ocorre o “*abaissement du niveau mental*”¹ e o inconsciente irrompe devido a avassaladoras pressões internas e/ou externas, afogando a personalidade consciente sob a forma de invasões de complexos autônomos que escapam ao controle do centro da consciência. Como os conteúdos do inconsciente têm enorme carga energética com potencial desintegrativo, o resultado é o colapso do ego. Este fenômeno ocorre em graus variáveis de acordo com a fragilidade do ego e a força do inconsciente.

¹ A expressão “*abaissement du niveau mental*” foi cunhada pelo psiquiatra francês Pierre Janet (1859-1947) e adotada por Jung em sua teoria. Presente nas neuroses e também, mais intensamente, nas psicoses, corresponde ao rebaixamento da fronteira entre a consciência e os conteúdos inconscientes, danificando a unidade psíquica ao provocar restrição das funções do eu como defesa, controle da realidade e relação com os conteúdos inconscientes.

Este distúrbio mental, em que o eixo Ego-Self é rompido, ou seriamente afetado dependendo de seu grau, foi estudado em profundidade por Jung, ainda como *dementia praecox* (demência precoce), denominação utilizada pelo psiquiatra alemão Emil Kraepelin. O termo esquizofrenia (do grego *schizein* – dividir e *phren* – mente), “mente dividida” foi criado mais tarde, em 1911, pelo psiquiatra suíço Eugen Bleuler (1857-1939), diretor do hospital Burghölzli, em Zurique, Suíça, com quem Jung colaborou na primeira década do século XX. Bleuler, assim como Jung, entendia a esquizofrenia como um conjunto de sintomas que nem sempre começava na juventude ou evoluía para um quadro demencial irreversível, como acreditava Kraepelin.

Segundo Jung (1986, §506), no paciente esquizofrênico, “[...] a ligação entre o eu e os demais complexos encontra-se, às vezes mais, às vezes menos, inteiramente rompida [...] os complexos se tornam fragmentos autônomos e independentes que não se reintegram na totalidade psíquica [...]”. Na esquizofrenia, portanto, a consciência é um continente colapsado, inundado por forças inconscientes.

Através de cuidadosas observações clínicas, Jung chegou à conclusão de que os conteúdos dos delírios e alucinações dos esquizofrênicos não eram somente ligados aos intensos afetos de suas histórias pessoais. Foram as expressões simbólicas impressionantes encontradas na esquizofrenia que levaram pela primeira vez o psiquiatra suíço a conceber um inconsciente formado não só de aquisições individuais, como elementos originariamente conscientes perdidos ou reprimidos, mas em uma camada mais profunda, uma matriz criativa inconsciente, de caráter universal, independentemente de tempo e cultura, presente em todos os seres humanos: o inconsciente coletivo.

Jung observou que conflitos pessoais intoleráveis podem reativar respostas arcaicas compensatórias correspondentes a situações semelhantes já vividas pela humanidade e representadas por temas mitológicos. Estes temas se apresentam na esquizofrenia de forma abrupta, fragmentária e caótica. Assim, o campo consciente é invadido por conteúdos do inconsciente coletivo em forma de motivos míticos, como uma compensação aos intensos conflitos emocionais que o indivíduo está vivendo no momento.

O estudo da esquizofrenia não só levou Jung à primeira ideia de um inconsciente coletivo como também à sua teoria dos complexos, ao conseguir compreender diversos complexos aparentemente incoerentes observados nos doentes mentais. Jung afirmava que, apesar de absurdos, delírios, gestos e neologismos dos pacientes tinham fundamento e significado, a partir da identificação de eixos temáticos nas expressões dos doentes, levando ao conceito dos arquétipos como base dos complexos.

Assim ele desenvolveu uma compreensão psicogenética da psicose, tendo sido um dos primeiros a defender a tese de que os sintomas dessa grave desestruturação da personalidade poderiam ser compreendidos e tratados psicologicamente, através do fortalecimento das funções do eu. Jung (1986, p.155) observou que “Embora estejamos ainda longe de conseguir explicar todos os entricamentos daquele mundo obscuro, podemos afirmar com segurança completa que na demência precoce não existe sintoma algum sem base psicológica, sem significação. Mesmo as coisas mais absurdas são símbolos de pensamentos não só compreensíveis em termos humanos, mas que habitam também o íntimo de todos nós”.

Discípula de Jung, a psiquiatra Nise da Silveira mostrou, através de um trabalho pioneiro, que de fato a abordagem psicológica de pacientes esquizofrênicos não só era possível como eficaz. Em 1946, Nise criou o serviço de Terapia Ocupacional e Reabilitação no Centro Psiquiátrico Pedro II, no bairro carioca do Engenho de Dentro. A médica havia sido transferida para a seção de Terapêutica Ocupacional do hospital, até então vazia e considerada de menor importância, ao se rebelar contra os métodos violentos de tratamento dos doentes mentais empregados na época, como lobotomia e eletrochoques. A Terapêutica Ocupacional – que englobava uma série de atividades expressivas -- inaugurou na instituição uma abordagem humanizada dos internos.

Um dos setores de destaque era o ateliê de pintura. Neste espaço, que contrastava com a frieza do restante do hospital por ser acolhedor, com monitores dedicados e afetuosos, pacientes esquizofrênicos que jamais haviam pintado antes e viviam isolados e mergulhados em um oceano inconsciente conseguiram pela primeira vez expressar vivências não verbalizáveis através da arte. A arte como expressão simbólica tem poder terapêutico, ao viabilizar a transformação da energia psíquica represada no inconsciente em imagens reveladoras de conteúdos internos profundos. Assim impulsos arcaicos e emoções conflituosas – antes exteriorizados projetivamente de forma violenta – passaram a ser expressos em imagens arquetípicas oriundas das profundezas da psique, iniciando um caminho de transformação.

As experiências no ateliê de pintura comprovaram que “difícilmente qualquer tratamento será eficaz se o doente não tiver a seu lado alguém que represente um ponto de apoio sobre o qual ele faça investimento afetivo”, e que “a volta à realidade depende em primeiro lugar de um relacionamento confiante com alguém, relacionamento que se estenderá aos poucos a contatos com outras pessoas e com o ambiente”, como observou a Dra.Nise sobre a relação dos internos com os monitores (2016, p.76;82).

SEGURANÇA COMO TRATAMENTO: A PERSPECTIVA POLIVAGAL

É interessante observar como as conclusões a que chegou a médica alagoana há quase 80 anos - baseadas em sua vasta experiência no tratamento de pacientes esquizofrênicos e em seus estudos da psicologia junguiana – encontram ressonância em modernas pesquisas no campo da neurociência. Tais pesquisas apontam para a possibilidade de o indivíduo que se traumatizou por não suportar a intensidade da carga gerada pela experiência vivida e não ter tido recursos para se autorregular recuperar seu estado de homeostase por meio de vínculos seguros.

“Segurança é tratamento”, afirma o neurocientista norte-americano Stephen Porges (2018, p.IX), que começou a desenvolver a Teoria Polivagal na década de 1980. Conhecida como a “Ciência da Conexão”, propõe que a regulação emocional pode ser alcançada através de relacionamentos sociais bem-sucedidos nos quais comportamento e fisiologia são corregulados com outros indivíduos. Desde o início do século XXI, a Teoria Polivagal vem contribuindo para diversas abordagens psicoterapêuticas ao fornecer um mapa dos sistemas psicofisiológicos envolvidos nos estados de traumatização e que também medeiam as experiências internas de conexão e segurança.

Dessa forma, a teoria expandiu o entendimento de como o Sistema Nervoso Autônomo (SNA) influencia as emoções e as respostas humanas a eventos estressores, apontando os caminhos para restaurar a saúde física e mental através da sensação de segurança. O SNA é o ramo do Sistema Nervoso Periférico responsável pelas funções vitais involuntárias, como respiração, batimentos cardíacos e digestão, além das respostas automáticas a situações de segurança e insegurança que garantem a sobrevivência. Até o início das pesquisas de Stephen Porges nos anos 70, acreditava-se que as funções do SNA se restringiam às atividades recíprocas do Sistema Simpático, um “acelerador” que prepara o corpo para a luta ou fuga diante de um evento estressor, e do Sistema Parassimpático, um “freio” que leva o organismo novamente ao estado basal de relaxamento. Porges demonstrou que o SNA é na verdade bem mais sofisticado e dinâmico.

Suas pesquisas ampliaram a compreensão do papel do nervo vago, o principal componente do Sistema Parassimpático por ser o mais longo e complexo dos doze pares de nervos cranianos, batizado em latim de *vagus* por “vaguear” por todas as vísceras do corpo humano, innervando as regiões do pescoço, tórax e abdômen. Além da ramificação dorsal já conhecida, o neurocientista descreveu a atividade estratégica de uma segunda via ventral do nervo.

Com base no desenvolvimento filogenético, a Teoria Polivagal propõe que o SNA não é composto de apenas dois subsistemas recíprocos, um ativador e outro inibidor, e sim de subsistemas básicos de energia neural, que dão suporte ao estado geral do sistema nervoso e aos comportamentos e emoções correlacionados. Essas três vias de atividade operam sequencialmente e apresentam localizações, funções e tempos evolutivos distintos.

O mais antigo é o Sistema Parassimpático Vagal Dorsal, conhecido como Parassimpático Primitivo, que surgiu há cerca de 500 milhões de anos e tem sua origem nas primeiras espécies de peixes. O Parassimpático Vagal Dorsal se origina na região dorso-motora do tronco cerebral – conhecida como cérebro reptiliano --, a parte mais primitiva do cérebro responsável por funções instintivas. Inerva as vísceras abaixo do diafragma, principalmente no que se refere à digestão, e responde pela imobilização, congelamento ou “desligamento” do corpo quando é hiperativado diante de uma situação percebida como de extrema ameaça à vida, seja ela externa ou interna, em que não é possível lutar ou fugir.

O próximo sistema a se desenvolver foi o Simpático, há cerca de 300 milhões de anos, como ativador de respostas instintivas e emocionais, proporcionando aos animais recursos neurobiológicos para responderem a um ambiente terrestre que apresentava novos desafios. Seus nervos se originam na medula espinhal e inervam o sistema motor, contemplando braços, pernas e mandíbula. O sistema Simpático apoia a mobilização das respostas de defesa ativa quando é preciso lutar ou fugir diante de um evento estressor. Isso se reflete em aumento da frequência cardíaca, dilatação dos brônquios, redirecionamento do fluxo sanguíneo para os músculos e supressão das funções digestivas e urinárias.

O mais recente em termos evolutivos é o Sistema Parassimpático Vagal Ventral, que surgiu há cerca de 80 milhões de anos exclusivamente nos mamíferos. Ele se desenvolveu quando a vida na Terra ganhou ainda mais complexidade e os mamíferos inferiores, como os roedores, necessitaram de mais recursos adaptativos. O Sistema Vagal Ventral é composto por uma família de nervos cranianos cujo patriarca é o nervo vago, o 10º. par craniano. Ele se origina em uma região mais ventral do tronco cerebral e atua no estabelecimento e na manutenção de estados de segurança e conexão social. Para uma regulação conjunta, conta com o apoio de quatro outros pares de nervos cranianos, que também se originam no tronco cerebral: o Facial (7º. par, que controla as expressões faciais, parte do paladar e a produção de saliva e lágrimas, além de atuar no reflexo acústico), o Trigêmeo (5º.par, responsável pela sensibilidade da face e pela mastigação), o Glossofaríngeo (9º.par, que participa da deglutição, da sensibilidade da faringe e do paladar na parte posterior da língua) e o Acessório (11º.par, que inerva músculos de pescoço e ombros).

O Sistema Vagal Ventral controla o funcionamento do ramo parassimpático acima do diafragma, intervindo órgãos como o coração, o timo e os pulmões, bem como o sistema fonador, da face e do pescoço, apoiando as funções de expressão facial, vocalização e verbalização. Com isso, aciona os músculos que comunicam emoções e promovem interações com o ambiente e comportamentos sociais. O Parassimpático Ventral, portanto, representa um recurso neurobiológico de apoio às funções de engajamento social, vínculo e laços afetivos, atendendo às necessidades adaptativas especialmente do grupo de mamíferos primatas – que inclui os grandes símios e os humanos – que por longos períodos dependem da relação segura com seus cuidadores para um adequado amadurecimento psicofisiológico.

Um dos princípios fundamentais da Teoria Polivagal é a correção, segundo a qual a habilidade de um ser humano se autorregular emocionalmente é construída a partir das experiências de conexão com outros indivíduos. Quando um indivíduo encontra suficiente sintonia com suas figuras de apego, com experiências confiáveis e acolhedoras -- em especial no curso de seu desenvolvimento egóico, mas também nas fases posteriores da vida --, tem condições de construir experiências internas de segurança, formando um modelo saudável a partir do qual se relacionará consigo próprio, com o outro e o mundo. Neste caso, o estado vagal ventral se ativa e funciona como um modulador entre o Sistema Simpático – apoiando engajamento social, curiosidade, comportamento exploratório e agressividade saudáveis (como por exemplo estabelecimento de limites ou resolução de conflitos através da “luta ou fuga” funcional por meio da verbalização) -- e o Parassimpático Dorsal, que apoia a neurobiologia da imobilidade sem medo, em estados de relaxamento, meditação e quietude, quando o organismo pode descansar, se restaurar e voltar à homeostase depois que o perigo passou. Pode-se dizer que a atividade moduladora do Sistema Parassimpático Vagal Ventral promove um fluxo que mantém a homeostasia do sistema visceral e também do sistema psíquico.

No que se refere à dimensão da consciência, tal modulação favorece a estruturação egóica ao ancorar o indivíduo no “aqui e agora” através dos cinco sentidos, levando à harmonia entre sensações, sentimentos e pensamentos. O que se reflete em habilidades como construção de relações de intimidade, orientação no tempo e espaço presentes, capacidade de vivenciar e integrar experiências sensoriais, emocionais e motoras e a ativação das funções de regulação cortical, como processamento cognitivo e simbolização. Dessa forma, são

viabilizadas a integração de conteúdos inconscientes e a consequente ampliação da consciência, além de uma Neurocepção funcional ².

Já os casos de correção disfuncional ocorrem nas relações com as principais figuras de apego envolvendo experiências de estresse prolongadas e sistemáticas, como negligência e abusos físicos e psicológicos, que promovem estados de vulnerabilidade psíquica. São os chamados traumas de desenvolvimento, ocasionados por eventos que se dão de forma demasiadamente intensa e/ou precoce com os quais o indivíduo não tem condições de lidar e retornar à homeostasia, seja por falta de recursos disponíveis ou por não contar com o apoio de alguém. Estes casos, não raro, ocasionam respostas inadaptadas em que o subsistema neurológico de vínculo, evolutivamente mais recente e refinado, é inibido: há então o “desligamento” do Parassimpático Vagal Ventral e a ativação dos sistemas autonômicos de defesa.

Em outras palavras, o SNA entra em um estado desregulado vagal dorsal ou simpático, uma dinâmica que revela a impossibilidade de alguém se vincular e se defender ao mesmo tempo. Sem a mediação regulatória do Parassimpático Ventral, ocorre uma ciclagem entre a ação do Simpático e do Vagal Dorsal, ficando o indivíduo mais suscetível a reações impulsivas e desorganizadas. Essa condição defensiva corresponde a uma dissociação, na qual o SNA se cronifica em modo de sobrevivência, respondendo ao que é percebido como ameaça – sejam tensões externas ou internas -- com hiperativação (estados de ansiedade e mania) ou imobilidade acoplada ao medo (estados depressivos), ou mesmo com uma combinação de ativação simpática e parassimpática dorsal.

Nesse estado defensivo, ficam reduzidas as capacidades de conexão com as experiências no tempo e espaço presentes, de processamento de sensações e emoções, de estabelecimento e aprofundamento de vínculos, bem como a cognição e a simbolização. E há a intensificação de reações tóxicas como medo, raiva, irritabilidade e agressividade, assim como comportamentos evitativos e isolamento social. O indivíduo fica assim mais vulnerável diante de novos gatilhos traumáticos, formando-se um círculo vicioso de cronificação da hiperativação autonômica e consequentes comprometimentos psicossomáticos.

² Outro princípio fundamental da Teoria Polivagal, a Neurocepção é uma espécie de radar, um sistema de vigilância inconsciente e permanentemente ativo, através do qual o Sistema Nervoso Autônomo (SNA) avalia riscos potenciais, reconhecendo nas pessoas ou no ambiente pistas de comportamentos que sinalizam segurança, perigo ou ameaça à vida. Num contexto saudável, o sistema nervoso é capaz de avaliar adequadamente situações de risco ou segurança e ativa circuitos neurais apropriados, apoiando estratégias defensivas (Simpático-Vago Dorsal) ou restauradoras (Vago Ventral). Já nos estados desregulados, a avaliação autonômica pode se tornar disfuncional, sendo incapaz de detectar adequadamente onde há segurança ou perigo (DANA, 2018, p.35-38).

Vale ressaltar que, sob a neurobiologia do perigo, estabelece-se uma Neurocepção disfuncional. O que significa que o indivíduo pode não conseguir detectar ameaça em uma situação de insegurança, tendo prejuízos em suas respostas de defesa ativa; ou então, mesmo encontrando-se em um ambiente seguro, detectar perigo (apresentando respostas de luta ou fuga) ou ameaça de vida (apresentando respostas de imobilidade acoplada ao medo). Sob a ótica junguiana, estes cenários correspondem ao conceito de cisão, em que grande parte da energia psíquica é retida na dimensão inconsciente atemporal, e o ego fica refém das projeções dos complexos autônomos. Um estado em que o indivíduo fica mais aderido a memórias traumáticas do passado (sejam elas implícitas ou declarativas) do que às experiências vividas no presente.

Segundo a Teoria Polivagal, quanto menor for a capacidade de ser regular no vínculo, maiores serão a vulnerabilidade do indivíduo frente a eventos estressores e as consequências negativas para seus estados físico e mental, já que os adoecimentos se estruturam sobre uma fisiologia crônica de perigo. E, quanto maior for a capacidade de se regular no vínculo, maior a possibilidade de ativar a fisiologia da segurança, aumentando a imunidade diante das situações de estresse da vida e a efetividade dos processos psicoterapêuticos.

Interações pessoa-a-pessoa que iniciem circuitos neurais promovendo estados fisiológicos calmos podem contribuir com a saúde, a cura, e os processos de crescimento. Alternativamente, interações de ameaça provocam estratégias defensivas associadas a estados fisiológicos, apoiando a mobilização (p.ex., comportamentos de fuga ou luta) ou a imobilização (p.ex., colapso comportamental, síncope, fingimento de morte) (PORGES, 2022, p.309).

O desligamento ou a ativação do Sistema Vagal Ventral dependendo da percepção de segurança ou insegurança é uma estratégia adaptativa de sobrevivência que se relaciona ao conceito de Hierarquia Autonômica, o terceiro princípio fundamental da Teoria Polivagal. Através dele, é possível compreender como a autorregulação pode ser recuperada por pessoas que sofreram traumatização. Sob o senso de perigo, em prol da sobrevivência, o sistema evolutivamente mais jovem se desliga, passando a condução da fisiologia humana para os regentes mais antigos, através de respostas reflexas, automáticas. Já sob segurança, o Sistema Vagal Ventral se ativa, regendo a fisiologia com respostas reflexivas.

Esse conceito pode ser entendido como uma escada, em que o topo corresponde ao Sistema Vagal Ventral, pois o ser humano recorre primeiramente aos comportamentos de apego em busca de segurança e sobrevivência diante de situações de risco. Caso o Sistema Nervoso Autônomo avalie não ser possível obter segurança pelo comportamento de interação

social, em fração de segundos a fisiologia desativa o sistema de vínculo. Ocorre então a descida da escada autonômica para o sistema imediatamente mais antigo, o Simpático, em que o comportamento é de luta ou fuga, mais rápido e reflexo. Entretanto, se o contexto for autonomicamente interpretado como tão intolerável e ameaçador à vida que se torna impossível lutar ou fugir -- como observamos nos casos mais severos de traumatização --, há a hiperativação do Sistema Vagal Dorsal. Ele corresponde à base da escada autonômica, em que a resposta é de colapso ou imobilização acoplada ao medo, ficando a fisiologia orquestrada pelas funções mais instintivas e reflexas.

Assim como ocorre o movimento de descida, também é possível, segundo a Teoria Polivagal, subir a escada autonômica e reverter estados defensivos cronificados. As relações seguras são a chave para recrutar os circuitos neurais mais desenvolvidos evolutivamente do sistema Parassimpático Vagal Ventral. Isto pode ocorrer, por exemplo, na relação terapêutica em que um vínculo sólido é estabelecido a partir da presença estável e acolhedora do analista. Dessa forma o sistema nervoso do analisando encontra condições para sair gradualmente de um estado mais dissociado e acessar o sistema modulador de vínculo.

O contato olho no olho, alma a alma, reduz o impacto do mar revolto dos redemoinhos interiores. É ele que nos ajuda a amainar qualquer turbulência emocional. Portanto, apesar da gigantesca força primitiva dos sistemas de imobilização e de hiperativação, os terapeutas devem reconhecer o poder que o reconhecimento facial e a interação social têm de acalmar seus pacientes, de satisfazer suas necessidades emocionais mais profundas e de motivar muitos comportamentos, tanto conscientes quando inconscientes (...) Junto com o reconhecimento facial, o som, a entonação e o ritmo da voz humana (prosódia) também tem efeito igualmente tranquilizador (LEVINE, 2012, p.107;108).

Pavimenta-se assim o caminho para a individuação com o aumento do fluxo de energia psíquica no eixo Ego-Self a partir da maior capacidade de cognição e simbolização. Murray Stein evoca a imagem alquímica do *vas bene clausam* como o “receptáculo bem selado”, que abriga o processo terapêutico e garante a transformação psicológica quando existe um instinto de confiança entre analista e analisando (STEIN, 2023).

Os relacionamentos desempenham um papel crucial no desenvolvimento psicológico desde o nascimento até o fim da vida. Vários estudos têm demonstrado que o crescimento cognitivo e emocional na maturidade psicológica depende essencialmente de bons relacionamentos. Na ausência de tais relacionamentos, o desenvolvimento é atrasado, atrofiado ou pode levar a psicopatologias. Na análise, esse ingrediente essencial para o crescimento é fornecido pela relação terapêutica (STEIN, 2023, p.42).

NISE DA SILVEIRA E CARLOS PERTUIS

Carlos Pertuis (1910-1977) foi um dos internos do Hospital do Engenho de Dentro sob os cuidados de Nise da Silveira e seu caso ilustra o movimento de escalada da Hierarquia Autônoma a partir da vinculação segura.

Nos registros clínicos, Carlos foi descrito como fisicamente débil, psicologicamente imaturo, de natureza sensível, tendo sua infância e juventude sido marcadas por intensos conflitos familiares, uma história sugestiva de traumas de desenvolvimento. Vivia com seus pais e duas irmãs, e até a idade adulta apresentou apego excessivo à mãe, dificuldade de confiar em outras pessoas e relacionamentos amorosos raros e difíceis. Antes de falecer, seu pai lhe disse que, por ser o outro homem da família, deveria assumir as responsabilidades da casa, o que teria gerado grande perturbação em Carlos, levando-o a parar de estudar para assumir o trabalho de sapateiro do pai. Em uma manhã, ficou profundamente impactado ao ver o brilho de raios de sol no espelho de seu quarto. Foi então que, segundo ele, surgiu diante de seus olhos uma visão cósmica que chamou de “Planetário de Deus”. O arquétipo da divindade se manifestou na consciência de Carlos diretamente do inconsciente coletivo, seu ego fragilizado fragmentou-se e os elementos da realidade concreta perderam o sentido. Foi diagnosticado como esquizofrênico e internado pela família em 1939, aos 29 anos, primeiramente no hospital psiquiátrico Pedro II, da Praia Vermelha, no Rio de Janeiro, tendo sido transferido pouco depois para o hospital do Engenho de Dentro.

Carlos logo passou a frequentar o recém-criado ateliê de pintura do hospital, onde era acompanhado por monitores. Uma de suas primeiras pinturas é a representação da visão que teve durante o surto psicótico. O “Planetário de Deus” (Figura 1), que tem como centro uma flor dourada, símbolo da divindade, e duas serpentes negras que se cruzam, representando a escuridão e o aspecto destrutivo da Sombra, foi interpretado pela Dra. Nise como uma mandala macrocósmica, uma imagem do universo.



Figura 1 – Carlos Pertuis, década de 1940, óleo sobre papel, 55,0 x 36cm.
Fonte: SILVEIRA, Nise da. *Imagens do Inconsciente*. 2.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

Nos primeiros anos no ateliê de pintura, Carlos produziu diversas outras mandalas, imagens circulares que simbolizam o Self – o princípio e arquétipo da orientação e do sentido --, se opondo à dissociação da psique. As primeiras imagens circulares de Carlos apresentam contornos pontudos, que podem sinalizar uma autoproteção contra ameaças dos mundos externo e interno (Figura 2). Muitas dessas mandalas têm em sua estrutura raios escuros e claros alternados, indicando uma tentativa de aproximar opostos e integrá-los. Pode-se dizer que Carlos, embora não apresentasse até então melhoras em relação a sua fala e interação com outras pessoas, mostrava claramente esforços para compensar sua grande desordem interna.



Figura 2 – Carlos Pertuis, sem data, guache sobre papel, 49,6 x 38,5cm
Fonte: SILVEIRA, Nise da. *Imagens do Inconsciente*. 2.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

Como todo sistema vivo, a psique se defende quando seu equilíbrio se perturba. As imagens circulares, ou próximas ao círculo, dão forma aos movimentos instintivos de defesa da psique, aparecendo de ordinário logo no período agudo do surto esquizofrênico, desde que o doente tenha oportunidade de desenhar e pintar livremente num ambiente acolhedor. Isso não indicará que, desde logo, a ordem psíquica seja restabelecida. As imagens circulares exprimem tentativas, esboços, projetos de renovação (SILVEIRA, 2016, p.62;63).

CÃES TERAPEUTAS

As tentativas de Carlos de ordenação interna e reconexão com o mundo externo tornaram-se mais firmes e duradouras quando cães foram introduzidos no ambiente hospitalar. A partir de 1955, cachorros abandonados começaram a aparecer nas proximidades do hospital psiquiátrico e foram adotados pela equipe da Dra. Nise. Os animais trouxeram mais calor e alegria ao local, passando a representar um ponto de referência estável, amoroso e seguro no mundo externo para muitos pacientes. Carlos Pertuis, que desde o surto psicótico tinha expressão verbal ininteligível, com um fluxo de palavras abundante, desordenado e repleto de

neologismos, passou a se expressar em frases gramaticalmente construídas nos assuntos referentes aos animais.

Ele desenvolveu uma relação especial com Sultão, que alimentava e tratava diariamente. Em julho de 1958, Carlos pinta uma mandala harmoniosa (Figura 3) que evidencia progressos em seu quadro clínico à época em que convivia com o cão. De acordo com Nise da Silveira (2016, p.70), “a configuração de mandalas harmoniosas e complexas pintadas por esquizofrênicos, dentro de um “molde rigoroso”, denota intensa mobilização de forças autocurativas para compensar a desordem interna”. Tal processo também fica claro no relatório de março de 1961 de uma monitora do hospital (SILVEIRA, 2016, p.90), descrevendo que Carlos disse a Sultão, nitidamente, que o cão era valente e que sua orelha cortada era prova de bravura. Carlos concluiu: “eu também sou “nonai”. Assim foi decifrado um de seus neologismos mais misteriosos.

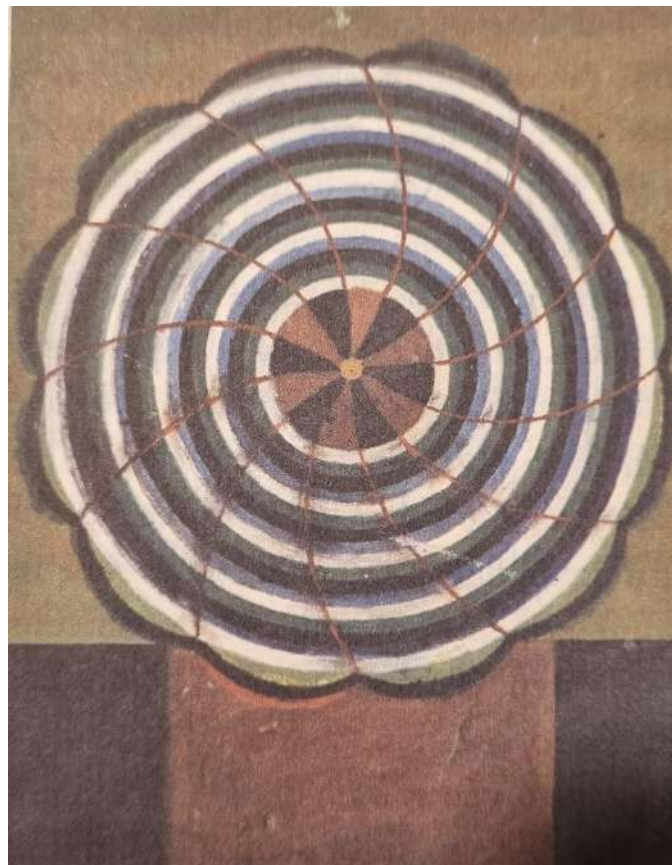


Figura 3 – Carlos Pertuis, sem título, 27 de julho de 1958, óleo sobre tela, 60,5 x 49cm
Fonte: SILVEIRA, Nise da. *Imagens do Inconsciente*. 2.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

Naquele mesmo ano, Sultão morreu envenenado e Carlos regrediu psicologicamente, tornando-se inacessível. Dois anos se passaram até que ele se ligasse afetivamente a outro animal, o cão Sertanejo (Figura 4).



Figura 4 – Carlos Pertuis e Sertanejo

Fonte: MELLO, Luiz Carlos. Nise da Silveira, Caminhos de uma Psiquiatra Rebelde. Rio de Janeiro: Editora Automática, 2014.

Carlos não se separava do cachorro, com quem conversava e saía em longas caminhadas no terreno do hospital, até a igreja e o cemitério. Nise relatava um episódio ocorrido em 1965, depois que Sertanejo se machucou, exemplificando como o pensamento de Carlos se organizava a partir desse relacionamento:

[...] Carlos me disse: ‘Quero dinheiro para despesas de Sertanejo’. Perguntei espantada: ‘Que despesas?’, e Carlos respondeu: ‘Água oxigenada, mercúrio cromo, gaze’ [...] fez as compras na farmácia próxima, trouxe o troco certo do dinheiro que lhe dei, e com perícia fez o curativo na pata de Sertanejo (SILVEIRA, 2016, p.91).

Sempre que se encontrava na companhia segura de seus cães, Carlos conseguia se relacionar com outras pessoas e apresentar uma comunicação ordenada, o que levou Nise a afirmar (2016, p.89) que os médicos e monitores tinham a posição de coterapeutas de Carlos, enquanto os cães Sultão e Sertanejo foram seus reais terapeutas. Tal fato sugere que o cão pode ter atuado como um psicopompo, viabilizando o diálogo entre as dimensões inconsciente e consciente, provocando assim, em alguma medida, a reestruturação do complexo do ego e do eixo Ego-Self, o que pode ser observado a partir da maior coerência dos pensamentos, do aumento da função do real e do reconhecimento do outro.

IMAGENS SIMBÓLICAS DO CÃO NA PINTURA

As imagens simbólicas que incluem o cão podem ser observadas em diversos dos mais de 21 mil trabalhos produzidos por Carlos Pertuis ao longo de 30 anos no ateliê de pintura até a sua morte em 1977. Em um deles (Figura 5), acima de uma cabeça escura, há um cão em tom claro acompanhando um casal que se entreolha feliz ao pé de uma ladeira, em um cenário alegre e colorido.



Figura 5 – Carlos Pertuis, sem título, sem data, óleo sobre papel, 40 x 50cm
Fonte: Museu de Imagens do Inconsciente.

O cão serve de elo entre os dois cenários: um escuro, o outro claro, fazendo a ligação entre a cabeça escura e a mulher, por meio da coleira. A imagem sugere o cão como uma ponte entre o inconsciente (representado pela cabeça sombria sobre um fundo cinza-azulado, na parte inferior da tela) e a consciência (o casal no cenário claro e colorido em movimento ascendente na tela). Pode-se dizer que o casal simboliza a união de opostos, a integração da anima (a figura da mulher) na consciência (o ego, representado pela figura masculina), o último estágio do processo de individuação, de encontro com o Si-mesmo. A anima representa tanto a contraparte feminina inconsciente do homem quanto sua alma, promovendo a relação entre o ego e o mundo interno num movimento de autoconhecimento.

As imagens simbólicas nesta pintura são significativas, já que a história de vida de Carlos sugeria dificuldades na relação com a anima, refletidas no apego exagerado à mãe e em sua dificuldade de se vincular romanticamente. Esses fatos parecem indicar que sua anima permaneceu paralisada em uma relação infantil, não tendo sido projetada em outra figura feminina, pré-requisito para o próximo estágio, a integração da anima, representada na referida pintura.

Outro trabalho do autor que chama a atenção para o poder simbólico do animal em sua vida é o que mostra uma linha que conecta o cão, o homem e a estrela (Figura 6).

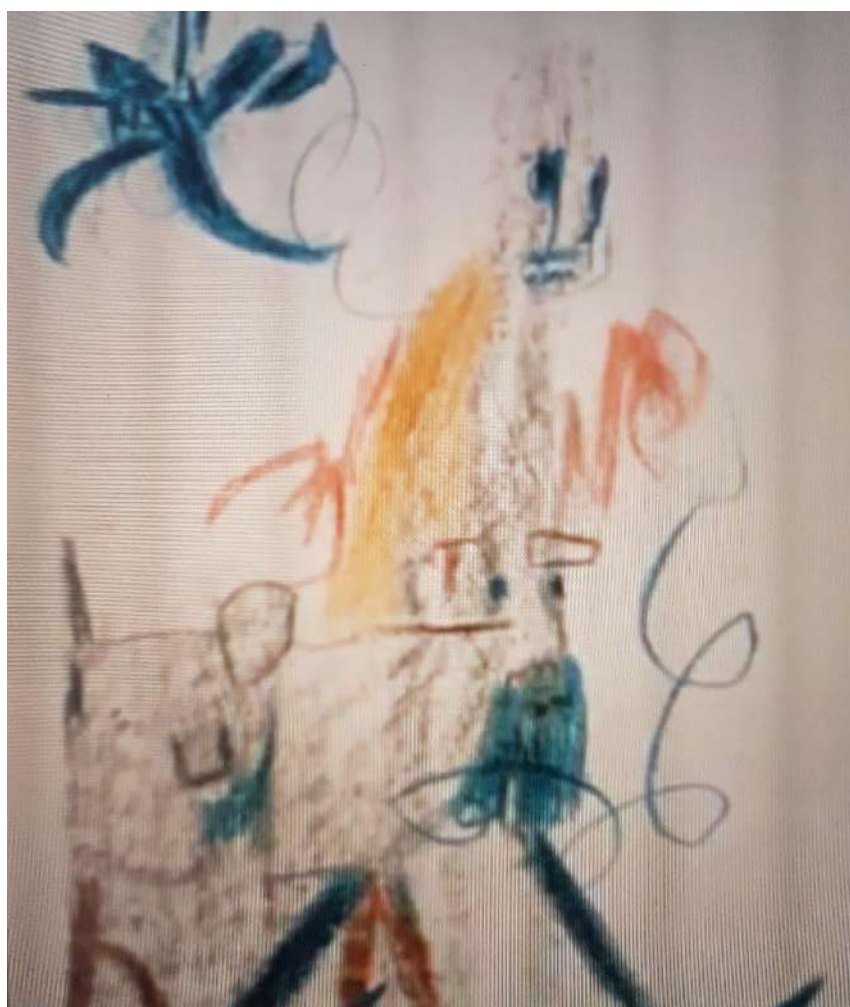


Figura 6 - Carlos Pertuis, sem título, sem data, lápis de cera sobre papel, 40 x 50cm
Fonte: Imagens do Inconsciente. Direção de Leon Hirszman. Rio de Janeiro: Instituto Moreira Salles, 2015.

O cão simboliza as forças do inconsciente coletivo – instintos e arquétipos--, o homem representa o ego, e a estrela, o Self, o grande maestro do processo de individuação. Jung

menção a estrela como símbolo do Self, referindo-se ao conceito de graus de luminosidades da dimensão consciente: “Se a luminosidade aparece em formas monádicas, por exemplo, como estrela singular [...], ela assume preferentemente a forma de mandala e deve então ser interpretada como o Si-mesmo” (JUNG, 1984, §396).

Considerando a desestruturação do complexo do ego devido ao transtorno mental, pode-se dizer que linha animal – homem – estrela revela um movimento em direção ao desenvolvimento psicológico e à autorregulação, a partir da reestruturação do eixo Ego-Self. Como o fio condutor mencionado por Nise da Silveira ao comentar a trajetória de Carlos Pertuis:

Através de todo esse percurso na escuridão do inconsciente, como um fio condutor, fio tênue que às vezes parece ter se partido e ter sido tragado pelo abismo, está presente o princípio de Horus, isto é, o impulso para emergir das trevas originais até alcançar a experiência essencial da tomada de consciência (SILVEIRA, 2016, p.337).

CONCLUSÃO

A partir do caso de Carlos Pertuis, é possível demonstrar como o estabelecimento de vínculos seguros pode criar condições para o processamento e a integração, na dimensão consciente, de elementos inconscientes relacionados ao processo de traumatização, resultando em estados de maior organização psíquica. Segundo registros médicos, Carlos Pertuis sofreu uma grave cisão psíquica – característica da traumatização, segundo pesquisas contemporâneas nos campos da neurociência e do trauma – após passar por uma série de experiências familiares com intensas cargas afetivas ao longo de sua infância e juventude, que atingiram um clímax insuportável. O estado de desorganização de Carlos começa a se transformar quando ele experimenta pela primeira vez desde o surto psicótico tratamento humanizado no hospital psiquiátrico, através do cuidado dos monitores do ateliê de pintura, e também do vínculo de amor e segurança com seus cães, denominados “terapeutas” pela dra. Nise da Silveira. A segurança de tais vínculos criou condições para que Carlos se expressasse simbolicamente pela arte, elaborando conteúdos inconscientes e alcançando, pelo menos parcialmente, considerando-se a gravidade da dissociação da esquizofrenia, um nível de reestruturação egóica e restabelecimento do eixo Ego-Self. O caso de Carlos Pertuis é, portanto, ilustrativo de que ambiente e relacionamentos seguros podem viabilizar o processamento de experiências inconscientes no contexto de rompimento de integridade característico da traumatização, levando o indivíduo a estados de maior autorregulação e estruturação psíquica. Por fim, considerando que o presente artigo propõe uma aproximação

entre a psicologia analítica, o conceito de trauma e a Teoria Polivagal, explicitando seus aspectos complementares e mesmo coincidentes, cabe ressaltar e, principalmente, questionar a desigualdade entre os citados saberes em termos de validação. Certamente as discussões acadêmicas e científicas da atualidade seriam enriquecidas se as obras de Jung e Nise da Silveira -- frequentemente deslegitimadas -- fossem tão aceitas e valorizadas quanto as teorias de caráter neurobiológico.

REFERÊNCIAS

BADENOCH, B. **The Heart of Trauma: Healing the Embodied Brain in the Context of Relationships**. New York: W. W. Norton & Company, 2018.

DANA, D. **The Polivagal Theory in Therapy: engaging the rhythm of regulation**. New York: W.W. Norton & Company, 2018.

FOUNDATION FOR HUMAN ENRICHMENT (FHE). **Experiência Somática: Apostila Módulo 1, nível I**. São Paulo: Colorado; 2007.

HORTA, Bernardo Carneiro. **Nise, Arqueóloga dos Mares**. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora Aeroplano, 2008.

JACOBI, Jolande. **Complexo, Arquétipo e Símbolo na Psicologia de C.G.Jung**. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

JUNG, Carl Gustav. **Psicogênese das Doenças Mentais**. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

JUNG, Carl Gustav. **A Natureza da Psique – Volume VIII/2**. Petrópolis: Editora Vozes, 1984.

JUNG, Carl Gustav. **Memórias, Sonhos, Reflexões**. 17.ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1975.

JUNG, Carl Gustav et.al. **O Homem e seus Símbolos**. 20.ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1977.

JUNG, Carl Gustav. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. 11.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1976.

LEVINE, Peter A. **Uma Voz Sem Palavras: como o Corpo Libera o Trauma e Restaura o Bem-Estar**. São Paulo: Summus Editorial, 2012.

MELLO, Luiz Carlos. **Nise da Silveira, Caminhos de uma Psiquiatra Rebelde**. Rio de Janeiro: Editora Automática, 2014.

MOREIRA, Patricia Rose Teixeira. **Arte-Terapia**: Comece onde você está construindo sua própria imagem. Maceió, AL, 2007.

PORGES, Stephen. **Teoria Polivagal**: Fundamentos Neurofisiológicos das Emoções, Apego, Comunicação e Auto-regulação. 2.ed. Rio de Janeiro: SENSES Neurociências Aplicadas Ltda.Editora, 2022.

SIEGEL, Daniel J. **Pocket Guide to Interpersonal Neurobiology**: an integrative handbook of the mind. 1st.ed. New York: W. W. Norton & Company, 2012.

SILVEIRA, Nise da. **Imagens do Inconsciente**. 2.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

SILVEIRA, Nise da. **O Mundo das Imagens**. São Paulo: Editora Ática, 1992.

STEIN, M. **Jung: o mapa da alma**. 5. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

STEIN, M. **Os Quatro Pilares da Psicanálise Junguiana**: Individuação: Relacionamento Analítico: Sonhos: Imaginação Ativa: Uma Introdução Concisa. 1.ed. São Paulo: Cultrix, 2023.

Imagens do Inconsciente. Direção de Leon Hirszman. Rio de Janeiro: Instituto Moreira Salles, 2015. 2 DVDs.

Paula Germann

Analista associada do CEJAA, especialista em Psicologia Analítica (IJE-SP) e em Psicotraumatologia (Unifast-SP). Formada em Terapia do Luto (Instituto Entrelaços-RJ), Teoria do Apego (Instituto 4 Estações-SP) e Tanatologia (PUC-RJ). Membro do Núcleo Criarte: Morte, Luto e Criatividade (Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica - SBPA) e da International Association for Jungian Studies (IAJS).

INDIVIDUAÇÃO A DENTADAS: PELA INVENÇÃO MITOPOÉTICA DO MATRIARCADO DO PINDORAMA

Marcus Quintaes

RESUMO

Neste artigo, propomos a necessidade de devorar Jung a mordidas e dentadas a fim de que possamos, de modo antropofágico, regurgitá-lo e produzir, a partir disso, uma teoria junguiana marcada e temperada pelas raízes e pelo contexto histórico-cultural no qual estamos inseridos. Convidamos, assim, ao devoramento da letra de Jung tendo como pano de fundo o manifesto antropofágico de Oswald de Andrade, com destaque para a leitura anímica do matriarcado de Pindorama conforme surge no final do *Manifesto Antropofágico*.

Palavras-chave: Antropofagia; anima; matriarcado; individuação; Brasil.

ABSTRACT

In this article, we propose the need to devour Jung by force of bites and gnaws so that we can, in an anthropophagic way, regurgitate him and produce a Jungian theory marked and tempered by the roots and historical-cultural context in which we are inserted. We invite to devour Jung's letter having as a backdrop the anthropophagic manifesto of Oswald de Andrade, highlighting the animistic reading of the matriarchy of Pindorama as it appears at the end of the *Manifesto Antropofágico*.

Keywords: Antropofagia; anima; matriarcado; individuação; Brasil.

PRIMEIRA PARTE: CANIBAI E ANTROPÓFAGOS OU JINGUIANOS, VOCÊS TÊM FOME DE QUÊ?

Começemos com duas imagens. A primeira: “Os índios Caeté dançam ao redor de um caldeirão onde, sobre um fogo crepitante, cozinham o corpo despedaçado de Sardinha, o primeiro bispo da região já então batizada de Brasil, que aporta nestas terras meio século depois de terem sido surrupiadas pelos portugueses. Capturado no naufrágio do barco que o

levava de volta a Portugal, o bispo tinha virado carne para o festim canibal, junto com noventa membros da tripulação que o acompanhavam. A cena funda a resposta indígena à instauração da catequese no Brasil, empreendimento que visou estabelecer as bases subjetivas e culturais para a colonização do país”. A segunda: “Hans Staden, um aventureiro alemão, é capturado pelos índios Tupinambás. Eles o mantêm prisioneiro por um bom tempo, à espera do momento oportuno para matá-lo e devorá-lo num banquete ritualístico coletivo. Chegado este momento, os nativos decidem renunciar ao festim: sentem que falta à carne os sabores de um espírito ativo, o que lhes tira o desejo de devorá-la. Desta vez, o apetite antropofágico não será saciado. A narrativa desta aventura, contada pelo próprio Staden, funda a literatura de viagens do Brasil colonial”. (ROLNIK, 2021). Está dado o nosso ponto de partida: Não é qualquer outro que deve ser devorado.

Devorar o outro implica em tentar saber se aquele que será mastigado e digerido possui elementos, traços e gordura que possam potencializar o nosso próprio corpo e aumentar a nossa própria força de individuar. Dito de outro modo: devemos não comer, e sim afastar-nos daqueles que possam debilitar e enfraquecer nossa própria vitalidade anímica, desejante e libidinal. Sem tesão não há individuação. Quando se decide que o outro é digno de ser devorado, devemos nos deixar ser afetados o mais fisicamente possível.

Morder o outro para absorver dele suas potências singulares e, deste modo, por meio de uma prazerosa digestão, incorporá-las à nossa própria subjetividade, conduzindo-nos para além de nós mesmos e do outro. Dentadas a individuar o Outro de si mesmo.

Sigamos, então, com outra imagem. Não uma imagem propriamente dita apenas, mas uma pergunta que somos convidados também a responder pelo Ceeja neste congresso: será o nome “Jung” uma carne boa para ser devorada?

Devorar Jung é a provocação, o desafio, a ousadia, a ironia, o convite erótico para que possamos colocar nossas bocas, nossa língua, que possamos cravar os dentes e salivar este nome próprio para criar algo que dele se deriva, mas a ele não se aprisiona ou reduz. Afinal, poderíamos lançar uma questão subjacente ao devoramento: como se faz para que um nome se torne um nome próprio? É possível estabelecer condições para que a individuação de um nome ocorra? E aqui indagamos: devorar Jung e sua teoria não é o dever ético de inventar para cada um de nós, junguianos, a sua singular individuação a dentadas?

Sim, é tempo de devorar os grandes mestres, mas os pequenos também. Devorar para que, como tentarei mostrar aqui, possamos em um momento futuro, em um devir por vir, comer juntos neste grande banquete antropofágico e canibalístico em que a vontade de deglutir um ao outro, livre de amarras sombrias ou de recalques a fim de preservar identidades puras,

nos permita vomitar o idêntico e alimentar-nos do inédito. Possamos deslocar nossa “identidade junguiana” para engoli-la e devolvê-la em forma de baba, viscosa e gosmenta, mas deliciosamente saborosa.

Devorar Jung é subverter a posição de Centro destinada a ele — um topos conceitual e teórico tão caro à comunidade junguiana — de modo a reconhecer, legitimar, dar voz a tudo o que ficou fora do grande banquete totêmico Junguiano.

Interessará a nós tudo o que não se encontra na portentosa e brilhante mesa em que o banquete junguiano costuma ser servido. Queremos tudo que cai da superfície, as migalhas, os restos. Queremos os ossos, os restos, queremos morder até chegar no tutano da teoria e dela extrair outra possibilidade de alimentar-se de Jung, afinal “só me interessa o que não é meu”, ensinou-nos o antropófago Oswald de Andrade. Queremos tudo que cai da mesa e por isso mesmo, por revelar que quem tem fome não se contenta apenas com os pratos principais servidos em louça refinada e talheres numinosos, se torna valor.

Conforme a regra de ouro da psicologia arquetípica — ficar com a imagem —, voltemos à imagem inicial. Pergunto: é possível, sem que a fome se faça presente, devorar o outro? Ou melhor, parodiando Arnaldo Antunes: junguianos, vocês têm fome de quê?

A fome torna-se um elemento imprescindível para todo e qualquer projeto de devoramento, pois a ausência dela revelará ou nos fará acreditar que estamos de barriga cheia, perigosamente saciados.

Nesse sentido, a fome é uma força viva capaz de arrastar e deslocar as bases bem assentadas de todo pensamento. Ao agir como potência transformadora, a fome tem condições de retirar-nos da cômoda e mortífera posição da satisfação plena perante tudo que já nos foi ofertado.

Devorar Jung pressupõe um desejo faminto, dotado da vontade pulsional e arquetípica de querer mais, de alargar territórios, de disseminar fronteiras, de ir adiante, de expandir o pensamento junguiano para além das regiões onde ele se tornou Totem.

A fome antropofágica de devorar Jung é uma força de criação, de resistência, de negação da intenção de perpetuar aquilo que um dia foi contingente e circunstancial.

Lembremos: não existe fome pacífica. Estar faminto, ser movido pela fome comporta sempre um traço de violência irresistível. Pelos efeitos da virulência dela, essa violência desestabiliza o asfalto colonial, busca derretê-lo e encontrar novas vias de individuantes contracoloniais a fim de estarmos contemporâneos ao mundo que nos cerca com seus novos arranjos subjetivos, seus novos corpos plurais, suas novas míticas eróticas, sua nova catástrofe ambiental, o seu novo declínio do político como exercício civilizatório, seus novos

sofrimentos, seus novos sintomas.

Devorar Jung é uma proposta extremamente audaciosa, pois ela provoca e irrita todos aqueles — com certeza, muitos — que desejam silenciar essa fome. É necessário ter o estômago roncando, manter-se faminto para que a fome possa incidir sobre o texto junguiano, mordendo-o a fim de que novas leituras, novas aproximações, novas interpretações, novos usos e desusos possam acontecer sem ter medo de descaracterizá-lo.

Pergunto: teremos fome suficiente para tamanho projeto ou nossos estômagos encontram-se já acomodados e satisfeitos com a refeição que nos é servida?

Reencontrar a força da fome em nossa comunidade junguiana seria afrouxar e desfazer os laços fortemente amarrados de determinados agenciamentos e usos feitos da teoria junguiana e justificados em nome do próprio “Jung”. Laços que têm produzido como efeito fundamentalismos estéreis e segregação em guetos.

Como disse Artaud: “Não amo os poemas da comida, mas sim os poemas da fome”. Como disse Betinho: “Quem tem fome tem pressa”. A imagem “devorar Jung” convida-nos a imaginar ideias que merecem ser pensadas e encenadas entre nós, que devem arrastar consigo a potente, tremenda e violenta força viva da fome.

Uma psicologia junguiana devorada por dentes famintos e por estômagos largos tem como intenção colocar em questão o esforço habitual em preservá-la, além da própria identidade de “janguianos”, o que significa que devemos visitar e frequentar outras e novas regiões, assim como abrir as fronteiras do pensamento junguiano aos estrangeiros, aqueles que, concretamente, nunca foram bem-vindos ou bem recebidos entre nós. Devorar Jung é o desejo de individuar o aprendizado de outras línguas e de deixar que a nossa língua se contamine por elas.

Devorar Jung implica no esforço ético de multiplicação das teorias junguianas, da psicanálise junguiana, das teorias pós junguianas, das teorias arquetípicas ou quaisquer denominações que queira se dar. É necessário ampliar nossa imaginação junguiana a fim de criar espaço para outros saberes e sabores que não estão postos sobre a mesa clássica da psicologia analítica com o banquete teórico e conceitual que todos conhecemos. estamos a falar daquelas perspectivas periféricas, marginais, liminares, fronteiriças que suspendem e que borram categorias rígidas de identidade e de sentido, produzindo outro olhar e um hibridismo saudável que, ao trair as palavras dos pais fundadores, realiza neste gesto o mais memorável e respeito ao espírito junguiano.

Devorar Jung é rasurar Jung. São gestos que se implicam mutuamente.

A noção de "rasurar Jung" tem provocado efeitos curiosos em nossa comunidade. A

fim de evitar compreensões equivocadas, é importante esclarecer, explicitar o uso que nos interessa fazer dessa expressão. Colocar um pensamento sob rasura é deixá-lo, de certa maneira, sob suspeita. Ao contrário de abandoná-lo, consiste em provocar tensões em relação à lógica de argumentação dele, depurando-o por meio do exercício crítico.

São os atravessamentos feitos pela costura com outros pensadores que possibilitarão ao nome próprio "Jung", ao ser rasurado, atinja a potência última de um pensamento em ação, produzindo desdobramentos.

Rasurar Jung é autorizar-se a promover, a partir de e com o seu legado, heresias. Em linguagem antropofágica: devorar, morder, mastigar, rasgar, digerir, deglutir até que outras imagens possam existir, revelando a radical multiplicidade do nome "Jung". Será essa a nossa mais interessante homenagem a esse autor.

Consideremos o fundamentalismo junguiano, a partir da citação de uma nota do editor da Revista Spring — o mais antigo jornal junguiano publicado que existe, inaugurado em 1941 —, cujo título é, justamente, *Jungian fundamentalism*.

Há alguns anos atrás, como cortesia, enviamos para uma analista junguiana — graduada no Instituto C.G.Jung em Zurique — alguns exemplares da nossa revista Spring, atendendo a um pedido feito pela mesma de querer melhor conhecer nosso trabalho.

Os meses se passaram e não recebemos qualquer notícia dela, se os livros haviam sido recebidos, a opinião sobre eles, sequer um comentário de agradecimento. Curiosos e temerosos de que, talvez, os livros não houvessem chegado ao seu destino, entramos em contato novamente com a analista para melhor nos informarmos. Ela nos recebeu, agradeceu o envio e desculpou-se pela demora em nos responder.

Neste instante, a conversa foi interrompida por um longo silêncio. Logo, curiosos que estávamos, perguntamos qual era a sua opinião e comentários sobre nossos livros.

Ela nos respondeu que havia gostado muito, porém, confessou que se sentia confusa e embarçada. Ela nos disse que ficou intrigada e pensou por que publicávamos tantos livros e ensaios em psicologia analítica já que Jung havia escrito tudo o que era necessário ser escrito sobre a psicologia analítica, logo nada mais sendo necessário ser lido ou publicado (DOTY et al., 2001)

Retornemos a imagem principal, pois nosso desejo é circumambulá-la infinitamente na intenção de aumentar o seu volume sonoro. A metáfora antropofágica — devorar Jung — indica que o que nos une é o Outro, é o fato de ele existir, de termos interesse por ele e, mais ainda, de querermos devorá-lo. No *Manifesto antropofágico*, proposto em 1928, Oswald de Andrade aponta-nos novamente a direção: "Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente." (ANDRADE *apud* OLIVEIRA FILHO, 2001). E diz mais: "Só me interessa o que não é meu." (Idem).

Desses aforismas, concluímos que não basta apenas estar aberto ao outro. É necessário

estar preparado para arrancá-lo da raiz, para devorá-lo. Sim, as raízes são muito perigosas para um desejo antropófago dado o perigo de que, excessivamente enraizadas, as ideias não possam mais sair do lugar e evitem o destino rizomático. De novo, Oswald: “*Tupy or not Tupy: that is the question*” (Id.).

A abertura antropofágica necessita de bons dentes e de um grande estômago para arrancar as ideias das suas raízes, devorá-las e regenerar o nosso próprio tecido, produzindo diferença.

Devorar Jung em língua de antropófago equivale a mastigar o alimento, recebê-lo no estômago e transformá-lo. Devorar Jung sob as bênçãos do *Manifesto antropofágico* significa afirmar que somos alimentados pelo que não somos. Novamente “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (Id.). Somos o outro. Por isso, nossa identidade é sempre precária, negativa, provisória, inacabada, aberta. A individuação em ação é sempre destituição dos traços aprisionantes nomeados “identidades”.

Oswald de Andrade chama nossa atenção para a cerimônia do ritual antropofágico. Cerimônia que, por sua vez, remete ao ritual dionisíaco, em que as bacantes que praticavam a omofagia: devoravam carne crua. Foi esse o destino do rei Penteu, o tirano que impedia a realização do rito dionisíaco.

Isto permite que imaginemos a antropofagia como não apenas um rito nacional, e sim um rito de dimensões arquetípicas. Sabemos invocar a pulsão dionisíaca presente em nós para comer a carne crua junguiana? Teremos a volúpia ensandecida e delirante das bacantes para devorar o outro?

A antropofagia é um rito antigo, que, ao longo da história humana — e não apenas ocidental —, remete à necessidade de redução do outro à condição de bárbaro. O antropófago, por devorar cruelmente os indivíduos da própria espécie, como apenas certas feras são capazes de fazer, seria a pior das bestas.

Na história recente da humanidade, houve um tipo de antropófago que encarnou a besta por excelência: o canibal do continente denominado, em homenagem ao bárbaro colonizador, América.

A confusão começou com Cristóvão Colombo, que teria se referido aos habitantes de uma tribo do Caribe como “canibais”. A acusação original fora feita supostamente por uma tribo inimiga, com a qual o navegador genovês fez o primeiro contato. Importante ressaltar: como essas tribos autóctones foram dizimadas sem deixar nenhum testemunho sobre o assunto, é difícil afirmar com certeza se os caribes comiam a carne de seus inimigos. De fato, sequer sabemos se os caribes consistem somente na designação de um tronco linguístico ou

se existiram enquanto tribo. Em relação a ocorrência desse e de outros casos de canibalismo, muitas vezes faltam provas. Raramente existem testemunhos diretos dos fatos.

Corruptela de “caribel”, o termo foi levado à derrisão em *A tempestade*, de Shakespeare, com o personagem “Caliban”. Para nossa discussão aqui, interessa sublinhar que canibal se tornou um sinônimo dos povos ditos selvagens, em uma idealização às avessas dos povos indígenas que adquirem uma identidade por um processo violento de caracterização.

Os canibais não eram somente povos desconhecidos em um mundo completamente novo para os colonizadores europeus. Eram também a expressão mais radical e simbólica da alteridade máxima — o Outro realmente outro.

A relação entre identidade e canibalismo é íntima e inerente pois seria preciso pensar que onde há identidade (seja ela qual for — de gênero, política, religiosa, ou mesmo relativa a uma corrente teórica, como a identidade junguiana) há violência. Ou seja, que nenhuma caracterização individual ou grupal é feita sem o agenciamento de forças que buscam dar unidade conceitual ao que tem caráter multifacetado e disperso. O conceito de identidade busca, acima de tudo, englobar a pluralidade dos atributos em um feixe reduzidos de características essencializadas.

Quanto maior for a rigidez dos traços que sustentam um ideal de identidade, mais forte será a aparição da fome canibalística a devorar esses componentes e regurgitá-los em novas formas.

Duas ideias importantes aqui: (I) na antropofagia motivada por fome consiste o canibalismo; (II) o canibal não fala dele — ele fala somente de nós.

Mas há um hiato gritante entre esses dois termos: — antropofagia e canibalismo — e não quero deixá-lo passar em branco. O recurso de devorar os inimigos e deles se servir não era, para os indígenas, um banquete exótico, e sim uma cerimônia, um longo e metódico ritual. O sentido específico da devoração, em termos antropofágicos, pode ser explicado pela preciosa definição de Raul Antelo, um pesquisador argentino e um dos maiores conhecedores do tema. Ele escreve: “A antropofagia não devora corpos: ela produz corpos. Quem devora carne é o canibalismo” (ANTELO, 2001).

Creio que é exatamente a tarefa da antropofagia que nos propomos neste congresso: devorar Jung é comer um corpo feito de palavras — de pensamentos e de conceitos —, um corpo discursivo, e produzir algo novo a partir dessa alquimia digestiva. Nossa antropofagia junguiana deve ter uma sofisticada dimensão ritualística — dialógica e simbólica — capaz de produzir, a partir do devoramento do corpo de Jung, uma flexibilidade conceitual, um hibridismo salutar, uma liberdade relativa a outras imagens de pensamento, conjurando uma

nova visão de mundo.

Para que o pensamento junguiano possa sobreviver, há que se comer, há que se deglutir, mas há um detalhe crucial e delicado: nunca se come ou nunca se deveria comer só. Comer é partilhar a comida. Comer implica a necessidade do respeito ao outro enquanto outro.

No caso da antropofagia, o respeito ao outro enquanto outro consiste em saber-se que, ao passo que se tenta devorá-lo, a introjeção jamais se completa de todo. Sabemos que os antropófagos comem a carne e a gordura do objeto desejado. Nunca as partes coriáceas, o que tem a aparência ou a dureza do couro. Por exemplo, os calos duros dos pés. Cabe aqui uma sugestão aos antropófagos dos tempos atuais: não levem os calos ao podólogo; levem-nos ao analista, pois os analistas são exatamente aqueles que sabem bem o que fazer com as partes coriáceas da vida psíquica.

E continuo: há algo no outro que sempre resiste à voracidade da fome e à mordida. Assim, o melhor que podemos arranjar é poder comer com o outro. Comer junto é a senha, o mantra, o segredo e a chave para evitar o pior.

Elaborar-se com o outro, comer e deixar-se ser comido, mas fundamentalmente, dar de comer comendo junto. Propostas de uma ética da individuação antropofágica a dentadas.

Passando ao prato principal, iniciemos com duas anedotas. A primeira: Oswald de Andrade, o mais importante antropófago brasileiro, intelectual modernista, meio paulistano meio parisiense, totalmente civilizado, elegante, refinado, dotado de uma inteligência cultíssima, erudito, poliglota, homem de formação clássica ocidental que nunca conheceu “*in loco*” a “*Terra Brasilis*”, que nunca teve acesso a nenhuma das múltiplas etnias indígenas que povoam o território brasileiro, como antropólogo, como etnólogo ou sequer como mero viajante, fez da antropofagia uma metáfora complexa para entender o Brasil. Esse de pura formação intelectual era um bom comedor e gordo — dizem até que em certa época ele mandou trocar seus dentes por dentes mais afiados a fim de poder devorar melhor. Retornamos à imaginação poética: é impossível individuar e devorar o outro com dentes fracos e podres. Todo banguela é um neurótico contumaz e, por favor, não estamos a falar de problemas odontológicos!

Certo dia, Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral reuniram um grupo de amigos em um restaurante no bairro de Santana em São Paulo com um cardápio especializado em carnes de rãs. Quando, entre aplausos chegou o prato com a esperada iguaria, eles brincaram, parafraseando um trecho da obra de Hans Staden, um cativo sobrevivente dos tupinambás e neste instante, Oswald levantou-se, começou a fazer o elogio das rãs e teria dito: “Lá vem nossa comida pulando”. Dizem que todos caíram na gargalhada. Havia sido dados os

primeiros passos para o *Manifesto antropofágico*.

Oswald de Andrade foi muito parecido com Arthur Rimbaud, com Antonin Artaud, que também foi para o México e que descobriu o encanto delirante do peyote com os índios, produzindo também uma obra extremamente antropofágica.

SEGUNDA PARTE: “O HOMEM QUE COME”, O MATRIARCADO DO PINDORAMA E UMA FANTASIA MITOPOÉTICA DA ANIMA

Aqui minhas palavras são devedoras da obra de Beatriz Azevedo, doutora em artes pela Unicamp e mestra em literatura comparada pela USP, profunda conhecedora do *Manifesto antropofágico*. Invocamos outra importante personagem: Tarsila do Amaral.

Em 11 de janeiro de 1928, a pintora Tarsila do Amaral preparava em seu ateliê um quadro para presentear o companheiro Oswald pelo aniversário de 38 anos. A imagem é conhecida e faz parte de nosso inconsciente cultural brasileiro: pés gigantes, cabeça pequena, fundo azul, um cacto verde e um sol de abacaxi. A imagem ainda não possuía nome e Oswald, fascinado e encantado com o quadro, sugeriu batizá-lo de antropófago. A criatura solitária de pé monstruoso e cabeça pequena era uma aberração em termos anatômicos. Não possuía face. Tudo era disforme, excessivo e ilógico naquela pintura. O braço direito destacava-se pela desproporção em relação ao outro; a mão era incompatível com o resto do corpo e roçava levemente o chão. Em relação ao nome, Tarsila recorreu ao dicionário Tupi organizado pelo jesuíta Antônio de Montoya e, ao final de duas colunas de definições da página 8 do livro, encontrou, junto com Oswald, a expressão “Aba por ú”. “Aba” significava “homem” e “poru”, comer. Assim, a expressão que significava “comedor de carne humana”. O casal Tarsiwald, como era chamado por Mario de Andrade, considerou o nome sonoro e apropriado. Nasceu “Abaporu”.

O *Manifesto antropófago* protagonizado por Oswald de Andrade ocupou um lugar proeminente no imaginário cultural brasileiro na década de 1920 ao levar às últimas consequências o ato de devorar o outro. O conceito de antropofagia é uma resposta bem-humorada, irreverente, irônica à necessidade não só de confrontar a presença impositiva das culturas colonizadoras, como também de resgatar e de dignificar o processo de hibridação dos diferentes povos que constituíram o país em diferentes camadas, eliminando qualquer tentação de julgamento de valores intrínsecos às respectivas culturas.

Há diferentes leituras e interpretações do *Manifesto antropofágico*, pois, como toda imagem simbólica, ele possui uma polissemia inerente que não cessa de se reinventar.

Entretanto, quero fazer aqui um recorte e dele extrair o que nos interessa para individualizar este trabalho. Detenhamo-nos na expressão “Matriarcado do Pindorama”, noção que surge ao final do texto apresentado por Oswald de Andrade.

Sejamos claros e não ingênuos: ao criar este espaço mítico — o Matriarcado do Pindorama —, Oswald não intenciona promover uma pesquisa antropológica ou histórica rigorosa das sociedades matriarcais. Não se trata de antropologia, de historiografia, de etnologia. Estamos em outra dimensão. Não no plano literal dos eventos históricos, e sim na perspectiva ficcional, imaginal, poética, e por que não dizer, arquetípica.

Ao propor o Matriarcado do Pindorama como uma visão delirante, estética e política, Oswald inventa um terreno mitopoético, cria uma mitologia própria, busca individualizar imagens sobre o que significa expressar uma “cultura brasileira”. Se a individuação é fundamentalmente ato de diferir, de criar de diferença e de criar condições de suportá-la, afirmamos: devorar Jung com Oswald de Andrade tem aroma desejante, gosto bom e sabor picante. Individualizar é devorar o Outro.

Será o Matriarcado do Pindorama uma fantasia arquetípica constelada pelo arquétipo da *anima* em pleno território brasileiro?

A imagem “Matriarcado do Pindorama” tem em seus alicerces dois elementos cruciais: a alegria e o feminino.

Oswald era um homem fascinado pela figura feminina, casou-se sete vezes com mulheres à frente do seu tempo, artistas brilhantes com as quais desenvolveu parcerias que marcariam o comportamento do século XX, as artes e a sua própria obra. Ressaltamos os nomes de Tarsila do Amaral e de Patricia Galvão, a famosa “Pagu”, editora da coluna “A mulher do povo”, que tinha a causa dos oprimidos como finalidade de vida. Se Tarsila abriu a percepção de Oswald para o epicentro das vanguardas europeias, Pagu alimentou nele a aproximação com as periferias, a paixão revolucionária, a vivência marginal no Brasil.

Essas características de Oswald levaram o parceiro e amigo Antônio Cândido a descrevê-lo do seguinte modo:

Havia nele o respeito pela mulher num plano essencial. Daí o fervor com que preconizava a sua liberdade e valorizava seu papel. Verdadeiro precursor, Oswald queria ver a mulher como eixo da sociedade, remontando para justificar-se a teorias mais ou menos válidas sobre o matriarcado, que lhe serviram como ponto de apoio para condenar o patriarcalismo autoritário e abrir a perspectiva de um estado de coisas onde a preponderância feminina permitiria a igualdade econômica e o fim da violência. Convenhamos que a ser o Barba azul da lenda, Oswald seria um curioso barba azul familiar e feminista (*apud* ANDRADE, 2022)

Um alerta importante: não temos a menor certeza se esse “barba azul” era realmente feminista de acordo com a conceituação que temos hoje do termo, mas podemos declarar, com certeza, que esse homem era muito interessado no universo e na lógica feminina.

Em um diário, mantido com Pagu entre 1929 e 1931, Oswald de Andrade escreve:

Pagu quer que eu escreva mais.

Escrever o quê? Que esta noite tenho o coração menstruado. Sinto uma ternura nervosa, materna, feminina. Que se desprega de mim como um jorro lento de sangue. Um sangue que diz tudo porque promete maternidades.

Só um poeta é capaz de ser mulher assim....

Neste mundo bruto saberei guardá-la como num útero, defendê-la como num berço, amamentá-la da minha bravura e do meu sentimento sentimental

O comentário junguiano aqui se faz inevitável. Falamos de um homem não possuído pela “*anima*”, mas que possui uma relação muito íntima, sensível e respeitosa com essa dimensão específica da experiência psíquica. As palavras, os pensamentos e os poemas de Oswald de Andrade revelam um homem cuja sensibilidade estética guarda intensa comunhão com essa estrutura arquetípica nomeada “*anima*”. Além disso, Oswald expressa e cria também alma, faz alma, realizando o *soul making* como diz James Hillman, o exercício ético e imaginativo de *poiesis*, em diálogo incessante com as imagens da vida psíquica em que as fronteiras entre mundo externo e interno se dissolvem e tudo se torna prima matéria a individuar-se no jogo lúdico com a alma, o exercício de invenção de sentidos anímicos.

A *anima* em Oswald escreve nele e por meio dele que o próprio corpo dele testemunha a menstruação feminina, afirmando-se Oswald como um poeta que sangra, que tem útero, que fica grávido e que amamenta. É o poeta regido pela *anima* que escreverá sobre o Matriarcado de Pindorama, apoiado por duas grandes artistas mulheres, Tarsila e Pagu.

Fiquemos com a imagem, a única regra da psicologia arquetípica: “Tarsiwald” como foi batizado por Mario de Andrade, um poeta homem que é mulher, um homem grávido, uma insinuação hermafrodita, um desejo de além da anatomia, um corpo e uma alma errantes a subverter as fronteiras entre masculino e feminino. Anteciparia a superação do binarismo que tanto nos atordoa atualmente?

No sexto aforisma do *Manifesto antropofágico*, escreve: “Estamos fatigados de todos os maridos católicos suspeitosos postos em drama. Freud acabou com o enigma mulher e com outros sustos da psicologia impressa” (ANDRADE *apud* OLIVEIRA FILHO, 2001). Freud é uma referência constante na obra de Oswald. Diversas vezes, o pai da psicanálise é mencionado a fim de problematizar o papel atribuído à mulher, tema crucial na defesa do

matriarcado feita pelo poeta.

Para Oswald, os protagonistas da psicanálise freudiana são sempre homens. Pais, filhos, a clássica narrativa do assassinato do pai em *Totem e tabu* que seria o fundamento dos princípios morais, da religião, da estabilização da sociedade. Oswald faz uma crítica do patriarcado. Se para Freud (na leitura que Oswald faz dele), há uma superioridade ontológica do masculino e do falo, Oswald defende uma outra ficção poética, ou seja, “uma igualdade ontológica” do feminino. Para contrapor a superioridade masculina e patriarcal protagonizada por Freud, Oswald inventa, em uma ficção arquetípica da *anima*, o matriarcado do Pindorama. Subvertendo valores, através do humor, dos chistes e dos trocadilhos refinados, com o estilo, a beleza e a retórica da *anima*, Oswald traz à tona os elementos do existir feminino relegados à sombra na cultura brasileira do início do século XX.

“Que sentido teria num matriarcado o complexo de Édipo?” (Idem), indaga Oswald e, em seguida, conclui:

Cabe a nós antropófagos fazer a crítica da terminologia freudiana, terminologia que atinge profundamente a questão. O maior dos absurdos é por exemplo chamar de inconsciente a parte mais iluminada pela consciência do homem: o sexo e o estômago. Eu chamo isso de “consciente antropofágico” (Id.)

Um detalhe relevante: a nomeação deste território mitopoético como “Matriarcado de Pindorama” não é casual. Para os indígenas, Pindorama era o nome destas terras. O nome “Brasil” veio *a posteriori* como consequência direta da exploração das riquezas dela — do “pau brasil” — pelo falo patriarcal que violentou, estuprou e matou milhares de indígenas na conquista destas terras tropicais.

Matriarcado do Pindorama é um manifesto que mira a derrubada do patriarcado, do casamento, da família, da propriedade privada. No aforisma 25, Oswald escreve, referindo-se à vivência tribal dos Tupis no século XVI, muito anterior a teoria marxista do século XIX, que “já tínhamos o comunismo”.

O poeta modernista vislumbrava a potência vital que seria capaz de abalar as estruturas patriarcais da civilização que criamos exatamente no indígena e na mulher. De modo quase literalmente junguiano, Oswald afirmava que o corpo feminino é criador, revolucionário, vital. Isto é, que os princípios femininos e tribais são as bases da igualdade e da liberdade universais que devem prevalecer diante do patriarcado do mundo capitalista. A antropofagia é um discurso que adere à velha luta contra o autoritarismo expresso na imagem dos homens, do pai e nos sistemas sociais que o perpetuam.

A vacina antropofágica, como ele sugere, deseja atuar contra as escleroses urbanas e conservadoras, contra as mazelas da catequização do pensamento único, contra as ideias literalizadas e cadaverizadas dos povos cultos e cristianizados. O Matriarcado de Pindorama luta contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud — a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias. Este desejo visionário de Oswald é um desejo de *anima*, de pluralidade, de cacofonia e de polifonia — a cacofonia e a polifonia dos inumeráveis estados do ser, como dizia Artaud —, de elogio do múltiplo.

Ao lermos Oswald de Andrade, é evidente que o uso da palavra “matriarcado” nos trará a associação direta com a ideia do predomínio materno, e para nós, junguianos, de modo quase inequívoco a presença do arquétipo da Grande Mãe. Entretanto, quero mastigar Oswald de outro modo e com outros dentes e deslocar esse imaginário supostamente natural para o arquétipo da *anima*.

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

Desse modo, coloco-me partidário de uma leitura que radicaliza e que aprofunda o caráter imaginativo, metafórico e psíquico desse conceito chave do pensamento junguiano. Adotar uma perspectiva imaginal para a *anima* é libertá-la de ter que ser pensada de ser pensada em termos de pares de opostos, em termos do aspecto contrassexual da feminilidade ou mesmo a partir de questões de gênero, afinal, nem todas as mulheres são figuras de *anima*. Há, nos textos em que Jung dá início à construção teórica da noção de *anima*, um perigoso movimento reducionista, no qual as mulheres são duplamente marginalizadas. Primeiramente reduzidas a figuras de *anima* e, depois, como *animas*, só valorizadas enquanto atuantes no

inconsciente masculino. Toda a questão do “feminino” fica subsumida a um movimento de reconstrução da identidade masculina.

Quero privilegiar a *anima* do modo como James Hillman a propõe, como uma estrutura arquetípica de consciência. Um estilo de consciência que está sempre em relação com e junto ao Outro, Outro como diversidade da identidade egóica, Outro como dimensão do próprio inconsciente. Desse modo, *anima* é imaginada a partir da característica principal dela: ser uma função de relação com tudo aquilo que se encontra fora do campo da consciência.

A Antropofagia é exatamente essa relação com a alteridade, com tudo o que não é “eu” na cultura. No caso de Oswald, os indígenas e as mulheres são figurações do Outro, são personificações da *anima*. Na função de psicopompo guloso e faminto, o poeta busca trazê-las novamente à consciência. Pela perspectiva da *anima*, a antropofagia aposta na ideia de que o lugar do Outro deve ser reverenciado, devorado, incorporado e não aniquilado. Sem a presença da *anima*, não há realidade psíquica, não há pluralidade ou diferenças, apenas repetição estéril do mesmo, apenas sensações corporais que exilam o sujeito de sua subjetividade, iludindo-o na miragem narcísica de seus espelhos. O perspectivismo antropofágico anímico investe nos sucessivos deslocamentos, afinal a *anima* tem função relacional entre o “eu” (homem colonizador) e tudo que se encontra fora dela (mulheres e indígenas). Não há mais posições fixas. Logo, nem um nem o outro são mais idênticos.

O matriarcado do Pindorama como ficção poética do arquétipo da *anima* é

um devir selvagem, um por vir indecifrável, uma ética do individuar sem ponto de chegada. Trata-se de um território de criação de infinitas possibilidades, um espaço de pensamento plural e não único, rico de ambivalências felizes e provocativas em que a diferença e o idêntico bailam em uma nova coreografia não ensaiada.

Pensar pela via da *anima* tem uma função explícita: evitar que a pessoa vire raiz. A raiz configura um perigo imenso, pois, depois que a pessoa se enraíza, não pode mais se deslocar, sair do lugar para lutar pela coisa mais desenraizada que a vida tem: liberdade.

O *Manifesto antropofágico*, em sua condição de fazer alma, acredita-se democrático. Aceita-se a existência do outro e daquilo que compõe as diferenças. Como as misturas, permite-se também o dissenso, apostando na transvaloração dos valores e na existência de subjetividades plurais e libertárias.

E aqui, concluo: o Matriarcado de Pindorama é um terreno estético, existencial, mitopoético, psicológico, artístico, literário, um mito moderno em pleno início do século XX. É uma concepção de mundo — uma cosmovisão — nascida em Pindorama com o intuito de descolombizar a América e descabralizar o Brasil. É um ato de resistência contra as ortodoxias

e os fundamentalismos. Por isso, é tão necessário neste momento sofrível que atravessamos no país.

Devorar Jung com Oswald a partir da perspectiva da *anima* é apostar na possibilidade de uma psicologia junguiana brasileira com fome e com desejo do Outro, de um pensamento junguiano brasileiro mais plural, múltiplo, faminto, desejoso de mastigar com gula o banquete a fim de não nos tornarmos reféns e caricaturas de péssimo gosto de uma teoria que muito tem a nos oferecer. Sempre, é claro, com um sorriso no rosto. Afinal, como Oswald nos ensinou:

“Antes de os portugueses descobrirem o Brasil, O Brasil já havia descoberto a felicidade”

e

“A alegria é a prova dos nove”.

Viva o Pau Brasil!!!

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Gênese. **Modernismos 1922-2023**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

ANTELO, Raul. Políticas canibais. Do antropofagismo ao antropoemético. In: **Transgressão e modernidade**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2001.

DOTY, William; HALL, James. McCOY, Ann; SELLS, Ben et al. **Spring**. Junguian fundamentalism (and others). Connecticut, v. 68, 2001.

NETO, Lira. **Oswald de Andrade**. Mau selvagem. São Paulo: Companhia das Letras, 2025.

OLIVEIRA FILHO, Edson Manoel de (Ed.). **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2001.

ROLNIK, Suely. **Antropofagia zumbi**. São Paulo: n-1 edições, 2021.

Marcus Quintaes

Psicanalista junguiano, coordenador de seminários sobre a psicologia arquetípica de James Hillman e o pensamento pós junguiano. Fundador do Laboratório de Psicologia Arquetípica (LAPA) e do Thiasos — Oficina de Imaginação Compartilhada

EXU-MULHER: OLHARES DE UMA PSICOLOGIA COMPLEXA FEMINISTA

Cristiane Vianna Amaral

RESUMO

Este ensaio propõe uma reflexão crítica e imaginativa sobre o feminino e seus atravessamentos na Psicologia Complexa, à luz de epistemologias afro-brasileiras e decoloniais. O objetivo é questionar os limites impostos pelas definições tradicionais de feminino e masculino, propondo novos caminhos para a individuação a partir da figura de Exu e, especialmente, da Exu-Mulher. O problema central reside na manutenção, por parte de alguns setores da Psicologia Analítica, de concepções anacrônicas e binárias sobre gênero, desconsiderando a pluralidade histórica e cultural das experiências humanas. Articula as noções de anima/animus e coniunctio com saberes de tradições nagô e com teorias contemporâneas como o feminismo interseccional, a Teoria Queer e a cosmologia iorubá. A metodologia é de natureza ensaística, de base intuitiva, e se vale de narrativas pessoais, referências acadêmicas e culturais (como o carnaval), além do diálogo com produções de autoras como Oyèrónké Oyěwùmí, Cláudia Alexandre, Adriana Facina e Juliana Nascimento, bem como do principal fundador da Psicologia complexa, Carl Gustav Jung. O texto transita entre a clínica, a cultura e a espiritualidade afro-brasileira, compondo uma abordagem multirreferencial. Os resultados indicam que a figura de Exu — tradicionalmente associada ao masculino — pode ser pensada em sua dimensão feminina e múltipla, resgatando imagens como a de Exu de Saia e Exua. A individuação, nesse contexto, não se dá por oposição de polos, mas por uma espiral de integrações e transformações, que desestabilizam hierarquias e abrem espaço para subjetividades complexas e não normativas. Conclui-se que a imagem de Exu/Exua pode oferecer uma chave simbólica poderosa para repensar a individuação de forma coletiva, criativa e decolonial, abrindo caminhos para um bem-viver encruzilhado, livre e plural.

Palavras-chave: Exu-Mulher. Psicologia Complexa. Feminismo. Teoria Queer. Individuação.

ABSTRACT

This essay presents a critical and imaginative reflection on representations of the feminine and their intersections within Complex Psychology, in light of Afro-Brazilian and decolonial

epistemologies. The objective is to question the limits imposed by traditional definitions of the feminine and the masculine, proposing new paths for individuation through the figure of Exu, particularly in its feminine expression, Exu-Woman. The central issue lies in the persistence, within some sectors of Analytical Psychology, of binary and anachronistic conceptions of gender, which overlook the historical and cultural plurality of human experience. The text articulates the notions of anima/animus and coniunctio with nagô traditions and contemporary theories such as intersectional feminism, Queer Theory, and Yoruba cosmology. The methodology is essayistic in nature, guided by intuition, and draws on personal narratives, academic and cultural references (such as carnival), and dialogue with the works of authors like Oyèrónké Oyěwùmí, Cláudia Alexandre, Adriana Facina, and Juliana Nascimento, as well as Carl Gustav Jung, the founder of Complex Psychology. The text moves across clinical practice, culture, and Afro-Brazilian spirituality, composing a multireferential approach. The findings suggest that the figure of Exu—traditionally associated with the masculine—can be reimagined in its feminine and plural dimensions, reclaiming images such as Exu in a skirt (Exu de Saia) and Exua. In this context, individuation is not achieved through polar opposition, but through a spiral of integration and transformation that destabilizes hierarchies and opens space for complex and non-normative subjectivities. It is concluded that the image of Exu/Exua offers a powerful symbolic key to rethinking individuation in a collective, creative, and decolonial way, opening paths toward a plural, crossroaded way of being.

Keywords: Exu-Woman. Complex Psychology. Feminism. Queer Theory. Individuation.

INTRODUÇÃO

As imagens do feminino que circulam na tradição ocidental, especialmente no campo da Psicologia Complexa, foram historicamente construídas a partir de categorias binárias, hierárquicas e essencialistas. Carl Gustav Jung, fundador da Psicologia Complexa, dedicou parte significativa de sua obra à diferenciação entre anima e animus, Eros e Logos, atribuindo a esses pares qualidades distintas que foram comumente associadas aos gêneros feminino e masculino. No entanto, ao longo do tempo, essas concepções foram sendo criticadas por sua limitação simbólica diante da diversidade de experiências subjetivas, especialmente quando confrontadas com as cosmologias de matrizes africanas e as epistemologias feministas e

decoloniais. Este ensaio busca explorar esse campo de tensões, atravessando mitologias, tradições religiosas e teorias contemporâneas para imaginar outras possibilidades de ser mulher no mundo.

Tomando como figura central a entidade Exu — e, mais especificamente, sua expressão feminina, Exua — o texto propõe uma leitura ampliada da individuação, que não se dá por oposição entre imagens fixas, mas por movimentos espiralados de fricção, transformação e abertura ao diverso. A partir de uma escrita ensaística, que integra vivências clínicas, militância feminista, saberes afro-brasileiros e referências da Psicologia Complexa, o trabalho propõe uma crítica à literalização das categorias junguianas e aponta para a potência simbólica de Exu-Mulher como chave para repensar o feminino. Entre sambas, encruzilhadas, estatuetas esquecidas e teorias queer, o que se busca aqui é menos uma resposta e mais um caminho: aberto, plural e radicalmente vivo.

Cuida de mim que eu vou pra te saudar

Que eu vou pra te saudar

Que eu vou pra te saudar

Fio de Prumo (Padê Onâ)

Criolo

MULHER, FEMININO, ANIMA

O que é ser mulher? Essa indagação ontológica não é uma busca por uma resposta definitiva, até porque é atravessada por tantos mundos, tempos e vivências... Mas isso não deve ser impedimento para pensar em possibilidades de caminhos para o bem-viver, seja percorrendo narrativas coletivas, seja na intimidade da clínica.

A tradição do pensamento da Psicologia Complexa, em especial os primeiros escritos de seu principal fundador, Carl Gustav Jung, numa leitura literal, definem muito bem o que é feminino e que é masculino. E mesmo quando se diz que o feminino não está diretamente relacionado à mulher e o masculino ao homem, as qualidades que dão sentido a esses pares de palavras são praticamente as mesmas em seus primeiros escritos, acrescentando ainda os conceitos de anima e animus, que também se encontram no mesmo campo semântico.

Em 1928, em *A mulher na Europa*, Jung diz:

A psicologia da mulher se baseia no princípio do Eros, que une e separa, ao passo que o homem, desde sempre, encontra no Logos seu princípio supremo. O conceito de Eros, em linguagem moderna, poderia ser expresso como relação psíquica, e o Logos como interesse objetivo. (JUNG, 2013, p. 134)

Em *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, Jung afirma que a anima é um dos arquétipos do feminino e o animus é um dos arquétipos do masculino. “Da mesma forma que a anima se transforma em um Eros da consciência, mediante integração, assim também o animus se transforma em um Logos” (JUNG, 1998, p. 14). Jung usa o Eros e o Logos tanto para explicar a psique de mulheres e homens, quanto os arquétipos de anima e animus.

Já em sua fase alquímica, Jung adota uma ideia mais fluída, utilizando elementos da natureza:

Partindo de considerações puramente psicológicas, tentei em diversos outros lugares caracterizar a consciência masculina por meio do conceito de Logos e a feminina pelo de Eros. Nessa tarefa procurei entender por "Logos" o distinguir, o julgar, o reconhecer, e por "Eros" o colocar-em-relação (relacionar). Os dois conceitos tinham para mim valor de concepções intuitivas, que não podem ser definidas de maneira exata ou exaustiva; isto é certamente lamentável do ponto de vista científico, mas é até valioso do ponto de vista prático, uma vez que os dois conceitos caracterizam de certo modo um domínio experimental de definição igualmente difícil. (JUNG, 2019 p. 145)

Ainda neste excerto de *Mysterium coniunctionis – Pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia* (JUNG, 2019), o autor diz:

Logos e Eros são os valores intuitivo-intelectuais correspondentes às concepções arquetípicas de Sol e Luna. No meu modo de julgar, são essas duas luminárias de uma intuição tão insuperável que até os prefiro às resignações mais limitadas de Logos e Eros, ainda que estas últimas designem de modo mais acertado e inteligível certa particularidade psíquica do que os conceitos indefinidos de Sol e Luna. O uso desses conceitos certamente exige uma fantasia viva e sempre vigilante, o que não conseguem ter aqueles que por temperamento preferem conceitos puramente intelectuais. Estes últimos conceitos decerto oferecem algo de pronto e terminado, ao passo que uma imagem arquetípica nada tem senão sua pura exuberância, que se afigura "incompreensível" ao intelecto. ("Por onde te posso pegar, natureza infinita?"). Se os primeiros conceitos significam um valor cunhado e negociável, os últimos representam a vida." (JUNG, 2019, p. 146-147)

Voltando ao ensaio *A mulher na Europa*, apesar de pensar o homem e a mulher como opostos, Jung já havia notado que os modos de ser e existir das mulheres, neste mundo, vinham mudando:

Se observarmos que a mulher, já na segunda metade do século XIX, começou a assumir posições masculinas, a tomar parte ativa na política, a fundar associações e dirigi-las etc., será fácil constatar que está prestes a romper com um padrão de sexualidade essencialmente feminino, de inconsciência e passividade aparentes, e fazer uma concessão à psicologia masculina, para erigir-se em membro visível da sociedade. (JUNG, 2013, p. 128)

Mesmo repleto de ideias anacrônicas (que não serão objetos deste artigo) a frase final aponta um papel importante para as mulheres. “A mulher de hoje está diante de enorme tarefa cultural que significa talvez o começo de uma nova era” (JUNG, 2013, p. 144).

E, ao pensar nas mulheres negras, as ideias sexistas de Jung não faziam mais sentido nem no seu tempo. Em seu discurso *E eu não sou uma mulher?*¹, Sojourner Truth, ativista afro-americana abolicionista e defensora dos direitos das mulheres desafiou as noções de fragilidade feminina e destacou a interseccionalidade entre racismo e sexismo. No discurso proferido em 1851, na Convenção dos Direitos das Mulheres em Akron (Ohio, Estados Unidos) ela utilizou sua própria experiência como mulher negra e ex-escravizada para questionar o tratamento desigual dado às mulheres brancas e negras, inclusive dentro do próprio movimento feminista.

TRUTH (1851) confrontou a ideia de que as mulheres são frágeis demais para certas responsabilidades. “Ninguém nunca me ajudou a subir em carruagem, ou a passar por poças de lama, ou me deu o melhor lugar — e eu não sou uma mulher?” E usou sua própria experiência para ilustrar que as mulheres negras, especialmente as escravizadas, trabalhavam tanto quanto os homens: “Euarei, plantei, colhi e nunca nenhum homem podia me superar. E eu não sou uma mulher?” Ela também usou referências bíblicas para desafiar os argumentos religiosos usados contra os direitos das mulheres e provocar: “De onde veio o seu Cristo? De Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com isso!”

No Brasil, a literatura e as produções audiovisuais tornaram populares as ruas de Salvador, onde as mulheres negras já eram comerciantes, as chamadas ganhadeiras, mesmo antes do fim da chamada abolição da escravatura. Foi sob sua liderança que surgiram os primeiros terreiros da Bahia. Elas destacaram-se também na luta contra a escravidão, como Luiza Mahin, participante da Revolta dos Malês e da Sabinada, ocorridas na primeira metade do século XIX, entre muitos outros exemplos.

Se o próprio Jung já entendia que uma mudança estava em marcha, por que, quase 100 anos depois, alguns colegas da Psicologia Complexa insistem em essencializar e repetir, literalmente, as ideias do mestre sem a devida atualização ou seja, sem olhar o mundo de hoje?

Se até aqui as reflexões que trago nasceram da militância feminista das ruas, das discussões no campo da Psicologia Complexa e das vivências na clínica, a partir deste ponto passo a narrar um processo intuitivo, um movimento *almado-amado*, expressão que crio para nomear esse modo de estar no mundo e viver entre pessoas encantadoras.

¹ *Ain't I a Woman?*

ABRE CAMINHOS

Falando em encantamentos, peço licença para esse exercício imaginativo. Ainda mais, que não sou uma mulher de axé. E alguém me avisou para pisar neste chão devagarinho. Minha ideia inicial era escrever sobre uma pombagira pessoal, que tem até nome: Toda-toda. Não sendo uma mulher negra, fui desaconselhada a mexer nessa cumbuca por quem pisa no terreiro. Quem sabe um dia, Minha Senhora das Ruas ganhe vida...

E aqui o Oroborus se inicia... Ao ler Jung na encruzilhada, da antropóloga, professora e analista Adriana Facina (2021), artigo que colocou “o psiquiatra suíço para dançar na rua e se comunicar com o tempo do agora”, fiquei *fascinada*, mas algo chamou muito minha atenção: várias características associadas a Exu, principal “personagem” da narrativa, permeada por várias histórias do orixá, me lembram palavras comumente associadas às mulheres ou que poderiam ser consideradas próprias do feminino, tais como: graça, corpo, sedução, magias, nada confiável², instável, incontrolável, inconsciente. Enfim, longe do *logos* junguiano e da figura fálica e máscula que eu fazia de Exu, apesar de saber de seus aspectos *trickster*, ambíguos e de sua construção fora do binarismo, que caracteriza o pensamento europeu.

Ao reler o texto de Facina, me deparo com a citação ao sociólogo Reginaldo Prandi. “Exu é aquele que tem o poder de quebrar a tradição, pôr as regras em questão, romper a norma e promover a mudança” (PRANDI *apud* FACINA, 2021). O que me remete imediatamente à frase final de A mulher na Europa, quando Jung diz que as mulheres estão a iniciar uma nova era.

O desfile da Acadêmicos do Grande Rio, no carnaval carioca de 2022, foi a chave de pensamento para Facina. A escola conquistou seu primeiro campeonato com o samba-enredo *Fala, Majeté! Sete chaves de Exu*³:

Boa noite, moça; boa noite, moço...
aqui na terra é o nosso templo de fê
“Fala, majeté!”
Faísca da cabaça de igbá
na gira... bombogira, aluvaiá!
[...]
A voz do povo, profeta das ruas
Tantas Estamiras desse chão
Laroyê, laroyê, laroyê!

² O sentimento que associei com a palavra *feminino* foi durante muito tempo a desconfiança. (JUNG, 2016, p. 35. Grifos do autor)

³ Samba-enredo composto por Gustavo Clarão, Arlindinho Cruz, Jr. Fragga, Cláudio Mattos, Thiago Meiners e Igor Leal.

As sete chaves vêm abrir meu caminhar
À meia-noite ou no Sol do alvorecer pra confirmar
[...]
Lá na encruza, a esperança acendeu
firmei o ponto, Grande Rio sou eu!

Se a palavra sincronicidade abre o texto de Adriana, a magia se fez: a jornalista, mestre e doutora em Ciência da Religião Cláudia Alexandre publica, em 2023, *Exu-mulher e o matriarcado nagô: sobre masculinização, demonização e tensões de gênero na formação dos candomblés*, propondo uma epistemologia da Exu-Mulher. O livro é resultado de sua premiada tese, na qual busca o princípio feminino do orixá no Brasil. Para Alexandre, o carnaval também foi lugar de inspiração. Ela relata:

[...] eu ouvi do babalorixá Francisco D'Oxum, o ex-responsável religioso da escola, que o orixá patrono da Vai-Vai não havia sido assentado sozinho, mas “[...] como todo Exu reinava em companhia de uma Exua”. Foi a primeira vez que eu ouvia a expressão usada no feminino. Pai Francisco explicou que a presença da Exua era obrigatória no assentamento, pois representava a energia do princípio feminino que circulava na escola de samba por meio do corpo das mulheres da comunidade. Ele declarou categórico: “Exu é vida minha filha, não existe vida sem o homem e a mulher. Candomblé tem Exua, não interessa se é marido e esposa ou companheiro e companheira, onde tem rei, tem rainha.”⁴ (ALEXANDRE, 2023, p. 35)

Em 2018, Alexandre fez uma visita ao Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia (Mafro-UFBA), em Salvador, para uma segunda montagem da Exposição *Exu Outras Faces*. “Tudo que estava à vista explicitava o lugar de proeminência, poder e masculinidade de Exu” (ALEXANDRE, 2023, p. 49).

No entanto, ela foi convidada a conhecer a reserva técnica onde:

[...] encontram-se as duas estatuetas, que me foram apresentadas como figuras femininas de Exu [...] Olhei fixamente todos os detalhes: figuras femininas, feições disformes, dentes e seios à mostra, chifres e uma delas carregando a figura de uma criança. As duas vestindo uma saia, reforçando a associação ao feminino. Imediatamente afluíram diversas questões sobre aquela cena. A primeira delas foi que o evento em cartaz não dialogava com nenhum símbolo feminino associado ao orixá. Mesmo sabendo que havia várias questões técnicas que justificavam a ausência daquelas peças no projeto expositivo, foi impossível não relacionar o fato à condição de invisibilidade e ocultamento do feminino ligado à Exu. (ALEXANDRE, 2023, p. 51)

⁴ A entrevista foi realizada em 2014 para a pesquisa de pós-graduação de Claudia Alexandre, posteriormente publicada em livro sob o título *Orixás no terreiro sagrado do samba: Exu e Ogum no Candomblé da Vai-Vai*, que trata do culto às entidades na escola de samba da cidade de São Paulo.

Uma das primeiras interpretações possíveis das figuras femininas do orixá, alcunhadas por Alexandre como Exu de Saia, diz respeito à representação do poder feminino, tal como registrado nas cosmologias africanas tradicionais. A exposição dos seios pode ser compreendida como um símbolo da capacidade feminina de alimentar e sustentar a vida. A primeira escultura (Figura 1), colocada sobre um pedestal, sustenta uma criança nos braços, o que sugere a articulação entre autoridade e maternidade. A ênfase nos seios e a expressão facial severa contribuem para a construção de uma imagem que associa fertilidade à função de guardiã, conferindo à figura um caráter protetivo.

A segunda imagem (Figura 2), esculpida com os pés firmemente posicionados sobre o chão, guarda semelhanças com as descrições das integrantes do exército feminino do antigo reino do Daomé, no século XVII — grupo posteriormente nomeado como “amazonas do Daomé” e recentemente popularizado pelo cinema contemporâneo, especialmente por meio do filme *A Mulher Rei*. Tais figuras evocam a memória de mulheres negras guerreiras, cuja atuação rompeu os limites dos papéis de gênero convencionais.



Figura 1. Escultura de Exu Feminina. Colocada sobre um pedestal, segurando uma criança nos braços (Peça EL 099.09). Copyright @museuafrobrasileiro.

As estatuetas de Exu de feminino presentes no acervo do Mafro-UFBA destacam-se pelas feições propositadamente agressivas ou “horrendas”, construídas de forma a intimidar e afastar possíveis ameaças. Tal escolha estética parece apontar para uma função simbólica de proteção — seja da prole, dos seus proprietários ou da coletividade que cultuava as entidades. Segundo Alexandre (2023) essa compleição remete à imponência, criatividade e poder, características amplamente associadas às mulheres negras que desempenharam papéis centrais nos processos de resistência e na organização dos candomblés no Brasil.

Importante aqui questionar: as palavras *imponência*, *criatividade* e *poder* estão no vocabulário do feminino junguiano, especialmente dos primeiros escritos?

Se a trajetória das mulheres tem sido marcada por reiterados processos de silenciamento e apagamento, ela se estende a tudo aquilo que se vincula ao feminino. No entanto, se faz necessário ressaltar: essa não é e nem sempre foi, uma realidade universal. Em diferentes tempos e espaços, existiram formas outras de organização do mundo.



Figura 2. Escultura de Exu Feminina. Figura em pé, com rosto de traços expressivos, dentes visíveis, olhos salientes, orelhas pontiagudas, seios à mostra. Veste saia e faixa na cintura. Um dos braços está dobrado à frente; o outro, relaxado ao lado do corpo, segurando o rabo (Peça EL 099.08). Copyright @museuafrobrasileiro.

A professora nigeriana Oyèrónké Oyèwùmi, em seu livro *A invenção das mulheres*, resgata como era a organização social da Iorubalândia, que compreendia parte da Nigéria, do Togo e do Benim (antiga República de Daomé), antes de ser colonizada pelos britânicos, processo que ocorreu oficialmente entre 1862 e 1960, no qual os valores patriarcais europeus, binários e hierárquicos, foram sendo introduzidos na África Ocidental:

[...] o gênero não era um princípio organizador na sociedade iorubá antes da colonização pelo Ocidente. As categorias sociais “homens” e “mulheres” eram inexistentes e, portanto, nenhum sistema de gênero esteve em vigor. Em vez disso, o princípio básico da organização social era a senioridade, definida pela idade relativa. (OYÈWÙMI. 2021, p. 112)

A autora explica como eram as categorias:

O fato biológico essencial na sociedade iorubá é que a obìnrin procria. Não conduz a uma essencialização de obìnrin porque elas permanecem ènìyàn (seres humanos), assim como òkùnrin são humanos também, num sentido não generificado. Assim, a distinção entre obìnrin e òkùnrin é, na verdade, reprodutiva, e não de sexualidade ou gênero, com ênfase no fato de que as duas categorias desempenham papéis distintos no processo reprodutivo. (OYÈWÙMI. 2021, p. 122)

Oyèwùmi registra que nas estatuárias encontradas na África Ocidental, as figuras de Exu eram encontradas aos pares, o que comumente é chamado de masculino e feminino. “Nestas composições é possível notar que uma das imagens sempre apresentará seios e/ou vulva à mostra, a anatomia de uma fêmea, às vezes amamentando ou carregando uma criança” (OYEWUMÍ, 2021, p. 249).

Alexandre (2023) destaca a tradução do iorubá, dos discursos sobre o orixá que o associavam ao diabo cristão no processo de colonização. O bispo Samuel Crowther associou Exu às palavras idolatria, satânico e até mesmo bruxa. Entretanto, o equilíbrio estético e simbólico entre as figuras masculina e feminina de Exu desafia diretamente a imagem negativa comumente atribuída a essa entidade pelas tradições judaico-cristãs. Longe de representar algo maligno ou aterrorizante, Exu se apresenta como uma figura complexa, potente e harmoniosa, cuja expressão não se confunde em nada com as concepções ocidentais do demônio.

Se o trabalho de Alexandre me levou para Oyèwùmi, muito citada no campo feminista, essa jornada também me aproximou de Muniz Sodré, um dos maiores intelectuais brasileiros no campo da comunicação. Sua produção dialoga com as pautas anti racistas e de valorização da cultura afro-brasileira.

Em seu livro *Pensar Nagô*, Sodré reflete sobre as metades de Exu. Não há uma noção de oposição sendo, portanto, fora da lógica binária, sexista e hierárquica do pensamento ocidental:

Exu pertence visceralmente à comunicação, uma vez que resulta, enquanto filho prototípico na criação do ser humano, da interação de água (elemento masculino) e terra (elemento feminino), sendo assim o portador mítico do sêmen e do útero ancestral. Esta segunda acepção comunicacional refere-se a uma simbolização (a interação originária de duas metades, implicada no par masculino/feminino) que estrutura o organismo social. Mas em qualquer acepção – inclusive naquela atinente à verbalização ou à fala – a comunicação implicada refere-se primordialmente a um comportamento ou à ação simbólica de vincular ou pôr em comum partes diferentes no interior de um sistema. (SODRÉ, 2017, p. 177)

Ao refletir sobre esse par/metades, formado por um masculino e um feminino, a perspectiva da Psicologia Complexa me remeteu à *coniunctio*, no qual as duas partes se unem em busca de uma totalidade, transcendendo limitações impostas pela separação ou fragmentação. No entanto, se para Jung a noção de opostos pode ser vista como central, aqui podemos dar ênfase na integração de diferentes dimensões a partir da cosmologia iorubá. A ideia não vai de encontro ao pressuposto de polarização da Psicologia Complexa, mas de sua literalização de que temos rosa de um lado e azul do outro. O símbolo Taijitu, o círculo dividido nos espirais yin e yang, estudada pelo analista suíço, remete à reflexão de que o um também contém o outro e é dinâmico.

Se o par de Exu vivia em harmonia na África, por que ele teria chegado separado ao Brasil? O que teria acontecido com o casal? No desenvolvimento da Psicologia Complexa muito se refelete sobre processo de formação da *coniunctio*, mas pouco do processo de separação. Minha intuição apontava para a violência, mas como procurar essa referência na vasta obra inspirada em Jung?

Foi então que o psicólogo junguiano Pedro Perússolo (2025) publica seu compilado dos dois tomos de *Mysterium Coniunctionis* de Jung no grupo OCA – Outras Conversas Afiadas, que integra colegas da Psicologia Complexa de todo o país, cotidianamente, por meio de um grupo de Whatsapp, mas que também promove reflexões e atividades. Conto de minha hipótese de ser a violência a motivadora da separação do casal. Perússolo me envia um trecho de Wolfgang Giegerich, do livro *Neurosis: Logic of a metaphysical illness* (Neurose: a lógica de uma doença metafísica, em tradução livre):

O golpe mortal implacável com o machado dado pelo carrasco no animal ou humano, e assim, na integridade da vida, abriu-se logicamente uma diferença, essa diferença, espaço aberto, clareira (*Lichtung*, Heidegger), que chamamos de mente ou consciência e que foi mitologicamente expressa na imagem do espaço aberto pela separação dos pais primordiais Céu e Terra, que antes estavam envolvidos num abraço eterno. O próprio ato sacrificial que criou a clareira encontrou sua representação mitológica, por exemplo, na história do deus grego Cronos, que com uma foice afiada cortou o membro masculino de seu pai Urano (Céu), acabando assim violentamente com a união eterna dos pais divinos. Juntas, essas duas imagens mitológicas nos mostram o que acontece logicamente no ritual do sacrifício. O sagrado é “feito” (*sacrum facere*) através de um ato sacrílego. Somente um ato sacrílego pode produzir o sagrado. Não há transição de algo totalmente não sagrado para o sagrado. A categoria superior não pode ser derivada nem produzida pela categoria inferior. A alma funciona uroboricamente, e isso significa através de uma *petitio* (e *generatio*) *principii literal*. Ela apenas cria aquilo que ela mesma pressupõe, pressupõe no sentido de ter sido inerente a ela o tempo todo. Auto-geração. (GIEGERICH, 2013, p. 65-66)

É possível pensar então que a violência da colonização, por meio da escravização, da exploração do território, da dominação cultural e religiosa, do racismo e da generificação, entre tantas outras formas de opressão, desfez a *coniunctio* do casal Exu. E especialmente, na separação entre natureza e cultura, entre o sagrado e o profano. Nas considerações finais de seu livro Alexandre conclui que:

[...] a interpretação patriarcal das relações homem e mulher na África Ocidental incidiram sobre o sistema de crenças, transformando Exu em uma divindade fálica e demoníaca, distanciada de sua função de domínio sobre a sexualidade, a fertilidade, o nascimento, a vida, a morte e a continuidade do sistema. As visões e interpretações eurocêntricas sobre as civilizações africanas estigmatizaram outras formas de relações com o mundo e interferiram nas elaborações e nos cultos ao orixá Exu na diáspora negra no Brasil. (ALEXANDRE, 2023, p. 431).

A autora acredita que o desconhecimento de cultos ao Exu feminino possa ter sido uma negociação com o sistema patriarcal e opressor:

As mulheres de terreiros tiveram suas imagens estigmatizadas e foram consideradas “bruxas”, “feiticeiras”, “fetichistas”, que não apenas cultuavam o demônio como eram taxadas de “promíscuas” e “desordeiras”. A decisão de silenciar sobre cultos e iniciações para Exu se apresentou como uma estratégia de amenizar esses estigmas sociais. (ALEXANDRE, 2023, p. 433)

Alexandre salienta que, no Brasil, não se popularizaram as estatuárias do par Exu feminino/masculino como encontramos em várias localidades da África Ocidental:

As mulheres dos primeiros candomblés, ao assumirem o cargo máximo nos sistemas de crenças nagô, precisaram ressignificar tradições ancestrais em negociação constante com a sociedade dominante, causando alterações na função primordial do orixá Exu [...] As estátuas de figuras femininas associadas à Exu, encontradas em Salvador, onde se observa uma estética da afroreligiosidade, são indícios da existência de cultos individualizados do feminino de Exu nos candomblés de tradições nagô no Brasil, mas que foram invisibilizados. (ALEXANDRE, 2023, p. 437)

Ainda em suas considerações finais, a autora faz uma ressalva importante, apontando para novas possibilidades de pensamento e, portanto, de pesquisa, para além do par:

Em relação à sua constituição, há mesmo dois lados e três possibilidades, assim como um tridente, tão complexo como suas encruzilhadas, conforme apontou Muniz Sodré ao dizer que o três é a “possibilidade do infinito diverso”[...] Exu pode ser feminino, pode ser masculino e os dois ao mesmo tempo. O cone como a representação do pião-caracol, do òkótó (okotô), comprova o movimento constante, equilibrado e em espiral. (ALEXANDRE, 2023, p. 431)

E faz uma citação da antropóloga Juana Elbein dos Santos “abrindo-se em cada revolução, mais e mais, até uma circunferência aberta para o infinito” (SANTOS *apud* ALEXANDRE, 2023, p. 431).

E neste Oroborus...tem mais samba e ele dá vida ao etan⁵ "Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje". No grupo OCA feminismo (um grupo temático ligado à *grande OCA*), *minha mais velha*, a psicoterapeuta junguiana Juliana Nascimento publica que a escola Pérola Negra havia sido campeã do grupo de Acesso 2 do Carnaval de São Paulo em 2025 com o samba-enredo *Exu Mulher*⁶, baseado no livro de Alexandre:

É o Xirê das Yabas! Êh Pombogirá
Tem ferro em brasa, no Ilê dos Orixás
É o fim do feitiço, não desperta o catiço
Pois tudo volta na vontade de Ifã

África, raiz, alafιά, a nos guiar
Pela fervura do dendê, o meu padê
Tem tambor a ressoar e libertar
Nosso terreiro hoje canta pra você
Pérola Negra, lugar de fala
De gente preta que não se cala
Vem exaltar Exu Mulher
Pra joia rara eu peço axé!

⁵ Termo iorubá que significa história, narrativa, conto tradicional.

⁶ Samba-enredo composto por Lucas Donato, Aquiles da Vila, Fabiano Sorriso, Marcos Vinicius, Biel, Mateus Pranto, Clairton Fonseca e Marcel da Cohab.

Conto que estou finalizando um texto cuja base é o mesmo livro que inspirou a escola paulistana. E então Nascimento oferece um ensaio ainda inédito, escrito inicialmente há 10 anos, no qual propõe uma aproximação de Exu com a teoria Queer. Como diz o enredo da escola Pérola Negra, “tudo volta na vontade de Ifá”⁷. O texto *Exu para Quem Queer* traz a ideia de que o orixá, assumindo tanto o gênero masculino como o feminino não se restringe, não se limita, transita, como é próprio da natureza, uma natureza trans. Segundo Nascimento (2025), metaforicamente, essa divindade poderia ser compreendida como aquela que não tem margem ou bordas. Exu fica do lado de fora, nos pontos de intersecção, nos espaços entre mundos

Segundo a pesquisadora Louise da Campo (2023), “Queer é o diferente, é o que não se explica, o que não se encaixa, é a incoerência, é aquilo que a sociedade não reconhece, é a indeterminação, é o rompimento das identidades estabelecidas”. Ela conta que foi o Marques de Queensbury, que empregou o termo pela primeira vez para designar “homossexual”, na Inglaterra em 1894. Usado como ofensa, foi apropriado, na década de 1990, pela comunidade estadunidense, que não se encaixava nos padrões heteronormativos, no contexto da epidemia do vírus HIV.

É nesse contexto que a Teoria Queer surge, como um campo de estudos críticos, que é tanto acadêmica quanto política, cujo principal objetivo é questionar e desconstruir normas rígidas relacionadas, especialmente, a gênero, sexualidade e identidade.

No Brasil, terra de carnaval, onde Dionísio e Eros andam sempre por aí entre divindades ameríndias e vindas da África, Nascimento (2025) propõe uma nova conjunção. “...costurar Exu com Queer, de casá-los ou pelo menos promover esse encontro, apresentando um ao outro, na aposta que formariam um lindo e interessante casal”.

Para a junguiana:

Exu tem características ambíguas, uma vez que tanto pode receber atributos destruidores e ofensivos como protetores e defensivos. Seu culto é realizado preferencialmente em encruzilhadas ou na entrada das casas e dos terreiros. Fato é que Exu reina sobre os espaços abertos e habita da “porta pra fora” não se colocando sob um teto ou rodeado por paredes. Metaforicamente essa divindade pode ser compreendida como aquela que não tem margem ou bordas. Exu fica do lado de fora, nos pontos de intersecção, nos espaços entre mundos. (NASCIMENTO, 2025)

⁷ Ifá é um oráculo que se originou na África Ocidental entre os iorubás. A expressão sugere que os acontecimentos estão ligados ao destino e às orientações espirituais que ele oferece.

Sobre o movimento social e político, Nascimento (2025) faz um paralelo interessante de Exu com o pensamento Queer. Ambos se caracterizam pelo “não caber”, ficar à margem, ao mesmo tempo em que sustentam e reivindicam essa posição. Mantêm a incoerência em relação aos paradigmas vigentes, atitudes que são marcadas pela anormalidade de sua postura.

A partir do texto de Nascimento, seria possível pensar em uma *coniunctio* que não seja uma união de opostos, mas de equivalências contraditórias que dançam entre si? Pois, segundo Nascimento, ocupar a posição “Queer” corresponde a pensar, escrever e se comportar, procurando a incoerência e a ambivalência, denunciando o ridículo dentro da norma. Se as palavras insuficiência e descabimento estão sempre pairando sobre as mulheres, não seria pensar fora da norma um caminho mais interessante para o processo de individuação?

[...] nas “encruzilhadas da vida” onde somos tomados por angústias e nos deparamos com aspectos em nós que não são tidos como nobres e valorosos, são momentos em que precisamos escolher novos sentidos e encarar nossas anormalidades e, aos olhos de quem vê, corremos o risco de sermos corrompidos. (NASCIMENTO, 2025)

E se tudo acaba em samba, Exu veio queer na Sapucaí em 2025, com o samba-enredo da Paraíso do Tuiuti, que homenageou a primeira travesti documentada no Brasil: *Quem Tem Medo de Xica Manicongo?*⁸

(Eu sou) a bicha, invertida e vulgar
A voz que calou o cis tema
A bruxa do conservador
O prazer e a dor
Fui pombogirar na jurema
[...]
Eu, travesti
Estou no cruzo da esquina
Pra enfrentar a chacina
[...]
São tantas e uma só, eu sou a transição

Volte-ando a Muniz Sodré, o autor cita a antropóloga brasileira Juana Elbein dos Santos que diz:

Cada ser humano tem seu Exu individual, cada cidade, cada casa (linhagem), cada entidade, cada coisa e cada ser tem o seu próprio Exu... [Se alguém não tivesse seu Exu em seu corpo, não poderia existir, não saberia que estava vivo, porque é compulsório que cada um tenha seu Exu individual]... Exu é o princípio da existência diferenciada, que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar (SANTOS *apud* SODRÉ), 2017, p. 175)

⁸ Samba-enredo composto por Claudio Russo e Gustavo Clarão.

O autor acrescenta. “Até mesmo os animais, os peixes, as árvores têm seu próprio elemento dinâmico, ou seja, seu Exu. Se cada um tem seu Exu, cada individuação é um processo único” (SODRÉ, 2017, p. 175).

Para minha grata surpresa, Muniz Sodré chama Jung para falar de Exu:

No quadro de uma arqueologia da subjetividade, Exu implica uma concepção não subjetivista da personalidade, portanto, algo distante da “individualização” (tornar-se um sujeito dentro do isolamento de uma particularidade) típica das culturas que abriram mão de seu enraizamento holístico em favor da atomização social. Uma concepção próxima, portanto, do conceito junguiano (também alquímico e schopenhaueriano) de “individuação”, em que a personalidade se desenvolve por aportes de qualidades coletivas, trazendo a si o cosmos ou o mundo. (SODRÉ, 2017, p. 176)

Então, a partir da Psicologia Complexa, é imaginável pensar num processo urobórico, no qual Exu, a partir de um casal, que se torna dois, separados que são pela violência, mas que a partir do tridente pode ser múltiplos, *trans* e que, ao vivenciar esse coletivo pode voltar a ser o um individuado? Nos diz Jung, em *Mysterium Coniunctionis*:

Se o conflito projetado deve ser sanado, precisa ele retornar à alma do indivíduo, onde ele se originou de modo inconsciente. Quem quiser dominar essa ruína, deve celebrar uma ceia consigo mesmo, comendo sua própria carne e bebendo seu próprio sangue, isto é, deve reconhecer e aceitar o outro dentro de si próprio. Se ele, porém, se mantiver em sua unilateralidade, então os dois leões se dilacerarão mutuamente. (JUNG, 2022, p. 143)

Jung poderia estar dizendo que é preciso dar de comer a Exu? Mas então o que Exu tem a ver com o início da conversa sobre mulheres?

ENSAIOS PARA EXUAR O MUNDO

As mulheres deste tempo, pensando especialmente nas brasileiras, precisam de novas imagens, que não as coloquem na insuficiência, mas no campo de infinitas possibilidades de ser e existir neste mundo. Em pares, separadas, na multidão, sós, mas nunca solitárias! Porque a individuação é um processo solidário e porque não dizer, carnavalesco, porque perturba a ordem estabelecida, como Exua.

Se decolonizar é reimaginar, será que é preciso definir a mulher e o homem como polaridades opostas? Não seria melhor pensá-los como seres nominados e definidos dessa forma neste momento histórico? O único cenário é viver na guerra dos homens ou poderia reivindicar um mundo mais lúdico, sem posições fixas e hierárquicas?

Penso nessa reflexão como um ensaio, não o acadêmico, mas como o da escola de samba, no qual terei que passar muitas vezes pelo mesmo trajeto, semana a semana, cantando o samba, dançando, provando a fantasia, ajustando, até a apoteose, mas já esperando o próximo carnaval. A todo momento, no qual escrevia este texto, novas ideias, sentimentos, biografias, músicas, foram me atravessando, entrecruzando-se, pedindo ampliação. “Nesse tipo de conhecimento, entram em jogo elementos imponderáveis: faro, golpe de vista, intuição” (ALEXANDRE, 2023, p. 61). Sentindo que a alma funciona uroboricamente, como escreve Giegerich (2013).

Esse trabalho precisa ser visto como um exercício imaginativo, como imagem. Exu não individua... Está onde sempre esteve: no movimento, espiralando, na sua paixão pelo humano e totalmente livre. Liberdade! Abre as asas sobre nós⁹.

Essa escrita foi um processo muito difícil, pois fugiu completamente de um pré-projeto organizado e executado passo a passo como em meus trabalhos anteriores. Sincronicidades de Jung ou peripécias de orixá? Os dois, é claro. Alargar a alma, individuar, pode ser um processo exaustivo, *trickster* como Exu... Ou Exua. Talvez não por acaso, “Exua está” e “exausta” têm praticamente as mesmas letras...

Volto à professora Facina (2021): encruilhar não é definir, colocar ponto final, resolver, curar. Exu, é sempre o princípio que move, cria e transforma, sem jamais deixar algo estagnado ou finalizado. Porque o ser está sempre em devir, ou seja, ele não existe de uma vez, mas está em constante processo de se tornar, a partir de uma multiplicidade de elementos e forças. Pois Exu fala sobre o que eu não sei, pois *está além de...* Diz o que não pode ser dito. Provoca quem passa. E diz: *nos vemos na próxima encruzilhada*.

E se feminismo é gratidão e esse exercício de pensamento foi e é um movimento *almado-amado*, ele precisa nomear outras pessoas que não foram citadas até aqui. Meu reconhecimento à coordenadora Andrea Alencar e colegas do CEJAA, especialmente Rachel Paterman, que ouviu minhas lamúrias. Também chamo para a roda os psicólogos Carmen Livia Parise e Leonardo Tondato e a escritora Vilma Piedade. Laroyê pombagira!

⁹ Liberdade! Liberdade! Abre as Asas Sobre Nós, samba-enredo da escola Imperatriz Leopoldinense em 1989, composto por Niltinho Tristeza, Preto Jóia, Jurandir e Vicentinho da Imperatriz.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este ensaio buscou tensionar os limites das imagens tradicionais do feminino na Psicologia Complexa, propondo novas possibilidades simbólicas a partir da figura de Exu, especialmente em sua expressão feminina: Exua. Ao articular epistemologias afro-brasileiras, teorias feministas e queer, cosmologias iorubás e vivências clínicas, procurou-se alargar o campo da individuação para além dos pares binários e hierarquizantes que ainda sustentam grande parte do pensamento junguiano. A imagem de Exu-Mulher se apresentou como uma chave simbólica potente para reimaginar o processo de tornar-se, não como união de opostos fixos, mas como espiral de encontros, deslocamentos e reexistências.

Assim, mais do que encerrar uma reflexão, este texto pretende abrir caminhos, como faz Exu nas encruzilhadas: trajetórias múltiplas, imprevisíveis, entre o sagrado e o profano, o coletivo e o íntimo, o político e o simbólico. Pensar a individuação a partir de Exua é assumir o risco do movimento, da incoerência e da transgressão, dimensões tão próprias da alma quanto da vida. A partir disso, propõe-se que outras imagens do feminino possam emergir, não como novas normas, mas como paisagens férteis para a liberdade de ser. Que este ensaio, como quem ouve um samba-enredo, possa reverberar e se transformar a cada leitura, a partir do espírito transgressor de quem se prepara para o próximo carnaval.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, Claudia. **Exu-mulher e o matriarcado nagô: sobre masculinização, demonização e tensões de gênero na formação dos candomblés**. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2023.

CAMPO, Louise da. **O que é esse tal de queer?** *Catarinas*, 2023. Disponível em: <https://catarinas.info/o-que-e-esse-tal-de-queer/>. Acesso em: 18 maio 2025.

FACINA, Adriana. **Jung na encruzilhada ou lendo Jung a partir de Exu**. *Junguiana*, v. 41, n. 3, p. 11–24, 2023.

GIEGERICH, Wolfgang. **Neurosis: The Logic of a Metaphysical Illness**. New Orleans: Spring Journal Books, 2013.

JUNG, C.G. **Aion - Estudo sobre o simbolismo do si-mesmo**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

JUNG, C.G. **Mysterium Coniunctionis: pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

JUNG, C.G. **Civilização em transição**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, C.G. **Memorias, sonhos, reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

JUNG, C.G. **Aspectos do masculino**. Petrópolis: Vozes, 2019.

NASCIMENTO, Juliana. **Exu Para Quem “Queer”**. Artigo inédito, 2025.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PERÚSSOLO, Pedro. **Os dois tomos do Mysterium Coniunctionis como obra Magna de C.G. Jung**. Material didático, 2025.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

TRUTH, Sojourner. **Ain't I a Woman?** 1863. Disponível em: <https://feminist.com/resources/artspeech/genwom/sojour.htm>. Acesso em: 14 maio. 2025.

Cristiane Vianna Amaral

Possui graduação em Comunicação Social - Jornalismo pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Pós-graduada em Psicologia Junguiana. É Analista do Centro de Estudos Junguianos Analistas Associados – CEJAA. Dedicase a atividades de atendimento, docência e pesquisa no campo do feminismo.

Opinião¹

O RAPTO DO ESPELHO DE OXUM POR NARCISO: REFLEXÕES SOBRE NARCISISMO, CAPITALISMO E GÊNERO

Carmen Livia Parise

RESUMO

O presente artigo tentará discutir o quanto a divisão de gênero na sociedade patriarcal e capitalista em que vivemos pode engendrar a formação de personalidades narcísicas nos homens e ecóicas nas mulheres. A hipótese aqui é que o narcisismo é questão de gênero, tem a ver com a constituição das identidades masculinas e como elas interagem com esse grande outro que se coloca como a mulher. Para tanto, serão revisitadas algumas teorias psicológicas sobre a formação da função narcísica, o que será seguido por leitura imagética do mito de narciso e eco, endereçando-o para uma lente patriarcal. Em seguida, adentraremos a constituição das masculinidades no mundo patriarcal e na lógica capitalista, onde o abuso emocional dos homens sobre as mulheres é recorrente e naturalizado: castigar, punir, violar as mulheres e roubar sua vitalidade passa a ser uma performance obrigatória aos homens. Por fim, será proposto algumas linhas de fuga dessa dinâmica através da imagem do espelho de Oxum e da proposta de outras práticas comunitárias entre mulheres.

Palavras-chave: Narcisismo, capitalismo, gênero, masculinidade, Eco.

Iniciamos a nossa vida. Havia a criança que ia nascer. Isso era suficiente. Eu me prendia pouco a pouco ao meu companheiro. Sabia que Oswald não me amava. Ele tinha por mim o entusiasmo que se tem pela vivacidade ou por uma canalhice bem-feita... Eu desejava o amor, mas aceitava tudo... Nunca pude sequer me oferecer totalmente. Resolvi, então, que ao menos uma grande amizade fosse conseguida e uma forte solidariedade constituísse a base sólida de nossa vida comum. Quanto lutei por isso... Só não consegui evitar as lágrimas, a agitação. Senti o colo alagado. O leite escorrendo sozinho do seio. Havia a criança a proteger. Procurei inutilmente fugir da inquietação... Depois vieram outros casos. Oswald continuava relatando sempre. Muitas vezes fui obrigada a auxiliá-lo, para evitar complicações até com a polícia de costumes. O meu sofrimento mantinha a parte principal da nossa aliança... Eu aceitava, sem uma única queixa, a situação. E meu filho nasceu. E Oswald não me amava. (PAGU, 2020)

¹ Artigo não submetido a avaliação por pares

INTRODUÇÃO

O que faz com que todos nós já tenhamos vivido, atendido em nossos consultórios ou pelo menos sabido com considerável frequência de histórias como essa? E por que, embora tanto homens como mulheres possam sofrer abusos como esse, a maioria das vítimas de abuso narcisista é mulher? Há algo específico na constituição de homens e mulheres que favoreça ou mesmo determine essa dinâmica? E no que o mundo no qual vivemos pode contribuir para isso?

O termo narcisismo foi utilizado pela primeira vez pelo psiquiatra alemão Paul Nacke, em 1889, para designar um estado de autoerotismo em que a pessoa toma o próprio corpo como objeto de interesse e gratificação sexual (VAKNIN, 2005). Muito foi pensado e postulado nas psicologias profundas desde então. Atualmente, podemos dizer que se trata de uma fase normal do desenvolvimento, intermediária entre o autoerotismo e o amor de objeto, o amor voltado ao outro. Podemos dizer também que é uma função estruturante da consciência que desenvolverá tanto nosso senso de eu, nossa subjetividade, quanto a função e importância do outro. E de que forma isso aconteceria?

A hipótese é que, inicialmente, o bebê seria totalmente investido do amor dos pais ou das suas figuras de cuidado. Tal investimento produziria no bebê um sentimento de onipotência, de ser o centro do mundo. Ser objeto de amor e de interesse do outro, inauguraria um espelhamento em que a criança se sentiria importante, amada e segura para estar na vida. Se os cuidadores tiverem sido suficientes, capazes de perceber as necessidades da criança, iria se constituindo nela uma base de amor primário e um senso de si, e ela cresceria com uma autoimagem positiva, resiliente e segura.

Esse sentimento inicial onipotente de estar no paraíso, diluído em uma totalidade, começaria então a ser frustrado, na medida em que, paulatinamente, outras pessoas e demandas iriam capturando a atenção e o interesse dessas figuras cuidadoras, instaurando no bebê um sentido de falta: ele não seria mais o único. A partir daí, seria necessário que ele administrasse essa frustração. Seu investimento libidinal se deslocaria dos pais para o seu próprio ego e para o Outro, seja esse outro aquilo que ainda não atualizou conscientemente de si ou então a trama de demandas e interesses da vida cotidiana. Estamos falando aqui da nossa capacidade de nos diferenciarmos, de nos tornarmos nós mesmos.

No entanto, é importante dizer que isso só acontece quando as figuras primárias podem suprir as necessidades básicas do bebê. Se isso ocorre, elas serão internalizadas por ele e darão

origem às primeiras autorrepresentações do indivíduo. Assim, elas poderão ser internalizadas por ele, na medida em que ele pode prescindir delas, e originarão as primeiras autorrepresentações do indivíduo, fornecendo energia para os propósitos e ambições do ego e para a autoestima. Quando isso não ocorre, porém, essa diferenciação não acontecerá. No caso dos narcisistas - como aponta o analista junguiano Mario Jacoby (JACOBY,1989) - essas crianças teriam sido olhadas apenas parcialmente por suas figuras de cuidado: os pais a teriam amado pelo que desejaram e imaginaram para ela, de acordo com suas próprias demandas. Nesse contexto, podemos falar de um narcisismo que se tornará patológico, na forma de um sistema de defesa que se instaurará e que terá como intenção desviar da ferida e do trauma. Esse sujeito ficará fixado na manutenção de um eu grandioso e onipotente, refém de uma necessidade básica de ter essa imagem espelhada pelo outro, por vezes manipulando-o para que isso aconteça, o que possibilitaria que ele voltasse ao paraíso perdido.

Essas pessoas requererão sempre admiração excessiva, adulação e atenção, ou então serem temidas e notórias. Usarão os outros para atingir seus fins. Terão sempre uma dependência narcísica arcaica em relação alguém, idealizando essa pessoa, ao mesmo tempo que a invejam, e buscando serem idealizados por ela. Como essas personalidades são frágeis e inseguras, não suportarão ver ruir suas idealizações e expectativas sobre si. Nessas ocasiões, reagirão como crianças violentas, atuando seus impulsos agressivos nos vínculos em que o espelhamento elogioso falhou. Vale lembrar que rejeição, humilhação e/ou menos-valia são sentimentos que um dia atravessaram o narcisista e fizeram com que ele se tornasse uma pessoa vazia, afastada de si mesmo, esse personagem indestrutível. De certa forma, ao projetar no outro, via identificação projetiva, esses conteúdos, ele faz com que esse outro se torne a materialização de tudo aquilo que um dia ele foi. Então quando ele o afasta, é como se ele tivesse controle sobre tudo aquilo que um dia fez tão mal para ele. É como se ele controlasse essa sensação que está fora dele através do controle de outra pessoa sobre quem ele exerce poder. (VAKNIN,2005)

Falta a essas pessoas um quantum de força fálica real para o enfrentamento da vida. É como se estivessem exclusivamente identificados com o arquétipo da Grande Mãe, operando sempre no princípio do prazer, sem refletir, dar continência ou limite para os seus impulsos narcísicos e eróticos que ignora o dano que podem causar às pessoas com as quais se relacionam. À moda de um Puer clássico ou um filho da mãe hillmaniano, presos ao mundo da matéria e das aparências, possuem uma personalidade frágil e insegura, que oferece pouca continência e contenção a si próprios. Consequentemente, a sombra fica projetada no outro no estilo de uma identificação projetiva.

NARCISO E ECO

A ficção narrada por Ovídio no mito de Narciso e Eco reforça a impossibilidade de Narciso de se encontrar com a imagem que vê refletida de si mesmo (BRANDÃO, 1988). Tal imagem não pode ser tocada, apenas admirada. Uma imagem à margem da vida, que não se deixa tocar, sujar por ela: “Se não posso tocar-te, deixe-me pelo menos admirar-te”, diz Narciso para sua imagem. É como se Narciso se entorpecesse por esse ideal de Eu - a própria etimologia da palavra “narke”, de onde vem Narciso, significa entorpecimento, torpor - mas isso não alimenta seu corpo e sua vida, não é alimento para o corpo da vida: diante disso ele se vê esquecido de alimento e de água, seu corpo definhando. Então, Narciso morre e seu corpo não é encontrado. Ao não encontrar corpo próprio no tecido da vida, a possibilidade de uma existência singular define. Esse suicídio anoréxico é fruto da desilusão: a imagem que surge no reflexo, não acha equivalência no mundo real. Narciso se perdeu quando se viu. Talvez fosse isso mesmo que necessitasse: se perder dessa totalidade, morrer como um nascimento para outro arranjo narcísico.

Um outro aspecto trazido pelo mito é a filiação de Narciso. Ele era filho do rio Céfiso, aquele que banha, que inunda com suas águas. Dizia-se que nenhuma ninfa passava incólume em suas margens. A mãe, Liríope, era uma ninfa das águas, aquela que tinha a voz macia como um lírio, e foi vítima da insaciável e intempestiva energia sexual de Céfiso. Narciso então é fruto do estupro dessa forma feminina - cuja voz é virginal, que em um contexto patriarcal, não tem força para dizer, enunciar e anunciar a si mesma - por esse masculino violento, impulsivo, irrefletido, que não consegue enxergar as demandas, nem os limites do outro. Frequentemente, as mulheres que estabelecem uma complementariedade com personalidades narcisistas, são como Liríope: Seu excesso de empatia muitas vezes é consequência da ausência de consciência de si e do outro. Apresentam também dificuldades de crítica, reflexão e discriminação.

Liríope teve uma gravidez penosa e indesejável, um parto jubiloso e um pós-parto de apreensão, afinal Narciso era muito belo e ela temia que isso o arrastasse para a hybris. Pergunto-me quanta inconsciência de si, quanta negação da raiva é preciso para que um ato de horror possa se converter em uma história de amor. Será que toda essa consciência cindida e negada não retorna quando a mãe olha para o filho? Ao enxergá-lo tão sedutoramente belo, será que não o relaciona ao pai que seduz e estupra? Se ele viesse a saber de seu poder, se ela o auxiliasse a se diferenciar, não seria violentada novamente? Nesse momento entra o medo dela de que ele viesse a morrer e a profecia de Tirésias: ele só morreria se visse a si mesmo.

Pois que Narciso, debruçou-se no espelho imaculado das águas e viu-se refletido no espelho da fonte de Téspias.

Aqui, o retorno do recalcado faz com que se cumpra a profecia autorrealizadora: Narciso se vê refletido nas águas desses pais: violentas e pouco empática, como o pai e de uma beleza perfeita, porém forjada, como o universo da mãe. Viu-se e não mais pode sair dali, estagnado por conta da obsessão da busca de uma imagem, não aderida à vida. Quanto mais a persegue, mais distante fica da vida, do outro, de si. Quanto mais distante, mais angústia e vazio de não se saber. Quanto mais angústia, mais insiste em alcançar a imagem perfeita. Enquanto isso, um eco tenta se fazer diretamente da vida compartilhada e ordinária, Eco o chama. E ele rejeita o chamado, temendo morrer para a perfeição daquela totalidade, ao se fundir em um outro de uma maneira mais anímica. A ambivalência do desejo e medo de ser um outro, sem saber que só assim seria, de fato, um eu.

No momento do chamado é como se se abrisse para Narciso um portal de passagem para um outro mundo de possibilidades existenciais, mas também de entrada dele no mundo real e simbólico, levado pelas mãos da anima a inserir-se no tempo de sua própria história. Narciso está na fronteira do abismo. E o contato com todo abismo narcísico traz uma sensação vertiginosa de desamparo e abandono, diante de um sentido de eu que fica ameaçado. Narciso não salta para dentro desse abismo. Então se deprime, se encapsulando no vazio de seu mundo próprio para evitar a angústia de fragmentação provocada pela presença do objeto erótico.

Ouso dizer, no entanto, que mesmo que de forma ambivalente, em alguma instância Narciso também desejava Eco, pois ele percebe sua voz e ativamente a procura e a convida a se apresentar, mas logo nega seu desejo por medo de se perder no outro, de ser por ele controlado. É como se em Narciso, um sentimento de identidade só fosse possível através da oposição do eu contra o objeto, ou seja, do controle: o outro precisa ser invalidado e desvalorizado enquanto uma individualidade, existindo apenas para a satisfação das necessidades dele. Então, quando repele o abraço de Eco, é como se visse projetivamente nela seu desejo de controle sobre o objeto. O equilíbrio narcísico é sustentado por uma economia neurótica: ele almeja manter-se no paraíso do bebê, obcecado e fixado nesse espelhamento onde é o núcleo, o centro de tudo, e por lá deve permanecer. Trata-se de uma personalidade “pré-simbólica”, por isso a dificuldade de processar perda e luto.

No entanto, toda tomada de consciência implica em uma morte simbólica. O nascimento do eu, do outro, do tempo e do espaço, pressupõe a morte do estado paradisíaco

de eternidade. Nesse sentido, André Dantas² chama atenção para o sentido prospectivo que teria a destrutividade que fica presente na relação com o narcisista. Na realidade, o que precisaria ser destruído seria essa conexão urobórica com a totalidade. Como morte não acontece, o narcisista passa a reproduzir essa dinâmica, atuando-a sintomaticamente nos relacionamentos, vampirizando as pessoas, assim como, a relação com a mãe o vampirizava, tornando-o um morto-vivo. Dantas nos recorda que o Drácula dorme em um caixão cheio de terra do solo materno. Também ele não fez o luto da perda de seu objeto de amor e então paralisou, virou morto vivo, não envelheceu mais. Vida que fica paralisada. Vale lembrar que vampiros não têm reflexo, não formam uma imagem de si. O Drácula segue procurando seu objeto de amor nas outras mulheres. Tenta ler a mente delas e se transformar numa espécie de ideal do que elas buscam, mas, na verdade, as vampiriza e tenta transformá-las numa espécie de cortesãs. Ele precisa delas para ter alguma vida e só se sente real quando reflete o desejo daquelas de quem vai drenar o fluxo vital.

Mas e Eco? Quem é Eco nessa trama? Gostaria que demorássemos agora nosso olhar sobre ela e déssemos voz e entendimento à sua trajetória, seus anseios e sua busca. Em primeiro lugar, Eco é uma ninfa e, como tal, podemos dizer que é alguém que está disponível para a relação com o outro, que deseja as relações e, muitas vezes, existe mais vigorosamente através delas. Eco é aquela que se envolve com tudo - tudo quer um eco - muitas vezes, sendo insuficiente na seletividade e discriminação de suas escolhas objetais. Eco se envolve e se entrega de maneira tão simbiótica que frequentemente atribui ao outro aquilo que lhe pertence. Embora tenha o poder da retórica, ela acredita que só repete o que parece ser a fala de um outro.

Por não estar apropriada de si, Eco facilmente sobrepõe o desejo do outro ao seu próprio. Uma vez que o singular, o narcisicamente contido está fora de si, projetado em alguém, lhe cabe apenas reagir ao que lá é originado. Se coloca facilmente a serviço do outro de maneira indiscriminada, o que vai despertar a fúria de Hera, a deusa que incansavelmente exige a dignidade de um lugar no mundo solar compartilhado. Cavalcanti diz que, para Hera, a continência que Eco dá à criatividade do outro assume caráter ilícito, na medida em que atua de maneira muito permissiva em relação às transgressões e à onipotência narcísicas, alimentando-as e dificultando que o outro perceba suas faltas (CAVALCANTI, 1997). Eco possibilita a criatividade do outro fora da relação, mas impede sua participação nessa criatividade e a criatividade da relação. Do ponto de vista de Hera, a atitude de Eco é sentida

² Ideia proveniente de comunicação pessoal em dezembro de 2024.

como traição do seu desejo. O castigo que Hera dá a Eco pode ser visto, então, como uma forma de acentuar seu sintoma para que ela faça consciência dele, na medida em que agora, definitivamente, precisa do outro para iniciar um diálogo. Mas, ao mesmo tempo, traz a possibilidade de alguma transformação: se antes, em sua tagarelice, ela se expressava de maneira não consistente e superficial, agora suas respostas são concisas, porém precisas: discriminam o um que há no dois. Nesse sentido, ambas as possibilidades trazem em si um sentido prospectivo de trazer Eco para as profundezas de si e de achar dentro dela mesma a beleza da autorreflexão. Podemos dizer que o que Eco anseia é a beleza dessa profundidade autorreflexiva.

Porém, para que uma personalidade eco consiga dar voz e refletir suas próprias potências e anseios, ela precisa reconhecê-los em si. Sua capacidade acurada de perceber os desejos, sentimentos e necessidades do outro se deu também às custas de continuamente ter tido os seus não reconhecidos e então tê-los negado para si mesma. Eco precisará então ser vista, reconhecida e refletida. Como isso não lhe aconteceu naturalmente, intimamente ela acredita que não foi boa o suficiente para tal e que só conseguirá ser amada se for melhor. Inaugura, assim, uma autoexigência perfeccionista: investe tanto de sua energia psíquica para captar as necessidades do outro e preenchê-las, que acaba não percebendo e/ou validando seus próprios vazios. Tem tanta necessidade do olhar validador do outro que, ironicamente, para obtê-lo, renuncia a ser.

Assim como não reconhece seus próprios vazios e objetos internos maus e frustradores, a personalidade ecoica tende a olhar também para o mundo de forma idealizadamente boa. Segundo Cavalcante, essa idealização está a serviço de manter sob controle a raiva e destrutividade que seria dirigida a esses objetos maus. Vale acrescentar que ao não entrar em contato com o que é mau, evita-se também a tristeza e a depressão. Uma vez que pudesse deprimir-se, a ecoísta acessaria sua fragmentação, aquelas partes de si que tenta negar porque lhe trazem culpa: falta, raiva, ódio. Ao não fazê-lo, terá que se relacionar com isso através de ligações simbióticas idealizadas, onde a parte que lhe cabe é mobilizar Eros cada vez que o outro lhe impinge a dor da frustração e da rejeição. Esse funcionamento, muitas vezes, resulta em autoagressão ou masoquismo.

É como se houvesse em Eco a crença de que sua alma adormecida será despertada e se sentirá viva se tiver a confirmação e o reconhecimento do olhar do outro de que é boa o suficiente para existir. Mas o objeto de amor de Eco é um ser ensimesmado que não está disponível para uma relação. Alguém tão inseguro de si que fecha todas as portas à existência de um outro real. No entanto, a rejeição de Narciso fará com que ela entre em contato com

seu abismo narcísico: ela atualiza a impossibilidade de ser vista, o que gerará angústia e ansiedade fóbica. Na sua leitura equivocada, ela entenderá isso como evidência da força do seu amor, confundindo a emoção aguda do medo de abandono com intensidade de amor.

Eco terá que encarar a dor, o abandono, a rejeição e o sofrimento, pois seu anseio é irrealizável. A partir da rejeição, um espaço passa a existir obrigatoriamente onde antes havia simbiose. Essa distância que se inaugura entre um e outro, irá fazendo com que gradualmente ela entenda o que é de quem. Dirá Cavalcanti que através da distância que estabelece o dois, Eco pode se reconhecer uma. Será a experiência da dor que operará a transformação em Eco, ela adquire corpo por meio dela. Ela aceita viver a depressão, que esconde sua agressividade e raiva contra o objeto do seu luto. Quebra, assim, o muro da cisão dentro e fora de si. E ao perceber seu próprio corpo tridimensional, um ego se inscreve, vivido e autorrefletido.

Eco se tornou maior por causa do desgosto. Segundo Berry (2014), o sofrimento fez com que toda umidade desaparecesse em seu corpo, ela secou de desgosto. Restaram apenas a voz e os ossos, depois só a voz. Berry entende que assim, Eco mudou a fisicalidade de sua substanciação, perdeu-se no ar, está no ar, naquilo que acontece, que é ouvido. A transformação de seu corpo em ar tem significado de incineração, da pulverização e da morte - último momento do processo de transformação alquímica – ela perdeu seu elemento úmido que era sua qualidade de ninfa. Sobra a voz que é a voz da criação. E os ossos como a estrutura dessa realidade, aquele aspecto incorruptível do corpo, aquilo que permanece, estrutura única mais profunda de cada um: escutar quando a beleza cai dos ares, que é como ouvir o eco da alma incorporada. Ao contrário de Narciso, Eco fez e sofreu o luto do objeto perdido e, assim, pode produzir em seu interior o que foi buscar em Narciso, alma transformada em psique.

NARCISOS E ECOS NO MUNDO DE HOJE

Voltando à uma das minhas questões, podemos agora pensar porque a maioria dos homens está identificado com a figura narcísica enquanto maior parte das mulheres cumpre o papel ecoico nos abusos narcísicos.

Vale lembrar que dos portadores do transtorno de personalidade narcisista, algo entre 51 e 75% são homens (VAKNIN, 2005). Além disso, por volta de 83% das queixas de *stalking* nas delegacias são de mulheres. Mais de 90% da busca em páginas das redes sociais que abordam esse tema são feitas por mulheres (VELOSO, 2024). Não acredito que isso possa ser atribuído a uma característica herdada geneticamente. Minha hipótese aqui é que algo na forma como estruturamos nossa forma de viver em sociedade e as regras ocultas presentes

nela, de certa forma, engendram o funcionamento de homens e mulheres, explicitando que nossos corpos são, desde sempre, uma produção cultural. Assim, tanto eles quanto o que aprendemos a chamar de encontro amoroso, estarão atuando a favor da produção e da manutenção de um sistema. E de que sistema estamos falando?

Começemos olhando para a imagem fornecida pelo mito. Tudo começa, do lado de Narciso, com a fúria indiscriminada de uma pai-rio que se autoriza a invadir e usufruir do corpo de uma ninfa, cuja consciência de si enquanto individualidade é falha. Uma ninfa a serviço da procriação, da geração de vida para esse pai inconsequente, pouco empático, a serviço exclusivamente da satisfação de seus instintos e que, depois do ato, não teve nenhuma ligação com o filho. Já Eco está a serviço do pai dos Deuses, Zeus, que a usa para ludibriar Hera. Ele não conseguiu, ou mesmo não se interessou, em espelhar eco em seu talento - o dom da oratória- ajudando-a a se apropriar dele e desenvolvê-lo. Ao contrário, usou-o em benefício próprio, reduzindo-o a um monte de palavras fúteis. Para além dessa interação, nada se sabe da relação dele com ela. Podemos observar que de ambos os lados temos pais violentadores e fálcos no sentido sombrio. Falo esse que procriará muitos narcisos e muitas ecos. Narciso faz um caminho diferente do pai, no entanto, acabará igualmente violentando a subjetividade alheia, anulando-a. Eco preencherá as ausências do pai com idealizações, é fácil idealizar o que não se tem. E como isso que está refletido no mito aparece em nossa cultura?

No capítulo “*A Conspiração do Silêncio*” de seu livro “*How Can I Get Through To You*”, Terrence Real dirá que não somos autorizados a falar a verdade sobre como realmente são as relações com homens. Somos ensinados, desde sempre, a silenciar em relação à violência diária praticada por homens de todas as classes e raças em nossa sociedade, a violência do abuso emocional (apud HOOKS, 2004). Segundo Marti Tamm Loring, o abuso emocional é um processo no qual um indivíduo sistematicamente diminui e destrói o “eu interior” do outro em um esforço de depredá-lo e controlá-lo. As ideias essenciais, sentimentos, percepções, e características da personalidade da vítima são constantemente menosprezadas. Todo o silenciamento em relação a isso está a serviço de preservar esses homens e representa nossa convivência coletiva e cultural com o patriarcado. Acrescento a isso, o fato de, com o passar do tempo, passarmos a naturalizar essas atitudes, sequer reconhecendo-as como violência (HOOKS, 2004).

SAEZ e CARRASCOSA (2022) dirão que a masculinidade dos homens se constrói evitando a todo custo a penetração, ao mesmo tempo em que tem permissão para penetrar o que quer que seja, nesse sentido, podemos dizer que a violência é a própria socialização masculina. Dirá BEL HOOKS (2004): “A violência é seu ticket para o concurso da

masculinidade patriarcal, e sua habilidade de violentar, manipular, mentir e controlar nivela o campo de jogo” (p 47). No entanto, a autora adverte:

Homens que vencem nos termos patriarcais terminam perdendo em termos de sua qualidade substantiva de vida. Eles escolhem a masculinidade patriarcal acima da conexão amorosa, primeiro renunciando ao amor-próprio e então ao amor que eles poderiam dar e receber, que os conectariam aos outros (p 53).

A autora sustentará que os homens replicarão a violência que sofreram desde cedo, ao serem afastados do universo feminino, apartados de sua expressividade, de seus sentimentos, da sensibilidade aos outros. ZANELLO (2018) nos lembra que ser homem é ser impenetrável: os penetráveis são aqueles que abdicam do poder.

KIMMEL (2022) postula que os homens, para serem considerados como tal, precisam a todo o tempo provar aos outros aquilo que eles não são: homossexual e mulher. Diante disso, PESSOA (2024) conclui:

A estética do masculino, exemplificada pela fala do ex-presidente, produz imagens que nos falam continuamente da negatividade. O homem é definido por aquilo que ele não é: imorrível, imbrochável e incomível... A negatividade convoca sua oposição, contando-nos que existem os morríveis, os brocháveis e os comíveis, que não teriam o mesmo estatuto de sujeito.(PESSOA 2024, p.108).

Podemos dizer então que a masculinidade se constitui por um pensamento oposicional e hierárquico. Homem é aquele que pode usar da violência social, sexual e de morte; aquele que tem o poder de matar. Dirá HOOKS: “Emocionalmente automutilados e desconectados, muitos homens fazem aberturas de conexão emocional apenas para depois miná-las com abuso emocional. Eles simplesmente não assimilam que amor e abuso não podem coincidir.” (p 63). Para que o patriarcado exista a mulher terá que ser – necessariamente – em algum nível, violentada. Ser mulher, em um sistema patriarcal é, automaticamente, se submeter a algum nível de abuso.

Essa é também a tese de SEGATO (2003) em *“As Estruturas Elementares da Violência”*. Ela sustenta que o status é um valor em um sistema de relações, já que o poder não existe sem a subordinação. No patriarcado, essa subordinação é produzida pela usurpação do ser de um pelo outro, violação como ato canibalístico.

Utilizando as ferramentas da psicologia analítica, podemos dizer que as personas sexuais de homens e mulheres foram fixadas estando atreladas aos arquétipos da anima e do animus. Às mulheres, relacionadas com a anima, foi designado que dessem vazão a Eros, performando a parte que relaciona, que conecta, que cuida. Aos homens, relacionados com o

animus, coube as incumbências de logos, da razão. André Dantas³ irá observar que, no entanto, nada se menciona a respeito do animus como vontade de poder, como forma de investigação que visa o controle. Como essas personas são fixadas e tomadas como excludentes, a alma ficaria depositada no outro. Ele acrescentará que, nessa configuração, quando os homens são tocados eroticamente, eles tentarão compensar o surgimento desse Eros, com mais Logos, regredindo em sua necessidade de poder e controle, uma vez que sentem o erótico como ameaça, como fragilidade e feminização. Podemos dizer que é como se ficassem possuídos pelo animus, trocando a reflexão crítica por verdades dogmáticas.

Dantas postulará, por fim, que a literalização dessas fantasias arquetípicas, colocará a mulher e a terra como equivalentes à anima, tendo seus corpos explorados e penetrados para que produzam coisas que tenham serventia, tais como filhos, alimento e mão de obra. Esse pensamento colonizador e explorador faz parte das fantasias fálicas de possessão e poder do animus. Assim, a mulher é colocada na posição de doadora: de força, poder, virilidade. Segato dirá que, a partir desses atributos, castigar, punir, violar a mulher e roubar sua vitalidade passa a ser uma performance obrigatória aos homens. Segato colocará a violação como um ato semiótico público: um ato de linguagem corporal manifestado a outros homens através de e no corpo de uma mulher para que a masculinidade de um seja validade pelos outros. Gênero como dispositivo de sustentação de um projeto colonial e heteropatriarcal.

Nesse contexto, caberá às mulheres, despojadas de sua dignidade e tendo interiorizado o valor dos opressores, obedecer, se anular, mentir – inclusive para si mesmas- como forma de agradar ou então manipular os homens. Isso, por vezes, as aliena de seus verdadeiros sentimentos e desejos. Nessa lógica, a mulher é desautorizada a ter uma existência própria. Como dizia BEAUVOIR (1949), somos constituídas como um apêndice, um outro subalterno do homem, o que oprime nosso direito de ter uma existência política, mas também subjetiva - o âmbito mais pessoal da vida também é político.

Assim, me pergunto: quando foi que naturalizamos tudo isso e tornamos possível que uma história de violação fosse entendida como uma história de amor? Certamente, podemos vislumbrar aqui o dispositivo do amor romântico como pano de fundo desse gaslighting patriarcal e capitalista (VASSALO, 2022). Uma ideia repleta de imagens prontas, que vai nos moldando política, emocional e psiquicamente e nos fazendo entender que o amor é e sempre foi isso. Uma estética do horror que visa a destruição de alguns corpos e é vendida como suprema felicidade. Com promessa de completude e aconchego. Dirá TIBURI:

³ Ideia proveniente de comunicação pessoal realizada em Dezembro de 2024.

A opressão escraviza e dociliza corpos simulando seu acordo e consentimento... o corpo seduzido reage com idolatria ao sistema que lhe captura, que retira de cada corpo a dimensão da possibilidade, relançando-o numa servidão... Corpos são programados para funcionarem conforme as regras dessa distopia... esvazia-se o sujeito do pensamento reflexivo, tornando-o espantalho do sistema, com a impressão que habita o melhor dos mundos... o sequestro da imaginação garante o terror e evita impulso emancipatório (TIBURI, 2024, p. 40)

Podemos postular o formato narcísico e extrativista de relacionamento como um subproduto capitalista: ambos precisam coisificar aquilo com que se relacionam - seja o outro, seja o mundo – para se apropriar dele e chupar todo seu sangue, consumi-lo em benefício próprio. Produzem um mundo e um Outro mortos para que possam viver. Para tanto, o outro é humilhado continuamente, massacrado emocionalmente com intuito de que venha a se submeter. Uma necropolítica delirante e distópica. Cito TIBURI (2024):

O patriarcal capitalismo não visa apenas abusar dos corpos que usa para se manter ou violentar o ecossistema do qual depende enquanto sustenta a fantasia de sua infinitude, mas visa destruir o mundo, o que implica destruir a si mesmo... prepotência que esconde falta de amor aos outros e a si mesmo... falta de erotismo, no sentido genérico de disposição para a vida, revelando gozo com a morte em sua face viciada. (TIBURI, 2024, p.31) .

Retomando a ideia do amor romântico, enquanto dispositivo capitalista, podemos dizer que ele inculca nas mulheres a crença de que nesse suposto encontro amoroso fomos contempladas com o que de melhor pudéssemos almejar, mas o que há por trás disso é um sistema de crenças de corpos que servem para serem consumidos e então descartados. Somos aduladas para voluntariamente nos colocarmos em servidão. Assim como no capitalismo, a destruição é vendida como construção. Alteridade substituída por mercadoria, o mundo e outro são o que se pode usar e explorar.

Outra forma do capitalismo submeter as mulheres é usurpando nossa potência ao enfatizar nossa performance de vítimas do sistema. Ao nos apropriarmos da violência a que nossos corpos de mulher são submetidos, é necessário, então, que não nos fixemos passivamente nesse papel. Assim como aponta DESPENTES (2016), é preciso que não sejamos para sempre a mulher estuprada, que possamos devolver a merda para este estuprador e nos recusarmos à escravidão que nos impingem. É preciso mover a pedra fundamental do desejo contra gigantes devoradores, com suas presas afiadas devorando a vida como um todo. Pedir socorro à imaginação para refazer o campo dos sentidos. Instaurar uma poético-política

feminista - projetar um mundo de cuidado e comunhão entre humanos e outros viventes - e comunista - agenciar a consciência do comum, numa reflexão ativa e transformadora.

EM BUSCA DE OUTROS ESPELHOS

Após visitarmos de perto as trincheiras de uma narrativa de mundo patriarcal e capitalista, pautado em meras manobras distópicas de usufruto por uns e sobrevivência por outros, me pergunto como seria refletirmos sobre esse mesmo mundo com olhos mais imaginativos, mais empáticos e mais gentis. Que outras narrativas utópicas podíamos criar para que elas nos criassem?

A construção de um mundo depois da catástrofe depende da capacidade de pensar e elaborar o que foi vivido, criando uma unidade de luta com base em uma identidade recuperada. Foi isso que tentei fazer ao longo desse texto: remontar a memória de uma identidade aprendida, historicamente situada. E, a partir disso, remontar a ancestralidade de uma utopia de mundo plural. Quando um corpo manifesta o desejo do fim da opressão, ele contagia outros corpos. Olhar para essas mulheres que vieram antes de mim e refletir com elas e refletir elas no meu próprio pensamento, me encoraja e me instiga a pensar em como gerar espaços de reconhecimento, primeiramente entre mulheres, que não nasçam completamente submetidos às lógicas capitalistas, mas a serviço das dinâmicas de cuidado. Um olhar amoroso e politicamente implicado onde todas as pessoas tenham um lugar, sejam reconhecidas. Quem sabe esse não seria um primeiro passo no sentido de existirmos sem estarmos referenciadas a um homem, mas umas às outras, e, também, a nós mesmas?

Segundo Melo (2024), o espelho é aquilo de onde captamos nossa imagem, lugar a partir do qual, especulando, colhemos o que somos e não somos. Ele funcionaria para estimular na alma um desejo por um corpo, pelo distinguível, pela particularidade. A queda da unidade na multiplicidade. Perússolo⁴ completa dizendo que tocar no reflexo é libertar o Mercúrio engarrafado que há em uma percepção unívoca, no olhar petrificador. O jogo espelhado é um duplo espectral, que, mercurialmente, congela a imagem e a liberta. O Espelho de Narciso, no entanto, devolve a ele a perfeição da imagem que não foi tocada pela vida, uma imagem estéril. Este espelho não libera a imagem metafórica. Ao contrário, a aprisiona no literalismo do um. Na medida em que não traz ao corpo que reflete o sangue da vida, faz com que ele drene a pulsação de outros corpos, empobrecendo-os com seu olhar. Seguindo na busca

⁴ Ideia proveniente de comunicação pessoal realizada em dezembro de 2024.

de outros espelhos que pudessem nos oferecer reflexos mais precisos e mais aderidos à vida, cheguei na memória da nossa ancestralidade africana e me deparei com o abebê, o espelho de Oxum.

Segundo Melo (2024), Oxum é a deusa Yorubá dos lagos, lagoas e rios. Ela é a deusa do amor, da beleza, a dona do ouro, sendo retratada como uma jovem doce e meiga, mas ainda assim, guerreira. O abebê de Oxum é descrito como um leque, que possui um espelho duplo: uma faceta virada para si e outra virada para fora. A face virada para dentro é um convite para que olhemos para a gente mesmo em profundidade, com empenho e paciência, em busca da nossa autoimagem, do nosso ser. Ainda segundo Melo, a autoimagem refletida pelo Abebê passa por temas como a autoestima e o autocuidado, indo além da aparência física. Ela seria tecida a partir de perguntas como: Com quem me relaciono? Quem escolho como parceiro (a)? Como anda a minha saúde financeira? Quais amigos me rodeiam?

A faceta do espelho virada para fora teria a função de devolver para o outro aquilo que lhe cabe, a sua própria imagem, ou a ausência dela. No mito de Perseu e Medusa, o herói vence a górgona com o auxílio de um espelho que estava preso ao seu escudo, fazendo com que o monstro veja o reflexo de sua própria imagem. Essa seria a função especular que faz com que o outro se reconheça e tome consciência de si, se assim o desejar. Ou petrifique.

Algo me diz que se conseguirmos refletir, nos refletirmos e propiciarmos reflexos umas às outras através de lentes como essas, poderíamos começar a recontar nossas próprias histórias à moda da ficção de Alice Ruiz (2005): “Era uma vez uma mulher que via um futuro grandioso para cada homem que a tocava. Um dia, ela se tocou”.

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1949.

BERRY, Patricia. **O Corpo Sutil de Eco**. 1ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

BRANDÃO, Junito de S. **Mitologia Grega: Volume II**. 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

CAVALCANTI, Raissa. **O Mito de Narciso: O Herói da Consciência**. 10ª Edição. São Paulo: Editora Cultrix, 1997.

DESPENTES, Virginie. **Teoria King Kong**. São Paulo: N-1Edições, 2016

JACOBY, Mario. Heinz Kohut Concept of Narcisism. In: SAMUELS, Andrew. **Psychopatology: Contemporary Junguian Perspectives**. Londres: Karnac Books, 1989.

GALVÃO, Patricia. **Pagu: Autobiografia Precoce**. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

HOOKS, Bell. **The Will To Change: Men, Masculinity and Love**. Nova Iorque: Atria Books, 2004.

KIMMEL, Michael. **A Sociedade de Gênero**. Petrópolis: Vozes, 2022.

MELO, L.T. Espelho, Espelho meu! O Abebê de Oxum e a Autoimagem da Mulher. In GOMES, F.J.C; DE FREITAS, D.S; LEONARDO, N.C (org.). **Jung e o Feminino Contemporâneo**. Imperatriz: Estampa, 2024.

PESSOA, Gustavo. Masculinidades e Heteropatriarcado: Considerações sobre a Negatividade da Identidade Masculina. **Cadernos Junguianos** No 18. São Paulo. p106-p115. 2024.

RUIZ, Alice. Ladainha. In: **Paralelas**. Duncan Discos, 2005.

SÀEZ, Javier.; CARRASCOSA, Sejo. **Pelo Cu: Políticas Anais**. São Paulo: Devires, 2022.

SEGATO, Rita. **Las Estructuras Elementares de La Violência**. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

TIBURI, Marcia. **Mundo em Disputa**. São Paulo: Civilização Brasileira, 20224.

VAKNIN, Sam. **Malignant Self Love: Narcisism Revisited**. 1ª edição. Macedônia: Prague & Skopje, 2005.

VASSALO, Brigitte. **Desafio Poliamoroso - Por Uma Nova Política dos Afetos**. São Paulo: Elefante, 2022

VELOSO, Simonne. **Super Live: Stalking**. You Tube: Narciso Seu Espelho Quebrou, 14/06/2024.

ZANELLO, Valeska. **Sáude Mental, Gênero e Dispositivos: Cultura e Processos de Subjetivação**. Curitiba: Appris, 2018.

Carmen Livia Parise

Psicóloga clínica, analista pelo Ijusp, Ajb e Iaap, diretora administrativa do Ijusp, co- coordenadora do Arquê - Núcleo de Psicologia Arquetípica do Ijusp e do Departamento da Diversidade Sexual e Gênero da AJB e membro do Coletivo Aisthesis