

ANNA BEATRIZ BAIDA

A catábase e a busca da transformação no processo de individuação: o mito de Orfeu e sua contribuição para o diálogo com o inconsciente segundo a perspectiva da Psicologia Analítica

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

SÃO PAULO

2021

ANNA BEATRIZ BAIDA

A CATÁBASE E A BUSCA DA TRANSFORMAÇÃO NO PROCESSO DE
INDIVIDUAÇÃO: O MITO DE ORFEU E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA O
DIÁLOGO COM O INCONSCIENTE SEGUNDO A PERSPECTIVA DA
PSICOLOGIA ANALÍTICA

Trabalho de conclusão de curso como
exigência parcial para a graduação no curso
de Psicologia, sob orientação da Prof^a Ms^a
Marisa Vicente Catta-Preta.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

SÃO PAULO

2021

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, por sustentar material e emocionalmente este processo. Agradeço à Deus, os Orixás e meus guardiões que me acompanham e me guardam, me inspiram e me fortalecem. À minha orientadora, Marisa, que de forma tão doce e dedicada me iluminou pelos caminhos desta longa viagem. Aos meus amigos e companheiros, que me deram a mão e que compartilharam comigo o trajeto universitário e suas muitas alegrias e dores.

O novo homem resultante da morte simbólica do Eu não é eterno, nem imortal, mas um homem transformado pela morte. É um homem que desistiu de fugir de si mesmo e da morte, despertando por isso para uma nova vida, com uma nova vitalidade. Ele percebe o milagre e o presente da vida em todo o seu paradoxo e beleza, e começa a celebrá-la com amor.

(Lutz Muller)

BAIDA, Anna Beatriz. A catábase e a busca da transformação no processo de individuação: o mito de Orfeu e sua contribuição para o diálogo com o inconsciente segundo a perspectiva da Psicologia Analítica. 2021. Orientadora: Prof^a Marisa Vicente Catta Preta.

RESUMO

O presente trabalho investiga o mito grego de Orfeu e Eurídice, especificamente a descida do herói ao Hades, designada pelos termos catábase e anábase na mitologia comparada e na psicologia junguiana. Compreende uma análise do processo de individuação como um diálogo com o inconsciente, similar ao que ocorre nas narrativas míticas dos heróis na cultura grega. Desta forma, se propõe a compreender o papel do processo catábase-anábase no mito órfico e também a importância de outros simbolismos da narrativa. Trata-se de uma revisão bibliográfica com base teórica fundamentada principalmente em C. G. Jung, Joseph Campbell e Juno de Souza Brandão, passando também por autores antigos e contemporâneos da literatura e da arte.

Palavras-chave: Orfeu; Psicologia Analítica; Mitologia Comparada; Catábase e Anábase; Descida ao Hades

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
2 MÉTODO	12
3 A DINÂMICA PSÍQUICA SEGUNDO CARL G. JUNG	16
4 O PROCESSO DE INVIDUAÇÃO	22
5 MITOS E ARQUÉTIPOS	30
6 UMA LEITURA SIMBÓLICA DO MITO DE ORFEU E EURÍDICE	40
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	51
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	53

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho é uma tentativa de muitos anos da união destas idéias, desde criança com o amor pelas histórias míticas até a idade adulta com o amor pela psicologia analítica. É união da performance de dança contemporânea da estrela Pina Bausch “Orfeu e Eurídice”, com o filme Orfeu Negro; densas leituras infantis da bíblia e dos mitos gregos e leituras adolescentes de Junito Brandão e o desejo, que nunca deixa de bater no peito, de falar sobre a memória que nos deixa o povo grego, assunto que não precisa e nem deve ter um fim.

A mitologia é um mundo para aqueles que se abrem para as suas aventuras e a psicologia analítica é terreno fértil para os que se propõe a investigá-las. Este trabalho analisou Mito de Orfeu nas *Geórgicas* de Virgílio (I a.C) e, anteriormente, o mito de Perséfone¹. Ambos os mitos relatam a descida (e posteriormente o retorno) ao Hades, conceituada na psicologia por Jung (1933-1955) e posteriormente por Campbell (1988) e Brandão (1987) nos estudos sobre mitologia comparada, seguidos por autores contemporâneos no teatro como Vinícius de Moraes (1954) e na literatura como Carvalho (1990) em sua publicação *Orfeu, Orfismo e Viagens a Mundos Paralelos*. Esta é umas das muitas jornadas do caminho do herói² (CAMPBELL, 1949), também chamada de *nekyia*³ ou catábise: “(...) o que conhecemos por movimentos de

¹ “Segundo Serrano (1999, p.2), “Las catábiseis e anábiseis anuales de los primeros (dioses) coincidían con el morir y el renacer de la naturaliza”. Ela cita as divindades: “Innana suméria, Marduk babilónico, Osiris egípcio, Adonis sírio, Attis frígio, Perséfone griega, etc”. Entre os heróis ela cita: “Teseo, Heracles, Orfeo, los Dióscuros, Odiseo y Eneas”. Fala também de Lázaro e Cristo pelo Cristianismo e Dante, com seu inferno, no Renascimento.”. (CIUFFA, 2020) Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/28863/3/CatabaseSagradoRomance.pdf>

² “E assim é que se alguém em qualquer sociedade assumir por si mesmo a tarefa de fazer a perigosa jornada na escuridão, por meio da descida, intencional ou involuntária, aos tortuosos caminhos do seu próprio labirinto espiritual, logo se verá numa paisagem de figuras simbólicas (podendo qualquer delas devorá-lo), o que não é menos maravilhoso que o selvagem mundo siberiano do *puđak* e das montanhas sagradas.” (CAMPBELL, 1949, pg. 58)

³ “(...) é importante observar que, diferentemente do uso que Jung e seus seguidores fazem do conceito na Psicologia Analítica, *Nekyia* não é equivalente à conjunção dos conceitos de *Katabasis* (a descida de um ser vivo ao mundo dos mortos) e *Anabasis* (o retorno de um ser vivo do mundo dos mortos), mas sim uma invocação dos espíritos dos mortos a se manifestarem no mundo dos vivos, uma espécie de abertura momentânea dos portões do Hades em resposta a um ritual mágico, um levantar proposital (conjurado por alguém) e muito breve do véu de Ísis pelo qual os espíritos podem vir para o lado dos vivos para se comunicarem.”. (ROSSI, 2015) Disponível em: http://www.abralic.org.br/anais/arquivos/2015_1455909718.pdf

catábase e anábase, que significam, respectivamente, descida e subida da alma, metáfora do próprio morrer e nascer da natureza.” (ALVES, 2019, p.5).

Em “Alegoria da caverna”, Platão parece apontar essa noção espacial a partir da subida do interior para o exterior da caverna. O pensador sintoniza a experiência da caverna como uma realidade a ser desencantada, em que a parte externa representaria um tipo de caminho para o conhecimento. Ao contrário da visão idealista do neoplatonismo, entende-se, neste trabalho, que Platão não estaria propondo a negação da katábasis. Ao contrário, ele estaria propondo que, pela anábasis, se pode enxergar melhor as relações profundas dos instintos humanos e vice e versa. Ou seja, é como se do alto a visão do baixo fosse mais adequada e assertiva.
(COUTINHO, 2011, p.79)

O objetivo á que se propõe se encontra na união entre a cultura oral grega e a psicologia analítica, intermediada pela mitologia comparada: “A função primária da mitologia e dos ritos sempre foi a de fornecer os símbolos que levam o espírito humano a avançar, opondo-se àquelas outras fantasias humanas constantes que tendem a levá-lo para trás.” (CAMPBELL, 1949, p.9). De acordo com esta premissa, que parte do conceito junguiano de inconsciente coletivo (JUNG, 1933-1955), compreende-se que tanto o objetivo deste trabalho quanto de muitos outros sobre mitos é analisar a catábase vivida no mito de Orfeu como uma experiência arquetípica presente no processo de individuação sob a perspectiva da psicologia analítica.

. Neste artigo sobre arquetetura grega (COUTINHO, 2011), a catábase e a anábase míticas são reconhecidas como expressões não só do inventário grego heróico mas também do processo interno inconsciente:

A katábasis representaria, nessa medida, um tipo de experiência profunda com o espírito humano. E foi nesse sentido que a Grécia clássica representou a busca pela essência profunda do humano, privilegiando, tensamente, a união entre razão e forças instintivas do inconsciente. Isso pode, por sua vez, ser lido na disposição espacial dos complexos arquitetônicos das cidades clássicas, sobretudo em uma cidade que se tornou um grande símbolo para a antiguidade: Delfos.
(COUTINHO, 2011, p.82)

Quanto ao seu foco e objetivo específico, concentra-se em uma análise do processo de individuação como um diálogo com o inconsciente, similar ao que ocorre nas narrativas míticas dos heróis quando precisam descer ao mundo subterrâneo numa busca profunda de si mesmo. Jung reflete sobre o

caráter arquetípico da experiência do herói em seus últimos escritos publicados em “O Homem e seus Símbolos”. Nesse livro, Jung define: “A figura do herói é um arquétipo que existe há tempos imemoriais. A produção de arquétipos por crianças é especialmente importante porque, algumas vezes, podemos ter certeza de que a criança não terá tido nenhum acesso direto à tradição em jogo.” (JUNG, 1964, p. 72-73). Ainda na mesma obra, situa a experiência arquetípica na mitologia e na ritualística ancestral, na experiência do *numinoso*⁴:

O mito universal do herói, por exemplo, refere-se sempre a um homem ou um homem-deus poderoso e possante que vence o mal, apresentado na forma de dragões, serpentes, monstros, demônios, etc. e que sempre livra seu povo da destruição e da morte. A narração ou recitação ritual de cerimônias e de textos sagrados e o culto da figura do herói, compreendendo danças, música, hinos, orações e sacrifícios, prendem a audiência num clima de emoções numinosas (como se fora um encantamento mágico), exaltando o indivíduo até sua identificação com o herói. (JUNG, 1964, p. 75)

Em seu livro *O Herói de Mil Faces*, o mitólogo Joseph Campbell comenta sobre o percurso do herói: “O percurso padrão da aventura mitológica do herói é uma magnificação da fórmula representada nos rituais de passagem: separação-iniciação-retorno que podem ser considerados a unidade nuclear do monomito” (CAMPBELL, 1949, p.17). Sobre esta aventura no universo grego, dá exemplos (incluindo o mito de Jasão e os Argonautas):

Prometeu foi aos céus, roubou o fogo dos deuses e voltou à terra. Jasão navegou por entre as rochas em colisão para chegar a um mar de prodígios, evitou o dragão que guardava o Velocino de Ouro e retornou com o Velocino e com o poder de recuperar o trono, que lhe pertencia por direito, de um usurpador. Enéias desceu ao mundo inferior, cruzou o horrendo rio dos mortos, atirou um bocado de comida embebida em uma substância calmante ao cão de guarda de três cabeças, Cérbero, e finalmente conversou com a sombra do seu falecido pai. Tudo lhe foi revelado: o destino dos espíritos e o de Roma, que ele estava por descobrir: “e, com essa sabedoria, ele poderia evitar ou enfrentar todas as provações”. Retornou, passando pelo portão de marfim, ao seu trabalho no mundo. (CAMPBELL, 1997, p.18)

⁴ “Religião é – como diz o vocábulo latino *religare* – uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acuradamente chamou de “numinoso”, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade” (JUNG, 1938/1990, p. 9).

No que concerne á relevância científica em tratar do processo de catábase e anábase, Mesquita (2020) sintetiza:

“O assunto, até agora pouco estudado no meio acadêmico, é mais conhecido na produção lírica. Da mesma forma, não evidenciamos nenhum registro de dissertações e teses no “Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES” sobre a obra em análise, concluindo que a originalidade da pesquisa trará contribuição aos pesquisadores que se interessarem pela matéria proposta.”
(CIUFFA, 2020, p. 10)

O Mito de Orfeu se tornou o grande escolhido tanto por questões práticas como por questões teóricas; relata a catábase e a anábase em diversas etapas e a narrativa contém em si mesma diversos simbolismos do caminho do néofito ou iniciado⁵ (BRANDÃO, 1987). Além disso, se faz presente em relatos modernos como o seguinte narrado pelo mitólogo romeno Mircea Eliade:

Num mito norte-americano do tipo Orfeu e Eurídice, um homem que acaba de perder sua mulher consegue descer ao Inferno e reencontrá-la. O Senhor do Inferno promete-lhe que ele poderá reconduzir sua mulher à terra se for capaz de velar durante toda a noite. Mas o homem adormece pouco antes do alvorecer. O Senhor do Inferno concede-lhe uma nova oportunidade e, para não se sentir fatigado na noite seguinte, o homem dorme durante o dia inteiro. Nem assim, entretanto, consegue permanecer acordado até a alba, e é obrigado a retornar sozinho à Terra.
(ELIADE, 1964, p.94)

Ainda, trata-se de um grande personagem na história da humanidade e da religião.

O que importa é que Orfeu é um herói muito antigo, pois já o encontramos na expedição dos Argonautas. Sua existência era tão real para o povo, que, em Anfissa, na Lócria, se lhe venerava a cabeça como verdadeira relíquia. Educador da humanidade, conduziu os trácios da selvageria para a civilização. Iniciado nos "mistérios", completou sua formação religiosa e filosófica viajando pelo mundo. De retorno do Egito, divulgou na Hélade a idéia da expiação das faltas e dos crimes, bem como os cultos de Dioniso e os mistérios

⁵. “Os chamados ritos [ou rituais] de passagem, que ocupam um lugar tão proeminente na vida de uma sociedade primitiva (cerimônias de nascimento, de atribuição de nome, de puberdade, casamento, morte, etc.), têm como característica a prática de exercícios formais de rompimento normalmente bastante rigorosos, por meio dos quais a mente é afastada de maneira radical das atitudes, vínculos e padrões de vida típicos do estágio que ficou para trás . Segue-se a esses exercícios um intervalo de isolamento mais ou menos prolongado, durante o qual são realizados rituais destinados a apresentar, ao aventureiro da vida, as formas e sentimentos apropriados à sua nova condição, de maneira que, quando finalmente tiver chegado o momento do seu retorno ao mundo normal, o iniciado esteja tão bem como se tivesse renascido.” (CAMPBELL, 1949, p. 9)

órficos, prometendo, desde logo, a imortalidade a quem neles se iniciasse.
(BRANDÃO, 1987, p. 141-142)

Ainda sobre a relevância do mito, de acordo com Amadio (2007) e Carvalho (1990), Orfeu é um herói que atravessou as fronteiras do tempo e do território grego, sendo sua história transportada para os mais diversos cenários e épocas; em especial, o Brasil do século XX.

No Brasil, o mito de Orfeu transita por diversas obras, dentre elas a peça de Vinícius de Moraes, *Orfeu da Conceição* (1956), que foi encenada no Teatro Municipal do Rio de Janeiro, com cenário de Oscar Niemeyer e serviu de referência para o diretor francês Marcel Camus criar *Orfeu Negro*, filmado na cidade do Rio de Janeiro.
(AMADIO, 2007, p.11)

No que concerne à sua influência na cultura brasileira e geral, neste Mensário Anarquista carioca da década de 50, José Oitica traz o processo de descida ao Hades e utiliza o mito de Orfeu em uma metáfora:

Eis uma interpretação concisa: Somente quem como Orfeu, baixou ao inferno, ao reino das Sombras, pode celebrar a grandeza das criações humanas. Somente os que esquecem o mundo dos mortos, a consciência dos graus ultrapassados, pode perceber, livre de preconceitos, as sutilezas da consciência mais alta. Pode até o homem, novo Orfeu deixar de ver esse reflexo do passado; êle guarda em si sua imagem. Vibrando, pois, no passado e no presente, o duplo reino, suas vozes serão eternas e meigas.
(OITICICA, 1950, p.2)

Conclui-se, então, que este trabalho concentra sua relevância em lançar uma nova luz sobre uma história tão importante no mundo mítico. Para a psicologia, é sempre rico rever os mitos pois estes se configuram como uma parte essencial do imaginário humano, uma espécie de sonho coletivo e mostram as vivências e dificuldades dos seres humanos de forma simbólica. Os simbolismos presentes no mito de Orfeu também se fazem presentes na vida de tantos pacientes, de forma que este trabalho possa compreender a trajetória humana arquetípica com seus percalços e intenções e servir de guia para analistas.

2 MÉTODO

A presente pesquisa utilizou-se da revisão bibliográfica como método de investigação, através do referencial teórico da Psicologia Analítica. O olhar para o valor simbólico dos fenômenos é característica central para a construção de um método junguiano; tal perspectiva “permite a integração entre subjetividade e objetividade, assim como entre individualidade e coletividade (cultural e arquetípica).” (PENNA, 2013, p.222). Foi escolhido para este trabalho um material do âmbito coletivo, o mito de Orfeu e Eurídice, que ao ser mapeado simbolicamente, abre caminhos para a integração de seus símbolos à consciência.

“Resumidamente o método de compreensão dos fenômenos psíquicos da psicologia analítica consiste de quatro etapas, interligadas entre si, no processo de compreensão dos símbolos: tradução, interpretação e elaboração do material simbólico e por fim, sua integração na consciência”
(PENNA, 2003, p. 185)

A metodologia científica que baseia a presente investigação é a qualitativa; a base da compreensão dos fenômenos neste enfoque metodológico é a compreensão e a interpretação do material à que se propõe investigar. A metodologia qualitativa necessita de um paradigma teórico e filosófico para se apoiar e, segundo Penna (2009), é essencial que haja coerência entre as premissas epistemológicas e ontológicas deste paradigma e a metodologia utilizada na pesquisa. Ela exige também uma postura crítica e ética do pesquisador frente ao seu objeto de pesquisa e à comunidade científica, pois esta também configura a leitura e interpretação da realidade (PENNA, 2009).

Esta metodologia baseia-se em uma perspectiva epistemológica em que o conhecimento resulta de processos dinâmicos que fluem dialeticamente. Do princípio da relatividade, da complementariedade e da incerteza deriva uma concepção de verdade relativa e temporária. Do ponto de vista metodológico, os fenômenos são considerados em função de contexto em que são investigados, do seu significado e do valor tanto individual como social; tanto a objetividade quanto a subjetividade são consideradas, sendo que a intersubjetividade se configura como a melhor posição possível do pesquisador diante do conhecimento e de seu objeto de investigação.
(PENNA, 2009, p.63-64)

Para compreender como se processa uma pesquisa sob o viés da Psicologia Analítica, retornemos ao paradigma proposto pelo corpo de estudos junguianos, que se constitui através dos seguintes fatores: ontologia e epistemologia, que vão dar embasamento para metodologia e as técnicas utilizadas. A ontologia diz respeito à visão de mundo que dá base à pesquisa; neste caso, trata-se de compreender a realidade como uma totalidade dinâmica na qual os aspectos conscientes e inconscientes participam e formam uma teia de relações entre si. Entende-se o ser como um microcosmo, que possui uma singularidade e complexidade em si e que pertence ao macrocosmo, ou seja, herda do coletivo os aspectos culturais e históricos que o constituem; destaca-se aqui a importância do material arquetípico e da esfera inconsciente coletiva. A relevância do inconsciente e a noção do ser humano como ser simbólico que não apenas vive uma realidade física, mas a significa e atribui sentido, são os guias para a ontologia junguiana (PENNA, 2009).

O questionamento sobre a importância da investigação do material inconsciente na manutenção e promoção da saúde mental, uma vez reconhecido por Jung, é sustentado de forma clara e resumida neste trecho do livro “Vida e Obra”, de Nise da Silveira:

Desde que a atividade consciente repousa sobre o lastro básico dos instintos e dos arquétipos, será utilíssimo para a saúde psíquica estabelecermos diálogo entre consciente e inconsciente a fim de nos apropriarmos do influxo energético que emana do dinamismo das estruturas de fundamento da vida psíquica. Quando se abrem fendas demasiado largas entre consciente e inconsciente, surge a neurose, a doença da nossa época. Será, portanto, de vital importância dedicar conscienciosa atenção às imagens arquetípicas. Tais como se apresentam, elas correspondem a um modo de vida arcaico. Teremos de elaborá-las, na medida em que possamos atingi-las, e modificá-las no sentido de adaptação às necessidades de nosso tempo.
(SILVEIRA, 1968, p. 39)

Sobre a epistemologia, a ponte que liga a ontologia e o método, esta nos oferece a noção de conhecimento e seus limites para a investigação. Na Psicologia Analítica, o ato de conhecer algo só é possível através da consciência e é indissociável do processo de autoconhecimento, no qual ocorre a ampliação da consciência na medida em que se integra conteúdos inconscientes e se aproxima cada vez mais do que Jung denomina si mesmo e

da comunidade na qual participa. Sendo assim, a epistemologia junguiana coloca-se de mãos dadas com o processo de individuação, colocando a produção de conhecimento como um potencial inato do indivíduo que está em constante relação com o contexto no qual está inserido. A busca pelo conhecimento inconsciente, psicológico, a qual se propõe a pesquisa junguiana, não é feita de modo direto e só é possível através de suas manifestações conscientes; neste sentido, a função do símbolo de desvelar o que está oculto e permitir as manifestações arquetípicas é crucial para a compreensão do material inconsciente. No símbolo reside a possibilidade e o limite da aquisição de conhecimento, pois somente através dele se tem acesso ao que está além da consciência (PENNA, 2009).

É importante também ressaltar que, no processo de produção de conhecimento, Jung enxerga o pesquisador e sua subjetividade como constantemente influenciando o objeto de pesquisa e sua objetividade e vice-versa, criticando a postura cientificista e positivista acerca da objetividade na pesquisa científica. Coloca a subjetividade do pesquisador como fator importante, sendo que suas expressões inconscientes e fantasias afetam diretamente o fenômeno pesquisado (PENNA, 2009).

Sendo assim, o olhar para os fenômenos simbólicos e a percepção dos mesmos pelo pesquisador é o cerne da metodologia neste campo de conhecimento, rumo à uma compreensão profunda da subjetividade humana; a emergência de tais símbolos na consciência permite que o processo de elaboração se inicie. Para que o processo metodológico se efetive, Penna conclui que “a tarefa do ego do pesquisador é manejar a captação e o processamento dos símbolos investigados desde sua apreensão (coleta) até sua compreensão (análise)” (PENNA, 2009, p.163-164).

Acerca da bibliografia consultada, encontrou-se a base teórica junguiana tanto nas obras completas de Jung quanto em pós junguianos, como Murray Stein e Nise da Silveira. Teóricos da mitologia como Joseph Campbell, Juno Brandão e Mircea Eliade ofereceram recursos para a compreensão da função do mito na sociedade e a importância desta linguagem, sendo essenciais para a construção da relação entre o mítico e a vivência psicológica humana. Ainda, junto a estes dois campos do saber, juntou-se a literatura, campo de pesquisa no qual foram encontradas uma abundância maior de artigos sobre Orfeu do

que na psicologia; além disso, o embasamento teórico acerca dos processos de catábase e anábase também são frutos de artigos consultados na área de letras. Nesta teia de conhecimentos e referências, foi construída a análise do mito de Orfeu neste trabalho.

3 A DINÂMICA PSÍQUICA SEGUNDO CARL G. JUNG

Jung, ao se diferenciar e abandonar a psicanálise freudiana, cria uma teoria original acerca da psicologia humana. Busca conhecimentos ancestrais para fundamentar as suas idéias, como a alquimia, astrologia e mitologia e formula conceitos novos, muitas vezes incompreendidos pelos estudantes da área. Funda assim a Psicologia Analítica, cujo os fundamentos e conceitos essenciais serão esclarecidos neste capítulo, de forma que o trabalho possa ser compreendido pelo leitor não familiarizado com a teoria junguiana.

Vista como a principal dissidência da psicanálise tradicional, na Psicologia Analítica Jung não compreende que a sexualidade e os impulsos sexuais predominem no dinamismo do psiquismo, e sim configuram mais uma forma (de grande importância) de manifestação psíquica, juntamente ao amor, a vontade de poder entre outros. Segundo Penna (2003), a idéia da libido sendo exclusivamente algo sexual e a supremacia da sexualidade pareciam a Jung algo restritivo para a ciência.

Gostaria de enfatizar novamente que, para Jung, a libido não é apenas o prazer que produz o caos, a energia sexual que busca a satisfação ou o simples impulso de poder, mas abrange toda a manifestação da expressão psíquica incluindo o impulso em direção a uma procura espiritual ou religiosa da existência significativa.
(WHITMONT, 2008, p.39)

Ao voltar-se para a formulação de uma teoria própria em sua época, Jung confrontou-se com uma cultura intelectual que caminhava para o positivismo, extremamente voltada para o racionalismo e para o pensamento abstrato, quase desligada do mundo intuitivo e emocional. Percebia que os homens cada vez mais distanciavam-se da compreensão de seus conteúdos internos. Segundo Whitmont (2008), a grande preocupação do teórico era resgatar essa capacidade de compreender a esfera interior do ser humano, colocando em foco a emoção, a intuição e a capacidade do ser humano de compreender o mundo através de símbolos; nisso constituiu-se também sua divergência com Freud (WHITMONT, 2008).

Jung denomina a totalidade da personalidade humana como psique e a divide em três níveis: consciência, inconsciente pessoal e inconsciente coletivo. Atribue a essa psique um caráter auto-regulatório de compensação e luta entre

os opostos. Segundo Penna, "(...) a dinâmica consciente-inconsciente é movida pela tensão energética que constantemente se produz entre as polaridades e a busca de integração de opostos. Dessa forma o psiquismo flui a partir de causas (tensão) e finalidade (integração) simultânea e constantemente" (PENNA, 2003, p. 134). Acerca da auto-regulação da psique, baseando-se na idéia junguiana de que a seletividade da consciência resulta em uma certa unilateralidade da atitude geral à qual responde a ação do inconsciente, afirma:

À medida que a unilateralidade da consciência se acentua, maior é a oposição dos conteúdos inconscientes em relação à consciência, e mais forte é a tensão entre estes opostos. Desta situação energética decorre a função compensatória da psique, que tenta equilibrar a força opositora das polaridades em questão.
(PENNA, 2003, p.156)

A consciência, segundo Hall e Nordby (1972), é a única parte do psiquismo a qual o sujeito tem acesso e se desenvolve constantemente a partir dos primeiros anos de vida, diferenciando este sujeito do meio e das pessoas com as quais convive. É de extrema importância na experiência analítica, pois é a partir dela que se conhece de início o indivíduo.

No centro do campo consciente, localiza-se o ego, organizador dos conteúdos conscientes. Segundo Stein (1998), é da incumbência do ego decidir quais conteúdos devem permanecer na consciência e quais devem ser eliminados, relegados para a esfera inconsciente.

Da forma como Jung descreve a psique, existe uma rede de associações entre os vários conteúdos da consciência. Todos eles estão ligados direta ou indiretamente à agência central, o ego. O ego é o centro da consciência, não só geográfica mas também dinamicamente. É o centro de energia que movimenta os conteúdos da consciência e os organiza por ordem de prioridade. O ego é o locus da tomada de decisões e do livre-arbítrio.
(STEIN, 1998, p. 26)

Ao deixar a psicanálise, não abandona a idéia de que haja um inconsciente que se manifesta sob a consciência humana, mas divide-o em duas camadas: uma pessoal e uma coletiva. Além disso, rompe com a idéia de Freud de que os conteúdos que residem no inconsciente foram necessariamente reprimidos pela esfera consciente. Inclui também os

conteúdos que não concentraram em si energia o suficiente para atingir a esfera consciente, mantendo-se na inconsciência.

Acentuamos, portanto, que, além do material reprimido, o inconsciente contém todos aqueles componentes psíquicos subliminais, inclusive as percepções subliminais do sentidos. Sabemos, além disso, tanto por uma farta experiência como por razões teóricas, que o inconsciente também inclui componentes que ainda não alcançaram o limiar da consciência.
(JUNG, 1928, p.15-16)

O inconsciente pessoal, segundo o psiquiatra, reúne conteúdos adquiridos durante a vida do sujeito, inclusive fatores psicológicos, dos quais ele não tem qualquer conhecimento. Considera-se parte do inconsciente pessoal o que se pode rastrear e encontrar um fundamento no passado e na história individual; tais fatores constituem parte importante da personalidade do sujeito.

O inconsciente pessoal contém lembranças perdidas, reprimidas (propositalmente esquecidas), evocações dolorosas, percepções que, por assim dizer, não ultrapassaram o limiar da consciência (subliminais), isto é, percepções dos sentidos que por falta de intensidade não atingiram a consciência e conteúdos que ainda não amadureceram para a consciência.
(JUNG, 1960, p.77)

Ao estruturar o conceito de inconsciente pessoal, estrutura também a noção de complexos, crucial na compreensão de sua teoria. De acordo com Hall e Nordby: “Uma característica muito interessante e relevante do inconsciente pessoal é a possibilidade de reunião de conteúdos para formar um aglomerado ou constelação.” (HALL E NORDBY, 1972, p. 29). Estes conteúdos, ao adquirirem uma importância para o indivíduo, se agrupam e atingem o status de complexo, que pode ser definido como uma conglomerado de representações psíquicas associadas a um sentimento característico comum as mesmas (HOPCKE, 2012). Os complexos, segundo os autores, possuem uma autonomia e força propulsora própria e podem exercer considerável controle sobre as atitudes do indivíduo, devendo ser trabalhados para serem assimilados a consciência. Sobre seu caráter de valor, Whitmont afirma que podem ser tanto positivos quanto negativos, sendo criados pela relevância que seus conteúdos têm sob o sujeito:

Entretanto, os complexos não são necessariamente apenas negativos; eles causam atração assim como repulsão. Estamos envolvidos com uma projeção positiva quando aquilo que nos irrita nos atrai, nos fascina, desperta nossa admiração; quando nos "apaixonamos" por uma pessoa ou ideia.
(WHITMONT, 2008, p. 55)

Mais profundo que o inconsciente pessoal, está a camada conceituada na Psicologia Analítica como inconsciente coletivo. Segundo Hopcke (2012), Jung foi percebendo que muitas vezes os símbolos e conteúdos que apareciam nos sonhos de seus pacientes não faziam parte de suas experiências pessoais, mas sim remontavam à materiais antropológicos antigos, religiões e mitologias com os quais tais sujeitos nunca haviam tido contato. Sendo assim, compreendeu que existia uma esfera inconsciente que agrupava padrões de percepções psíquicas que eram comuns a toda a humanidade, expandindo as noções de psicologia pessoal que o antecederam. Jung, em sua obra "Os arquétipos e o inconsciente coletivo", conceitua:

O inconsciente coletivo é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo, portanto, uma aquisição pessoal. (...) Enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de complexos, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de arquétipos.
(JUNG, 1959, p.51)

Compreende-se que o conceito de arquétipo é uma predisposição comum a toda a humanidade, uma espécie de aptidão para reproduzir constantemente as mesmas idéias míticas. Segundo Jung (1959), este conceito indica a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes independentemente do tempo e do lugar, vivências que todos os seres humanos compartilham. Os arquétipos não podem ser acessados diretamente, apenas pode-se observar as suas manifestações simbólicas na consciência, as quais Jung denominou imagens arquetípicas. Por exemplo, o arquétipo materno, a predisposição humana a gerir e cuidar, não pode ser alcançado em seu estado original porém pode ser acessado simbolicamente na imagem de Virgem Maria.

A distinção que Jung fez do arquétipo em si e da manifestação arquetípica é fundamental para que possa haver meio de distinção e conexão entre o constructo teórico limite (arquétipo), que está fora da experiência observável e do conhecimento (consciência), e as

manifestações dessa entidade que são acessíveis à consciência e, portanto, passíveis de observação e conhecimento. O símbolo é a forma como o arquétipo se manifesta.
(PENNA, 2003, p.154)

O arquétipo central no inconsciente coletivo e o mais relevante na teoria junguiana denomina-se Si mesmo ou Self e é considerado o núcleo mais profundo de toda a psique. De acordo com Stein (1998), o Si mesmo é o arquétipo da transcendência; se situa além do domínio psíquico e de certa forma, define-o, formando a base para o desenvolvimento do que no sujeito há de comum com o mundo. Ele organiza e “comanda” todas as esferas da psique mencionadas anteriormente, por isso tem importância crucial no desenvolvimento humano.

O self pode ser definido como um fator de orientação íntima, diferente da personalidade consciente, e que só pode ser apreendido através da investigação dos sonhos de cada um. E estes sonhos mostram-nos como um centro regulador, centro que provoca um constante desenvolvimento e amadurecimento da personalidade.
(VON FRANZ, 1964, p. 162)

A importância do Si mesmo se dá no âmbito em que ele é um princípio organizador do sentido da vida do indivíduo e representa a totalidade psíquica, a união dos opostos. De acordo com Hopcke (2012), Jung se dá conta que as principais manifestações simbólicas do Si mesmo ocorrem nas imagens e símbolos religiosos; sendo assim, veio a compreender que a experiência psicológica do Si mesmo era a vivência de Deus (independente da fé ou não do sujeito em Deus). Compreendeu que esta imagem de um ser maior que comanda, dá as cartas da vida existe na psique como uma imagem primordial.

A meta final de qualquer personalidade é chegar a um estado de auto-realização e de conhecimento do próprio self. Não é um empreendimento simples, mas uma tarefa demorada, difícil e complicada e que raramente ou mesmo nunca pode ser completamente realizada por quem quer que seja. Os grandes líderes religiosos, como Jesus e Buda, foram os que mais perto dela estiveram. Conforme a observação de Jung, o arquétipo do self só se torna evidente na maturidade, visto ser preciso que a personalidade chegue ao pleno desenvolvimento para que o self possa tornar-se manifesto de modo mais ou menos completo.
(HALL E NORDBY, 1972, p.43)

A partir destes conceitos apresentados, é possível compreender as esferas que organizam a psique humana de acordo com a Psicologia Analítica. A psique é vista como uma totalidade dinâmica, que é influenciada tanto por

aspectos sociais e coletivos como por aspectos da história individual, contendo em si tanto aspectos conscientes quanto aspectos inconscientes. É coordenada pela constante tensão entre os opostos e por paradoxos e contradições, o que a leva à um estado de constante transformação rumo ao seu desenvolvimento (PENNA, 2003).

4 O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO

Acredita-se na teoria junguiana que a psique caminha, de forma intencional, para um equilíbrio e amadurecimento da personalidade. Assim, existe no psiquismo uma tendência inata de caminhar para a totalidade e para uma experiência mais ampla da vida humana. A individualidade humana vai se caracterizando através do relacionamento do Ego com o arquétipo do Si mesmo, desta relação entre o centro da psique consciente e o centro da psique inconsciente, possibilitando ao sujeito uma vida criativa e saudável. Compreende-se que este processo, denominado processo de individuação, se dá pela capacidade de união entre os opostos e pela finalidade de tornar-se um consigo mesmo, um ser integrado e indivisível (HOPCKE, 2012).

Segundo Penna (2003), o processo de individuação consiste em integrar conteúdos inconscientes à consciência e também integrar-se à comunidade humana, visto que a relação do mundo interior com o mundo exterior é essencial neste processo, conciliando as necessidades do eu com as necessidades interiores e também com as demandas externas. Diferente do que muitos críticos expunham, a individuação não é um processo egocêntrico e individualizado, pois é através dos aspectos arquetípicos que unem toda a humanidade que ocorre a dialética mundo interno – mundo externo que direciona o ser humano neste processo. Esta dialética e este aprendizado sobre si mesmo e sobre o mundo que vive possibilitam a ampliação da consciência, o que leva o homem à “tornar-se aquilo que de fato ele é”.

O tornar-se si mesmo não pode ser visto como algo que exclui o mundo dos outros (*Mitwelt*); ao contrário,, tornar-se si mesmo, a configuração de si mesmo, implica sempre também a configuração de relações. E nisso a configuração de relações não significa que nosso semelhante possa apenas ser visto como algo que nos é útil, como a pessoa que é o sujeito de nossas projeções. (...) Relação e individuação são duas realidades que não podem ser separadas uma da outra.

(KAST, 2016, p. 7-8)

De acordo com Silveira (1968), o processo de individuação ocorre na confrontação e na colaboração do consciente com o inconsciente, uma relação dialética, em um processo não linear em que o ego e a consciência caminham em direção ao Si mesmo, o centro da personalidade total. Embora este

processo seja guiado não pelo ego e suas necessidades mas sim por uma intencionalidade completamente inconsciente de crescimento pessoal, Von Franz (1964) em “O Homem e seus símbolos” afirma categoricamente que a individuação só é real se o indivíduo mantém uma relação viva com a mesma, um elo entre o inconsciente e a consciência; deve participar de forma ativa em seu próprio processo de crescimento. Afirma também que é difícil definir tipos de processos de individuação pois é algo particular à cada indivíduo, uma experiência única que cada um vivencia à seu próprio modo.

O processo de individuação é, na verdade, mais que um simples acordo entre a semente inata da totalidade e as circunstâncias externas que constituem o seu destino. Sua experiência subjetiva sugere a intervenção ativa e criadora de alguma força suprapessoal. Por vezes, sentimos que o inconsciente nos está guiando de acordo com um desígnio secreto. É como se algo nos estivesse olhando, algo que não vemos, mas que nos vê a nós — talvez o Grande Homem que vive em nosso coração e que, através dos sonhos, nos vem dizer o que pensa a nosso respeito
(VON FRANZ, 1964, p.162)

Partindo para as tarefas integrativas que o sujeito deve realizar rumo à individuação segundo Silveira (1968), exploremos o que Jung chamou de persona e sombra, um par de opostos que estruturam a personalidade e estão presentes em todos os seres humanos. Segundo Stein (1998), a persona é um construto psicológico adotado pela pessoa para que ela possa se adaptar ao meio social; foi idealizada por Jung para compreender como as pessoas desempenham papéis sociais em contextos distintos. O termo latino “persona” remete à máscara que era usada por atores na antiguidade e a teoria junguiana se apropria deste termo fazendo referência às máscaras usadas pelos indivíduos para se adaptarem à sociedade e à vida coletiva, por exemplo a máscara da profissão, do nível acadêmico entre outras. Pode ser considerada um mediador entre o eu e o mundo social, o que a atribui grande importância.

O relacionamento do ego com a persona é algo discutido amplamente pelos junguianos; a identificação extrema do ego com a persona faz com que o sujeito se perca no sentido de sua individualidade, enxergando-se apenas no seu papel social (WHITMONT, 2018). Ao mesmo tempo, se falha completamente esta identificação, a pessoa é tomada por um sentimento de exclusão e não consegue adaptar-se ao coletivo. É de vital importância que, no

caminho rumo à individuação, o sujeito integre os valores contidos na persona à sua consciência para que assim possa tornar-se o mais autêntico e autoconsciente possível. Sendo assim, a importância de um relacionamento saudável com a persona e o reconhecimento tanto do aspecto pessoal quanto do aspecto social se faz presente na conclusão seguinte:

Apesar de, a primeira vista, o ego se encontrar dentro e através da persona, vimos que os dois não foram feitos para permanecer num estado de identidade. Somos atores no jogo social, mas também devemos participar de um outro jogo. Também fomos feitos para ser nossos Selves individuais.
(WHITMONT, 2008, p 143)

Já a sombra, ao constituir-se como oposta à persona, é completamente inconsciente e concentra em si toda a imoralidade do sujeito; segundo o livro “A busca do símbolo”: “o termo *sombra* refere-se à parte da personalidade que foi reprimida em benefício do ego ideal” (WHITMONT, 2008, p.144). De acordo com Stein (1998), esta esfera contém os aspectos dos sujeitos que são contrários aos costumes e convenções sociais, os que dificultariam a sua adaptação ao coletivo. Em “O guia completo para as obras de C. G. Jung”, conceitua-se:

Aqueles aspectos desagradáveis e imorais de nós mesmos que gostaríamos de fingir que não existem ou que eles não têm efeito sobre nossa vida – nossas inferioridades, nossos impulsos inaceitáveis, nossos atos e desejos vergonhosos – formam um lado sombrio de nossa personalidade que é difícil e doloroso de assumir.
(HOPCKE, 2012, p.95)

À medida em que ocorre a civilização dos homens, foi necessária a domesticação dos homens para a vida em cooperação com o outro, assim os seus instintos e ímpetos animais foram reprimidos a sombra, junto ao desenvolvimento da persona (HALL E NORDBY, 1972). No entanto, a teoria nos mostra que a sombra contém também aspectos positivos, que o sujeito pode não ter desenvolvido por conta de condições externas ou mesmo por não ter a energia suficiente para tal processo (SILVEIRA, 1968). Em “O Homem e seus Símbolos”, diz-se desta possibilidade:

O professor Jung mostrou que a sombra projetada pela mente consciente do indivíduo contém os aspectos ocultos, reprimidos e desfavoráveis (ou nefastos) da sua personalidade. Mas esta sombra

não é apenas o simples inverso do ego consciente. Assim como o ego contém atitudes desfavoráveis e destrutivas, a sombra possui algumas boas qualidades — instintos normais e impulsos criadores. Na verdade, o ego e a sombra, apesar de separados, são tão indissolivelmente ligados um ao outro quanto o sentimento e o pensamento.

(HENDERSON, 1964, p. 114)

Acerca do relacionamento do ego com a sombra, Jung (1928) constatou que embora os conteúdos sombrios possam ser renegados e reprimidos, eles continuam a ter uma influência na psique, operam nos bastidores e resultam em neuroses e comportamentos disfuncionais (JUNG, 1928 apud HOPCKE, 2012). Também há a possibilidade de projeção desta sombra no outro, ou seja, enxergar em outras pessoas os aspectos desfavoráveis de nós mesmos, o que pode causar problemas nas relações interpessoais, envenenando-as. Ainda segundo Hopcke (2012), o que Jung considera como o caminho ideal rumo à individuação é o reconhecimento desta sombra como sendo sua, a conscientização destes conteúdos e sua assimilação à psique, para que haja uma despotencialização da mesma e a integração de seus conteúdos à consciência. Sobre isso, Silveira constata: “Lançar luz sobre os recantos escuros tem como resultado o alargamento da consciência. Já não é o outro quem está sempre errado. Descobrimos que freqüentemente “a trave” está em nosso próprio olho.” (SILVEIRA, 1968, p.44).

Assim como o caminho para a totalidade deve integrar-se à consciência os opostos persona e a sombra, Jung parte para tarefa mais desafiadora e profunda: o relacionamento com a *anima* e o *animus*, os aspectos sexuais contrapostos nos seres humanos. De acordo com o teórico, a *anima* existe como uma figura feminina inconsciente na psique do homem (o arquétipo feminino) e o *animus* como uma figura masculina inconsciente na psique da mulher (o arquétipo masculino) (SILVEIRA, 1968).

De acordo com Stein (1998), no seu livro “O mapa da alma”, *anima/animus* é um complexo funcional, assim como a persona, cujo a principal função é conectar o ego ao seu mais profundo elemento, o self. É uma ponte que possibilita que as imagens do inconsciente coletivo sejam experienciadas pelo self; através da persona, percebe-se como a pessoa trata as outras, já *anima/animus* permite-nos enxergar a disposição íntima de alguém, como ela trata a si mesma, portanto seu alcance é mais profundo do que o do complexo

persona-sombra. Segundo Kast, “esses elementos nos ajudam a libertar-nos dos complexos paternos e, além disso, desempenham um papel importante na escolha de nosso parceiro ou de nossa parceira.” (KAST, 2016, p.11). A autora complementa dizendo que estas instâncias nos direcionam ao nosso centro espiritual e ao sentido da vida.

A imagem de anima/us, baseada nas estruturas arquetípicas subjacentes na psique, adquire uma forma e contornos particulares ao ser filtrada através do sistema psíquico e percebida pela consciência do ego. Se a imagem da sombra instila medo e apreensão, a imagem de anima/us suscita usualmente excitação e estimula o desejo de união. Gera atração. Onde existe anima/us, queremos avançar, queremos participar, queremos ir juntos, se não formos tímidos ou recearmos demais a aventura. A carga carismática que eletriza um público quando um grande orador exerce o seu poder de fascínio mobiliza a anima/us e constela a sua presença. O público quer acreditar no que Ouve e os indivíduos seguirão as trombetas que os conclamam à ação. É criada uma impressão de realidade e uma convicção resulta do forte comando emocional exercido pela anima/animus. Por conseguinte, a anima/animus é transformadora. (STEIN, 1998, p. 130)

No entanto, compreende-se na contemporaneidade que um homem pode ter uma feminilidade mais acentuada que a masculinidade assim como a mulher, uma masculinidade mais acentuada; sendo assim, dissocia-se do gênero os conceitos de anima e animus, entendendo que estará inconsciente o polo que é menos familiar ao sujeito em questão. Stein (1998) constata que por serem figuras arquetípicas e os arquétipos serem fundantes da cultura (e não o oposto), o complexo *anima/animus* é anterior às construções sociais de gênero. O teórico usa os termos Yin (masculino) e Yang (feminino), para desvincular o complexo da sexualidade:

Os termos chineses Yin e Yang foram propostos como termos neutros mais adequados para esses grupos de atributos, e poderiam ser usados em vez dos termos masculino e feminino. De um modo ou de outro, estamos falando das mesmas qualidades. Partindo dessa base, Jung diria que a atitude interior mostra as qualidades que são deixadas fora da persona: se uma pessoa é Yang na persona, ele ou ela será Yin na estrutura de anima/us. Mas a atitude interior, porque está no inconsciente, está menos sob o controle do ego e é menos refinada e diferenciada do que a persona. Assim, é um Yang inferior que se manifesta numa persona individual dominada por Yin, e um Yin inferior que se apresenta em momentos de desatenção de uma consciência dominada por Yang. (STEIN, 1998, p. 126)

A *anima* (o arquétipo feminino), na primeira metade da vida, aparece primeiramente na imagem maternal, como seu primeiro receptáculo que conecta o bebê com o cuidado da mãe (ou de qualquer outro cuidador que exerça este papel), com o feminino. É de vital importância que ela seja retirada de forma saudável deste primeiro e investida em outras figuras que evoquem o feminino e que tenham uma importância na vida do sujeito, para que não fique “viciado” na expectativa de um cuidado maternal. Assim, vai sendo transferida para representações femininas que lhe despertem o interesse, suas namoradas, sua esposa ou qualquer outra de sua admiração. Já na segunda metade da vida, começa-se a perceber em seu interior a presença das potências do feminino: a receptividade, a sensibilidade, a susceptibilidade ao mundo e às emoções. O indivíduo começa a ser invadido pela sua feminilidade interior, a tanto reprimida e projetada em figuras externas. São representações da *anima*: as sereias, as deusas e as feiticeiras (SILVEIRA, 1968).

Se for travada uma batalha interior com este chamado arquétipo e surgir uma resistência às qualidades que desejam integrar-se à personalidade, o sujeito estará submisso às mesmas, perdendo-se no efeito que elas provocam e conseqüentemente ficando refém de sua própria repressão. No entanto, se esta confrontação com a *anima* se der de forma saudável e ocorra a integração e o reconhecimento do próprio feminino interno, há uma evolução notória na psique do indivíduo e a necessidade de projetar estas características no exterior é substituída pelo afloramento desta potencialidade no sujeito, criando uma ponte para a interioridade que permite que o feminino guie-o rumo a individuação (SILVEIRA, 1968).

O relacionamento com o *animus* (o arquétipo masculino) se dá de forma semelhante com o com a *anima*. Os aspectos do masculino, a propensão à ação e à auto afirmação no mundo, quando subdesenvolvidos em um determinado sujeito, iniciam-se em uma projeção em um objeto exterior. Primeiramente no pai (ou no cuidador que exerça a função paterna) e depois sendo transferida para outras figuras que expressem as potencialidades masculinas e despertem a curiosidade: atletas, ídolos, namorados etc. Se atrofiados estes aspectos do *animus*, poderá resultar em uma intelectualidade fraca e na impossibilidade de se impor sob as situações da vida, assim como o ego pode ser inundado pelo masculino e tender ao ataque e à fúria. São

representações do animus os príncipes, os heróis e os animais (SILVEIRA, 1968).

Constituindo-se como uma via de acesso para as emoções, os humores e as construções imaginativas que residem no mais profundo do inconsciente, o animus assim como seu oposto deve ser transformado em um processo de evolução, no qual o sujeito reconhece em si as características e potências masculinas e as projeções se diluem. É necessário desfazer-se de ilusões e confrontar os fascínios despertados pelas projeções do masculino para integrar em si o animus. Segundo Silveira, “se atentamente cuidado e integrado pelo consciente, traz à mulher capacidade de reflexão, de auto-conhecimento e gosto pelas coisas do espírito” (SILVEIRA, 1968, p.47). Já de acordo com Von Franz, “através do *animus* a mulher pode tornar-se consciente dos processos básicos de desenvolvimento da sua posição objetiva, tanto cultural quanto pessoal, e encontrar, assim, o seu caminho para uma atitude intensamente espiritual em relação à vida.” (VON FRANZ, 1964, p.191).

Há ainda, em autores como Stein (1998) em “O mapa da alma”, relatos de fases do processo de individuação que aprofundam-se no processo de desenvolvimento da consciência e da união-separação do ego e do Si mesmo. Stein (1998) descreve cinco fases do desenvolvimento da consciência, dentre as quais quatro se relacionam com a primeira metade da vida e a última com a segunda metade. O início deste processo se dá no que Jung chama de participação mística, um estado de completa identificação inconsciente do eu com o mundo que o cerca; as três fases intermediárias relatam a lenta diferenciação entre sujeito e objeto, nas quais as projeções vão sofrendo alterações. Estas inicialmente localizam-se em pessoas e objetos que atraem a atenção e a energia da criança até que passam a ser colocadas em símbolos e ideias, de forma mais abstrata e desta forma caminham até a sua suposta extinção radical, na quarta etapa. Na verdade, esta extinção radical mostra que tudo que foi projetado no mundo afora está agora investido no próprio ego, ele é agora o senhor de seus próprios encantos e limitações; assim, esta etapa configura um momento no qual o ego está inflado e sua adaptação ao ambiente corre riscos. A transformação do ego ao fim desta quarta etapa, se houver uma autocrítica e se dar de forma saudável, será notável para o desenvolvimento da

consciência. A quinta e última etapa, pertencente á segunda metade da vida, consiste na reunificação do consciente e inconsciente através da função transcendente e do símbolo unificador; este estado assemelha-se com o da participação mística, mas a unificação aqui não é inconsciente e não se dá em uma mistura como no início. Ao mesmo tempo que há a unificação, as partes permanecem diferenciadas, de modo que a consciência reconhece as limitações egóicas e enxerga os poderes inconscientes como eles são. Assim, a interação entre consciente e inconsciente se dá de forma criativa e saudável.

O processo de individuação é, sem dúvida, uma formulação junguiana que norteia a teoria e a prática psicoterapêutica na Psicologia Analítica, cujo objetivo é auxiliar os indivíduos rumo ao encontro com o Si mesmo. No entanto, é importante frisar que através das obras de Jung e dos pós junguianos, compreende-se que a individuação não é um processo a ser finalizado, alcançado ao fim da existência, e sim um processo circular no qual a completa sincronia do ego e do Si mesmo jamais vai ser concluída. O principal é que este seja um rumo de desenvolvimento da humanidade, o desenvolvimento psicológico rumo à totalidade psíquica.

O reconhecimento da própria sombra, a dissolução de complexos, liquidação de projeções, assimilação de aspectos parciais do psiquismo, a descida ao fundo dos abismos, em suma o confronto entre consciente e inconsciente, produz um alargamento do mundo interior do qual resulta que o centro da nova personalidade, construída durante todo esse longo labor, não mais coincida com o ego. O centro da personalidade estabelece-se agora no self, e a força energética que este irradia englobará todo o sistema psíquico. A consequência será a totalização do ser, sua esferificação (*abrundung*). O indivíduo não estará mais fragmentado interiormente. Não se reduzirá a um pequeno ego crispado dentro de estreitos limites. Seu mundo agora abraça valores mais vastos, absorvidos do imenso patrimônio que a espécie penosamente acumulou nas suas estruturas fundamentais. Prazeres e sofrimentos serão vivenciados num nível mais alto de consciência. O homem torna-se ele mesmo, um ser completo, composto de consciente e inconsciente incluindo aspectos claros e escuros, masculinos e femininos, ordenados segundo o plano de base que lhe for peculiar.
(SILVEIRA, 1968, p.48)

5 MITOS E ARQUÉTIPOS

A estrutura da teoria junguiana se constrói através do reconhecimento do lugar da dimensão simbólica na compreensão do psiquismo humano, dimensão esta criativa e impulsionadora do psiquismo, que nos abre caminho para a exploração do inconsciente. A capacidade de simbolizar, de transcender o estado consciente e ir além da literalidade das coisas é o que nos diferencia dos animais, o que nos torna essencialmente humanos. Jung reconhece a importância da elaboração simbólica para o desenvolvimento da personalidade e dá ao símbolo um papel de destaque em sua teoria (HOPCKE, 2012).

De acordo com Stein (1998), os símbolos devem ser diferenciados dos signos; um signo expressa a totalidade do seu significado, pode ser lido e apreendido totalmente (por exemplo, a seta para a direita significa claramente vire à direita e ali se encerra), enquanto o símbolo oculta em si um sentido misterioso e desconhecido pelo estado de consciência, uma representação de algo, que vai além do seu significado objetivo e portanto deve ser decifrado. Desta noção, advém a definição de Jung que diz que o símbolo é *a melhor representação daquilo que jamais poderá ser conhecida plenamente*.

O símbolo, na Psicologia Analítica, é o produto da tentativa do psiquismo de união entre os opostos, da síntese entre as polaridades para a criação de uma só totalidade, através do mecanismo de auto-regulação da psique. É através da linguagem simbólica, e apenas por ela, que o material inconsciente pode ser apreendido pelo pensamento lógico; representa a ponte que une a esfera inconsciente, tanto pessoal quanto coletiva, com a esfera consciente. Tem então tanto a função de conectar o mundo desconhecido ao conhecido, como de revelar conteúdos inconscientes antes incognoscíveis. É pela cooperação do inconsciente com o consciente que emerge o símbolo, na tentativa de reestabelecer a homeostase do sistema psíquico e favorecer o caminho rumo a individuação (PENNA, 2003).

(...) ao mesmo tempo que o símbolo anula os antagonismos, ao uní-los dentro de si, para logo deixar que novamente se separem, a fim de que não se estabeleça nem rigidez nem imobilidade, ele mantém a vida psíquica em constante fluxo e a leva adiante no sentido do seu objetivo determinado pelo destino.

(JACOBI, 1957, p.91)

O caráter do símbolo, além de conectivo, é também transformador. Intrigante e inquietador, ele revela para a consciência através dos seus elementos inconscientes o que é necessário no momento para que haja uma ampliação da mesma e uma integração de fatores mais complexos, ainda não alcançados pelo indivíduo. Embora o símbolo seja uma condição indispensável para que a psique se transforme, sua mera emergência não significa a realização desta transformação; faz-se necessária uma participação ativa do ego para que a mesma se efetive (elaboração simbólica) (PENNA, 2003).

Ao mecanismo responsável pela formação dos símbolos, Jung dá o nome de “função transcendente”, operada tanto pelo consciente quanto pelo inconsciente. Ao se aproximarem os conteúdos conscientes e inconscientes, cria-se uma zona em que este encontro é possível, zona esta criada pela função transcendente, chamada desta forma por transcender os opostos e possibilitar que haja uma síntese entre os mesmos ao gerar o símbolo. Deste modo, cria-se uma parede permeável, que permite a união das polaridades e direciona o psiquismo para além da unilateralidade consciente. Segundo Penna (2003):

A função transcendente dá oportunidade à personalidade de transformação através do encontro de conteúdos inconscientes com a consciência, na medida em que amplia os horizontes desta para além de sua unilateralidade habitual.
(PENNA, 2003, p.158)

Constituindo-se como a linguagem do inconsciente, os símbolos são a manifestação dos conteúdos arquetípicos que repousam no inconsciente coletivo. Enquanto não podemos acessar o arquétipo diretamente em sua essência, as figuras simbólicas que surgem através das imagens arquetípicas, nos concedem acesso aos seus conteúdos manifestos; todo símbolo é fundamentado em um arquétipo. É essencial que a diferenciação entre símbolo e arquétipo seja reconhecida: embora várias imagens possam representar a Mãe Terra, ela em si possui um significado à parte de suas representações. Acerca da relação entre símbolo e arquétipo, Hopcke tece a seguinte consideração:

O arquétipo é o molde psíquico da experiência, enquanto o símbolo é sua manifestação peculiar; os arquétipos existem fora da vida assim como a conhecemos como num modo de percepção clara, ao passo

que o símbolo é tirado da vida e aponta para o arquétipo que está além de nossa compreensão.
(HOPCKE, 2012, p.40)

Embora já tenha sido abordado em capítulo anterior, um aprofundamento no conceito junguiano de arquétipo se faz necessário para que possamos adentrar no universo mitológico. Os arquétipos são, nada mais nada menos, do que formas típicas de vivenciar e experimentar a vida, de se comportar e reagir aos acontecimentos; refuta-se assim a teoria de que o bebê nasce como uma tábula rasa, ausente de quaisquer predisposições e com uma psique "limpa", compreendendo que no inconsciente coletivo repousam estas possibilidades de vida (JACOBI, 1957).

São as vias, as prontidões, os leitos pelos quais a água da vida se metera profundamente, formando aquela rede psíquica e os seus "pontos de nós" que, logo no início, designávamos como "estrutura complexa da psique", com os seus "núcleos de significado". Precisamos admitir que eles são os ordenadores ocultos das idéias, o "modelo originário" em que se baseia a ordem invisível da psique consciente e cuja força indomável mantém os conteúdos que caem no inconsciente, durante a roda eterna dos milênios, com vida -"pela formação, transformação, eterna conservação do sentido eterno".
(JACOBI, 1957, p. 54)

Até que seja o momento ideal, os arquétipos permanecem imperceptíveis, desconhecidos pelos seres; no entanto, em determinado momento as circunstâncias da vida podem evoca-lo, através do mecanismo de auto regulação, e assim permitir a sua constelação para que seja assimilado pela consciência. O sujeito começa a ter então contato com representações daquela possibilidade de experiência humana e a sua psique adapta-se e transforma-se em função de tal contato arquetípico. O arquétipo é um só, mas as formas como ele pode constelar-se e ser evocado e processado pela psique são infinitas (JACOBI, 1957).

Oriundos do inconsciente coletivo, estes moldes psíquicos que coordenam as funções psíquicas e impulsionam o ser humano para o processo de individuação, não surpreendentemente, integram a cultura das mais diversas maneiras. Sabedoria ancestral e muitas vezes renegada pelos cientistas mais tradicionais, a mitologia é a forma como as sociedades antigas transmitiam sua história e forma de vida para as próximas gerações;

compreender os mitos de determinado povo é compreender as raízes de seus costumes e crenças.

Em todo o mundo habitado, em todas as épocas e sob todas as circunstâncias, os mitos humanos têm florescido; da mesma forma, esses mitos têm sido a viva inspiração de todos os demais produtos possíveis das atividades do corpo e da mente humanos. Não seria demais considerar o mito a abertura secreta através da qual as inexauríveis energias do cosmos penetram nas manifestações culturais humanas. As religiões, filosofias, artes, formas sociais do homem primitivo e histórico, descobertas fundamentais da ciência e da tecnologia e os próprios sonhos que nos povoam o sono surgem do círculo básico e mágico do mito.

(CAMPBELL, 1949, p.5-6)

A presença, nos mitos, de modelos que permitem que o homem se integre à sociedade revela seu conteúdo essencialmente arquetípico; tais experiências tipicamente humanas se repetem em culturas e povos mais diversos. Não é necessário estabelecer uma ponte geográfica entre tais mitologias, pois compreende-se que os conteúdos a que se referem repousam no inconsciente coletivo que todos compartilhamos (SILVEIRA, 1968).

De acordo com Silveira, os mitos “resultam da tendência incoercível do inconsciente para projetar as ocorrências internas, que se desdobram invisivelmente no seu íntimo, sobre os fenômenos do mundo exterior, traduzindo -as em imagens.” (SILVEIRA, 1968, p.64). Se olhados com a visão da lógica e da literalidade, são reconhecidos como inverdades, histórias inventadas sem um sentido; no entanto, se vistos com o olhar simbólico, caracterizam-se como uma realidade psíquica, uma representação do comportamento humano. Cada vez mais distantes dos povos antigos e sua cultura e viciados em um positivismo científico, falhamos em reconhecer que os símbolos míticos do passado têm conexão com as nossas vivências na atualidade. Jung preocupou-se em expor tal realidade em suas obras:

Foi a Escola de Psicologia Analítica do Dr. Jung que, nos nossos dias, mais contribuiu para a compreensão e reavaliação destes símbolos eternos. Ajudou a eliminar a distinção arbitrária entre o homem primitivo, para quem os símbolos são parte natural do cotidiano, e o homem moderno que, aparentemente, não lhes encontra nenhum sentido ou aplicação.

(HENDERSON, 1964, p.106)

Jung considera o conhecimento mitológico essencial para o terapeuta, pois seus conteúdos frequentemente aparecem em sonhos e delírios e sem

conhecê-los, pode se equivocar considerando que essas manifestações do inconsciente se originam em experiências pessoais dos indivíduos quando na verdade emergem de uma camada mais profunda, o inconsciente coletivo. Os mitos fornecem os símbolos necessários para desbravarmos as narrativas modernas, se reatualizando de forma individual em cada sujeito.

Os arquétipos a serem descobertos e assimilados são precisamente aqueles que inspiraram, nos anais da cultura humana, as imagens básicas dos rituais, da mitologia e das visões. Esses "seres eternos do sonho" não devem ser confundidos com as figuras simbólicas, modificadas individualmente, que surgem num pesadelo ou na insanidade mental do indivíduo ainda atormentado. O sonho é o mito personalizado e o mito é o sonho despersonalizado; o mito e o sonho simbolizam, da mesma maneira geral, a dinâmica da psique. Mas, nos sonhos, as formas são distorcidas pelos problemas particulares do sonhador, ao passo que, nos mitos, os problemas e soluções apresentados são válidos diretamente para toda a humanidade. (CAMPBELL, 1949, p.10)

Dentre as tantas fórmulas e narrativas ancestrais e mitológicas, ganha destaque nos estudos da Psicologia Analítica e da mitologia a jornada do Herói, universalmente encontrada e de grande valor simbólico para a compreensão do processo de individuação. O herói, segundo Campbell "é o homem ou mulher que conseguiu vencer suas limitações históricas pessoais e locais e alcançou formas normalmente válidas, humanas." (CAMPBELL, 1949, p.13). Alguém dotado de dons especiais que se dispôs à uma aventura e passou por diversos obstáculos, voltando de sua jornada transformado e pronto para repassar ensinamentos sobre suas façanhas e vitórias. De acordo com o autor, esta jornada se manifesta sempre em três fases: "(...) a aventura do herói costuma seguir o padrão da unidade nuclear acima descrita: um afastamento do mundo, uma penetração em alguma fonte de poder e um retorno que enriquece a vida" (CAMPBELL, 1949, p.20). Serão relatadas as etapas do herói de forma breve, para que a compreensão de seu caminho possa ser refletida e articulada ao mito de Orfeu, expressando a força do mito repete que repete a situação arquetípica do herói e que se expressa na experiência humana.

O início da jornada do herói se dá através do que Campbell denomina "chamado à aventura". Alguma situação, normalmente nos contos e mitos representada por encontros com um ser sobrenatural e estranho, convoca o personagem a entrar em contato com o desconhecido, com forças que não são por ele ainda compreendidas. Ao se deparar com o chamado, inicia-se em seu

interior o início de um despertar de consciência. Por aproximarem o herói à sua esfera inconsciente, os representantes do chamado normalmente são repugnantes e assustadores, já que nos levam pelos caminhos sombrios de trazer à luz o que em nós se encontra em trevas. Independente do enredo, é crucial compreender que a figura que chama o herói a aventurar-se, provoca no mesmo um fascínio e não pode ser ignorada; marca o início de um novo estágio. Cabe ao herói recusar ou aceitar este chamado (CAMPBELL, 1949).

Mas, pequeno ou grande, e pouco importando o estágio ou grau da vida, o chamado sempre descerra as cortinas de um mistério de transfiguração um ritual, ou momento de passagem espiritual que, quando completo, equivale a uma morte seguida de um nascimento. O horizonte familiar da vida foi ultrapassado; os velhos conceitos, ideais e padrões emocionais, já não são adequados; está próximo o momento da passagem por um limiar.
(CAMPBELL, 1949, p.31-32)

Observa-se que, ao que aceita embarcar na aventura do herói, um auxílio espiritual costumeiramente é dado, através de uma figura protetora que detém o poder de lhe auxiliá-lo nas suas provações que virão e aliviar seu sofrimento. Esta figura representa os guias interiores que todos possuímos na nossa psique, os recursos inconscientes do próprio herói, que aparecem para conduzi-lo em sua jornada.

Protetor e perigoso, maternal e paternal, a um só tempo, esse princípio sobrenatural do agente de proteção e orientação reúne em si todas as ambigüidades do inconsciente e por isso significa o apoio dado à nossa personalidade consciente por parte deste sistema mais amplo e, ao mesmo tempo, o caráter inescrutável do guia que seguimos, o que representa um perigo para todos os nossos fins racionais.
(CAMPBELL, 1949, p.41)

Sobre o que se segue, o autor descreve: "Tendo as personificações do seu destino a ajudá-lo e a guiá-lo, o herói segue em sua aventura até chegar ao "guardião do limiar", na porta que leva à área da força ampliada." (CAMPBELL, 1949, p.44). Atravessar esta porta simboliza adentrar o mundo do desconhecido, onde não se imagina o que pode ser encontrado ou os perigos à serem enfrentados. Perde-se o conforto e a proteção que havia no ambiente que lhe é familiar, que ele faz parte, para que uma nova viagem se inicie. Deve-se lidar com a ambivalência de sedução e perigo que o guardião do limiar

provoca e vencê-lo, para realmente ultrapassar os limites das experiências vividas até então e fazer a passagem.

As regiões do desconhecido (deserto, selva, fundo do mar, terra estranha, etc.) são campos livres para a projeção de conteúdos inconscientes. A libido incestuosa e o destruído patricida, por conseguinte, se refletem contra o indivíduo e sua sociedade sob formas que sugerem ameaças de violência e fantasias de deleite perigoso não apenas de ogros, mas também de sereias de beleza misteriosamente nostálgica e sedutora.
(CAMPBELL, 1949, p.45)

O herói então se lança no desconhecido, onde se compreende que é realiza uma passagem para o seu renascimento. A este momento atribui-se uma auto aniquilação, como nos mitos em que o personagem é engolido por animais ou monstros ou, no caso do panteão grego, são engolidos os deuses pelo seu próprio pai Cronos.

Esse motivo popular enfatiza a lição de que a passagem do limiar constitui uma forma de auto-aniquilação. Sua semelhança com a aventura das Simplégades é óbvia. Mas, neste caso, em lugar de passar para fora, para além dos limites do mundo visível, o herói vai para dentro, para nascer de novo. O desaparecimento corresponde à entrada do fiel no templo onde ele será revivificado pela lembrança de quem e do que é, isto é, pó e cinzas, exceto se for imortal. O interior do templo, ou ventre da baleia, e a terra celeste, que se encontra além, acima e abaixo dos limites do mundo, são uma só e mesma coisa.
(CAMPBELL, 1949, p.50)

Após cruzar o limiar, o herói se defronta com um caminho de muitas provações, nas quais deve provar o seu valor e aventurar-se no desconhecido; nesta fase, assistimos à superação de dificuldades frente a luta com criaturas sobrenaturais ou viagens profundas e dificultosas, que simbolizam os conflitos inconscientes que todos possuímos e, no decorrer do processo de individuação, devemos enfrentar. Caminhos estes o mais diversos quanto a imaginação humana pode imaginar; temos exemplos célebres na mitologia grega como os doze trabalhos de Hércules e a busca de Eros por Psiqué. Durante tais tarefas, os heróis geralmente recebem o auxílio de poderes encontrados ao longo do caminho. Encontra-se, nesta empreitada heróica, a entrega necessária para que seja possível a passagem pelos portais da metamorfose, rumo à integração psíquica (CAMPBELL, 1949).

E assim é que se alguém em qualquer sociedade assumir por si mesmo a tarefa de fazer a perigosa jornada na escuridão, por meio da descida, intencional ou involuntária, aos tortuosos caminhos do seu próprio labirinto espiritual, logo se verá numa paisagem de figuras simbólicas (podendo qualquer delas devorá-lo) (...) num vocabulário mais moderno: trata-se do processo de dissolução, transcendência ou transmutação das imagens infantis do nosso passado pessoal. Em nossos sonhos, os perigos, gárgulas, provações, auxiliares secretos e guias ainda são encontrados à noite; e podemos ver refletidos, em suas formas, não apenas todo o quadro da nossa presente situação, como também a indicação daquilo que devemos fazer para ser salvos.

(CAMPBELL, 1949, p.58)

Destacam-se alguns momentos, devido à sua importância, nesta fase da jornada do herói. Campbell (1949) descreve o encontro com a Deusa como a última vivência do herói no seu caminho de provações. A Deusa, a Grande Mãe, simboliza a união da bênção maior, o conforto após a longa jornada e da gestação com o aspecto da “mãe má”, a mãe proibida que evoca fantasias agressivas, a interdição do desejo e a repressão. Este encontro é, para o herói, a grande oportunidade de aceitar que o “bem” e o “mau” são na verdade, dois lados da mesma moeda; o caminho para a integração das polaridades psíquicas, a individuação. A Deusa pode estar presente em qualquer mulher, representante mitologicamente de tudo aquilo que pode ser conhecido.

Ela abrange o abrangente, nutre o nutriente e é a vida de tudo o que vive. Ela é também a morte de tudo o que morre. Todas as etapas da existência são realizadas sob sua influência, do nascimento passando pela adolescência, maturidade e velhice à morte. Ela é o útero e o túmulo: a porca que come seus próprios leitões. Assim sendo, ela une o "bom" e o "mau", exibindo as duas formas que a mãe rememorada assume, em termos pessoais e universais. Espera-se que o devoto contemple as duas com a mesma equanimidade. Através desse exercício, seu espírito é purgado de toda sentimentalidade e ressentimento, infantis e inadequados, e sua mente é aberta à presença inescrutável, que existe não primariamente como "boa" ou "má" com relação à sua infantil conveniência humana, seu bem-estar e sua aflição, mas sim como lei e imagem da natureza do ser.

(CAMPBELL, 1949, p.65)

Ainda sobre o sentido deste encontro, o autor o descreve como o “teste final do talento de que o herói é dotado para obter a bênção do amor (caridade: amor jáú), que é a própria vida, aproveitada como o invólucro da eternidade” (CAMPBELL, 1949, p.67). Este encontro, casamento místico, representante do domínio da vida e do conhecimento, atribui ao aventureiro a tarefa de confrontar-se com o perigo que jaz no enfrentamento da dualidade feminina:

“(...) aquele que busca a vida além da vida deve labutar por ultrapassar a mãe, superar as tentações do seu chamado e lançar-se ao éter imaculado que se acha além” (CAMPBELL, 1949, p.69). Mesmo que demasiadamente fantástica para nos sentirmos próximos em um primeiro momento, a jornada heróica se reproduz nos caminhos contemporâneos da vida, onde os monstros e provações são os conflitos que levam a um contato com o Si- Mesmo ou Self.

Seguindo a aventura, Campbell (1949) se atém à vivência denominada “sintonia com o pai”; o herói defronta-se com as faces de Deus, as faces do pai, que são tanto de uma misericórdia e graça redentoras quanto da chama da ira divina e a execução de sua justiça (o aspecto “ogro” do pai). A busca pelo equilíbrio entre estes dois aspectos é a busca pela sintonia com o pai, que oferece uma visão mais consciente e realista do mundo; no entanto, para realiza-la, deve desapegar-se do próprio ego em razão da fé em algo maior que o sustenta, deve-se deixar conduzir pela fé na misericórdia divina.

É essa a provação a partir da qual o herói deve derivar esperança e garantia da figura masculina do auxiliar, por intermédio de cuja magia (amuletos de pólen ou longo de intercessão) ele é protegido ao longo de todas as assustadoras experiências da iniciação, fragilizadora do ego, do pai. Pois, se for impossível confiar na terrível face do pai, nossa fé deve concentrar-se em algum outro lugar (Mulher-Aranha, Mãe Abençoada); e, com essa confiança necessária ao apoio, suportamos a crise apenas para descobrir, no final de tudo, que o pai e a mãe se refletem um ao outro e são, em essência, a mesma coisa. (CAMPBELL, 1949, p.72)

A união do pai e da mãe em um só é representada, em muitas culturas, na imagem do deus bissexual (que é, ao mesmo tempo, homem e mulher). Acerca desta figura, o autor comenta:

Os deuses macho e fêmea não são in- comuns no universo do mito. Eles sempre se encontram imersos num certo mistério; pois conduzem a mente para além da experiência objetiva, para um domínio simbólico que deixa para trás a dualidade. (CAMPBELL, 1949, p.83)

O sentido de deixar para trás a dualidade, consiste em perceber que as polaridades são, ao mesmo tempo, uma coisa só, o fim e o início, o nascimento e a morte. A conquista do herói é expressa pela ampliação da consciência através da busca interior; pode então o herói, finalmente, beber o cálice da imortalidade, receber a benção da qual partiu em busca.

A partir daí, as duas aventuras mitológicas aparentemente opostas entre si se reúnem: o Encontro com a Deusa e a Sintonia com o Pai. Pois, na primeira, o iniciado aprende que macho e fêmea são (nas palavras do Brihadaranyaka Upanishad) "duas metades de uma ervilha partida" 119; ao passo que, na segunda, descobre que o Pai antecede à divisão dos sexos: o pronome "Ele" era um modo de dizer, o mito da Filiação, uma linha orientadora a ser apagada. E, em ambos os casos, descobre-se (ou melhor, recorda-se) que o próprio herói é aquele que o herói veio encontrar. (CAMPBELL, 1949, p.87)

Mesmo após esta conquista, os mitos mostram que o herói ainda precisa retornar para casa e, desta forma, distribuir sua bênção e trazer os símbolos de sabedoria para o seu povo. Este retorno pode se desenvolver de várias formas; existem os heróis que escolhem não retornar, existem aqueles que têm que fugir e são perseguidos, existem os que são resgatados (CAMPBELL, 1949).

Seja resgatado com ajuda externa, orientado por forças internas ou carinhosamente conduzido pelas divindades orientadoras, o herói tem de penetrar outra vez, trazendo a bênção obtida, na atmosfera há muito esquecida na qual os homens, que não passam de frações, imaginam ser completos. Ele tem de enfrentar a sociedade com seu elixir, que ameaça o ego e redime a vida, e receber o choque do retorno, que vai de queixas razoáveis e duros ressentimentos à atitude de pessoas boas que dificilmente o compreendem. (CAMPBELL, 1949, p.123)

Ao retornar de sua majestosa jornada, o herói pode se decepcionar frente às banalidades da vida e desanimar de sua última tarefa, transmitir a eternidade e a experiência do transcendente para o mundo. Deve-se então, resistir ao impacto para que a missão se conclua. Campbell escreve que: "(...) uma convicção da mente vígil de que a realidade do profundo não é desmentida pelo cotidiano. Trata-se de um indício da necessidade do herói de reunir seus dois mundos." (CAMPBELL, 1949, p.130).

A capacidade de trazer à consciência o elixir conquistado nas batalhas inconscientes, pela bênção do encontro com os opostos, é o que conclui a jornada do herói. É, em última instância, no processo do homem comum um passo à caminho de individualizar-se e "tornar-se um" consigo mesmo. Uma possibilidade arquetípica que os mitos revelam em suas narrativas e nas passagens dos heróis e heroínas.

6 UMA LEITURA SIMBÓLICA DO MITO DE ORFEU E EURÍDICE

Que Orfeu tornou-se um personagem célebre da mitologia grega e um símbolo da expressão artística através da musicalidade, não nos resta dúvidas. Filho de Calíope, a mais importante das nove Musas e do rei Eagro, vem ao mundo para trazer vida à arte, à criação livre. Com a sua lira e citara, o seu canto e poesia, domava até os mais selvagens animais e criava tamanha magia que afetava os quatro cantos da Terra, segundo conta o mito, nem mesmo os Deuses resistiam aos seus encantos. É carregando esta virtude, de promover a paz através da música, que vai à expedição dos Argonautas; além de atuar como um chefe espiritual, os seus cantos moviam os remos do navio. Assim, muito cedo na história, Orfeu consagra-se como herói importante na cultura grega.

Os mistérios acerca de Orfeu são diversos; dissemina os cultos dionisiacos pela Grécia e, através da idéia de expiação das faltas e dos pecados, cria o seu próprio movimento religioso, o *Orfismo*, que marca profundamente a história da espiritualidade no Ocidente. No entanto, o pedaço da história do lendário Orfeu que nos interessa é o seu encontro, e conseqüente desencontro, com seu amor Eurídice. Tal passagem encontra diversas variações e foi recontada de formas distintas ao longo dos séculos, como no filme Orfeu Nacional e no espetáculo de dança Orfeu e Eurídice, de Pina Bausch. A seguir, exporemos o relato do mito, que é descrito originalmente pelos poetas latinos Virgílio e Ovídio.

Depois de sua batalha com Jasão e os Argonautas, Orfeu retorna de sua viagem e apaixona-se profundamente pela ninfa Eurídice, com quem se casa. Sobre este amor, Brandão relata que, para Orfeu, Eurídice seria *imidium animae eius*, o que significa “a metade de sua alma”, tal a intensidade do laço que os unia (BRANDÃO, 1987, p.142). Certo dia, a ninfa passeava sozinha pelas margens de um rio quando um apicultor chamado Aristeu se sente atraído e seduzido pela moça e assim, passa a persegui-la com o objetivo de violentá-la. Eurídice então começa a fugir de seu perseguidor e, ao correr, acaba pisando em uma serpente que a pica e causa a sua morte.

Orfeu, devastado pela perda de sua amada, decide não aceitar a fatalidade e assim, resolve descer ao mundo do Hades, para onde vão os

mortos e resgatar Eurídice, numa tentativa de trazê-la de volta à vida. Desce então ao mundo subterrâneo e, usando de seus poderes líricos e de sua melodia sublime, contagia até os mais grotescos seres do submundo.

Orfeu, com sua citara e sua voz divina, encantou de tal forma o mundo ctônio, que até mesmo a roda de Exíon parou de girar, o rochedo de Sísifo deixou de oscilar, Tântalo esqueceu a fome e a sede e as Danaides descansaram de sua faina eterna de encher tonéis sem fundo.

(BRANDÃO, 1987, p. 142)

Hades e Perséfone, os deuses que comandam o submundo, aceitaram então o pedido de Orfeu; tamanha a força de sua citara e a delicadeza de sua voz, as quais permitiriam que o herói retornasse com a sua amada ao mundo dos vivos. No entanto, Ihe impuseram uma difícil condição: enquanto caminhasse pelas sombras do mundo dos mortos, Eurídice o seguiria em seus passos mas, até que cruzassem o véu que separava os dois mundos, acontecesse o que acontecesse, Orfeu não podia olhar para trás. Deveria confiar, lutando contra suas dúvidas e medos, que sua amada o seguiria rumo à vida outra vez.

Orfeu aceita a condição e segue pela escuridão com a sua amada. No entanto, ao fim da trajetória, se vê atormentado pela dúvida de se ela estaria mesmo junto à ele, se não o haveria abandonado e pela avidez de olhar em seus olhos novamente; e se os deuses do Hades tivessem pregado-lhe uma peça? Deixa-se então corromper por tais dúvidas e olha para trás, vendo a imagem de sua amada esvair-se para sempre nas sombras; Eurídice, a metade de sua alma, morre pela segunda vez. Por mais que suplique ao barqueiro Caronte (aquele que conduz ao mundo das trevas), não obteve a permissão de tentar outra vez.

Volta ao mundo dos mortais então Orfeu, sozinho, tendo falhado em recuperar Eurídice. Perturbado pela morte de sua amada, sofre perda inconsolável. Na versão contada por Ovídio, passa sete dias chorando na margem de um rio; já na contada por Virgílio, fica por sete meses sofrendo junto a um rochedo na margem de um rio da Trácia. Fato é que a perda de sua amada foi devastadora para Orfeu e ele passa a rejeitar todas as mulheres trácias e repelir todas as suas investidas.

Sobre sua morte, Brandão (1987) expõe algumas variantes. Uma delas refere-se ao fato de que, após sua perda insuperável, Orfeu institui cultos e mistérios restritos aos homens, o que enfurece as mulheres, que o matam violentamente e a seus seguidores. Outra versão fala de uma vingança da deusa Afrodite, que inspira nas mulheres trácias uma paixão tão intensa e destruidora que estas o esquartejam e espalham seus restos e a sua cabeça rola pelo rio Hebro. Ao deparar-se com um crime tão abominável quanto o cometidas pelas trácias, os deuses decidem lançar sobre a Grécia uma terrível peste; tal peste só se extinguiria quando fosse encontrada a cabeça de Orfeu e a ele fossem prestadas às honras fúnebres de seu direito. É encontrada então sua cabeça e sob ela foi construído um templo, proibido às mulheres, na qual sua cabeça passa a servir de oráculo. Brandão (1987) finaliza seu relato do mito com esta bela frase:

Se a lira do poeta, a qual após longos incidentes, foi parar na ilha de Lesbos, berço principal da poesia lírica da Hélade, a psiqué do cantor foi elevada aos Campos Elísios, aqui no caso sinônimo de Ilha dos Bem-Aventurados ou do próprio Olimpo, onde, revestido de longas vestes brancas, Orfeu canta para os imortais.
(BRANDÃO, 1987, p. 143)

A análise do mitologema através dos fundamentos da Psicologia Analítica se centrará no processo de catábese e anábese realizado por Orfeu em busca de sua amada Eurídice; tal processo se constitui pela descida ao Hades, ao mundo dos mortos e a conseqüente volta à vida. Tal movimento é arquetípico e pode ser encontrado em mitos e contos de fada ao redor do mundo. Sobre seu simbolismo, Jung afirma sobre a catábese do herói: “Expressa o mecanismo da introversão da mente, do consciente em direção às camadas mais profundas da psique inconsciente.” (JUNG, 1935, p.34).

A descida ao Hades representaria então, psicologicamente, a descida ao reino do inconsciente. Faz parte de um processo de iniciação cujo o neófito deve renascer e começar um novo ciclo, uma nova vida. Pode também ser colocado como um *regressus ad uterum*, o útero aqui como símbolo da interioridade assim como o mundo sombrio do Hades. Assim retrata essa descida Eliade (1963):

Os mitos e ritos iniciatórios de regressus ad uterum colocam em evidência o seguinte fato: o "retorno à origem" prepara um novo nascimento, mas este não repete o primeiro, o nascimento físico. Especificamente, há uma renascença mística, de ordem espiritual — em outros termos, o acesso a um novo modo de existência (comportando a maturidade sexual, a participação na sacralidade e na cultura; em suma, a "abertura" para o Espírito). A idéia fundamental é que, para se ter acesso a um modo superior de existência, é preciso repetir a gestação e o nascimento, que são porém repetidos ritualmente, simbolicamente; em outros termos, as ações são aqui orientadas para os valores do Espírito e não para os comportamentos da atividade psicofisiológica. (ELIADE, 1963, p.60)

Sabe-se que, de acordo com o pensamento junguiano, o processo de individuação ocorre à medida em que o sujeito consegue integrar conteúdos opostos e sentidos como conflitantes e, assim, ampliar a sua consciência e transformar-se. Para que esta integração seja possível, é necessário voltar-se para os conteúdos inconscientes a fim de assimilá-los, não somente através do intelecto mas através do sentimento e da experiência. A transformação psíquica assim pode ser possível. Na mitologia, este gesto arquetípico de buscar o que está além da consciência é expresso de várias formas – viagens marítimas, viagens noturnas, estar preso no ventre da baleia – sendo que o simbolismo de todas estas imagens (inclusive a descida ao inferno) nos remete à esta fase de introversão e busca interior profunda inerente ao auto conhecimento. A morte de Eurídice convoca Orfeu para este contato interior e, em seu processo de iniciação, expressa-se simbolicamente o relacionamento de um homem com a sua *anima*.

A travessia noturna do mar é uma espécie de “descensus ad inferos” (descida aos infernos), uma descida ao Hades, uma viagem ao país dos espíritos, portanto a um outro mundo que fica além deste mundo, ou seja, da consciência; é, pois, uma imersão no inconsciente. (JUNG, 1946, p. 131-132)

Compreende-se, através da base conceitual e teórica junguiana, que Eurídice aparece no mitologema como uma representação projetiva da anima de Orfeu, “metade de sua alma”. Como já visto anteriormente, a anima é o arquétipo do feminino e consiste no caminho de reconhecimento do mundo interior, dos desejos da alma e das necessidades profundas da psique. Inicialmente investido na imagem da mãe, uma vez que se dissocia da mesma à medida em que o sujeito ingressa no mundo adulto, vai se projetar nas

mulheres potencialmente importantes na vida do indivíduo. Isso ocorre muito nos relacionamentos amorosos, em que o complexo anima/ animus encontra uma personificação para uma projeção de aspectos pessoais e expectativas a respeito do parceiro(a) (JUNG, 1928).

No entanto, a projeção deve ceder lugar á introjeção; o desenvolvimento da relação do eu com este complexo requer o reconhecimento do mesmo como uma função interior de contato com os conteúdos do inconsciente coletivo; deve-se cessar as projeções e internalizá-las. Tal desenvolvimento permite que a anima se torne uma ponte entre o ego e o mundo interior, assim como a persona é para o mundo exterior. Para o processo de individuação, estereconhecimento da anima como uma função própria e não como uma personificação autônoma é essencial para a transformação psíquica; sobre isto, Jung comenta:

Essas duas figuras crepusculares do fundo obscuro da psique, a anima e o animus (verdadeiros e semigrotescos “guardiões do umbral”, para usar o pomposo vocabulário teosófico), podem assumir numerosos aspectos, que encheriam volumes inteiros. (...) Habitam uma esfera de penumbra, e dificilmente percebemos que ambos, anima e animus, são complexos autônomos que constituem uma função psicológica do homem e da mulher. Sua autonomia e falta de desenvolvimento usurpa, ou melhor, retém o pleno desabrochar de uma personalidade. Entretanto, já podemos antever a possibilidade de destruir sua personificação, pois os conscientizando podemos convertê-los em pontes que nos conduzem ao inconsciente. (...) No entanto, a tentativa de explicação com eles deverá trazer à luz seus conteúdos; só quando esta tarefa for cumprida, isto é, só quando a consciência familiarizar-se suficientemente com os processos inconscientes refletidos na anima, esta última será percebida como uma simples função.
(JUNG, 1928, p. 101)

O complexo anima/us, como ja foi dito no terceiro capítulo deste trabalho, dizem respeito a um contato de natureza mais profunda do que o contato que nos possibilita a persona/sombra. Neste sentido, o contato com ele nos convoca para uma experiência de nossas fantasias e imagens que repousam no inconsciente coletivo. Ao perder Eurídice, Orfeu perde a conexão com o seu interior, com a sua anima; sua projeção é dissolvida e assim, seu ego é convocado á uma viagem ao submundo, para entrar em contato com tudo aquilo que antes era significado pela sua amada. No seu processo de descida ao Hades, sua libido é desviada para o mundo inconsciente.

Ao tentar exemplificar as formas que se dá o relacionamento do ego com os conteúdos inconscientes coletivos, Jung em sua obra “O eu e o inconsciente” conta sobre um caso que contém certa familiaridade com a problemática órfica. Segue a fantasia relatada por seu paciente:

Viu sua noiva correndo rua abaixo, em direção ao rio. É inverno, o rio está congelado. Ela corre pelo gelo e ele a segue. Ela continua a correr e então o gelo se fende: abre-se um abismo negro e ele teme que ela se precipite dentro dele. É o que acontece, enquanto ele presencia a cena com tristeza.
(JUNG, 1928, p. 105)

Jung tece uma análise longa à respeito desta fantasia, especialmente no que concerne à atitude de passividade do paciente frente a mesma, o que contraria o ideal da participação ativa do sujeito na fantasia; ele não impede que sua noiva cometa suicídio, ele apenas assiste a cena se desenrolar. Também dá relevância a necessidade de deixar que os conteúdos fantasiosos emerjam para que a libido possa ser libertada do inconsciente e apreendida pela consciência. Dito isso, ele diz que a noiva (que de fato existe na vida do paciente) é um símbolo da alma e que a cena em questão mostra que não foi capaz de impedir que a alma torne a desaparecer no inconsciente, não conseguiu retê-la. Se tomado outro caminho, o da participação ativa, em que o paciente impedisse sua noiva de cair no abismo, a libido manifestada na fantasia seria por ele apoderada, possibilitando então que tivesse uma influência maior sobre o inconsciente (JUNG, 1928).

Na medida em que o paciente desempenha uma parte ativa, a figura personificada pela alma ou pelo animus tenderá a desaparecer, tornando-se função de relação entre o consciente e o inconsciente. Mas quando os conteúdos do inconsciente, isto é, as próprias fantasias, não são “realizadas”, dão origem a uma atividade negativa e à personificação; em outras palavras, o animus e a alma se tornam autônomos
(JUNG, 1928, p. 115)

O desaparecimento da alma no inconsciente, neste caso, é equivalente ao que ocorre na segunda morte de Eurídice. Orfeu desce ao seu inconsciente em busca da conexão com a sua alma, com as imagens que ali habitam e suas potências transformadoras. Ele empreende a catábese, desce intencionalmente ao Hades e ali tenta cumprir sua missão heróica: o resgate de sua amada, que arquetipicamente simboliza o resgate de sua conexão com o

poder anímico. Utiliza de seu imenso poder artístico para seduzir os seres infernais, se depara com Caronte e Cérbero, que simbolizam as forças que jazem no seu mundo interior e consegue atravessá-las; nesse sentido, compreende-se que seu processo de contato com o inconsciente entra em atividade.

Ao fim de sua jornada, no entanto, comete um erro irreversível: rompe com o que lhe foi dito por Perséfone e Hades e olha para trás. Brandão constata: “(...) certamente, o citaredo da Trácia ainda não estava preparado para a junção harmônica e definitiva com a sua *anima* Eurídice” (BRANDÃO, 1987, p.144); não conseguiu desapegar-se dos seus medos e inseguranças e desta forma sua libido fica presa no inconsciente. Como na fantasia descrita pelo paciente, a falta de participação ativa (no caso órfico, seria continuar a jornada sem desconfiar e olhar pra trás) impede o contato verdadeiro com a anima. Jung, em sua obra *Símbolos da Transformação*, descreve este processo:

Quando a libido abandona a claridade do mundo, seja por sua própria decisão, seja pela diminuição da força vital ou do destino, ela volta a seu próprio fundo, para a fonte da qual um dia brotou, e retorna àquela brecha, o umbigo, pela qual um dia penetrou neste corpo. (...) Quando se trata de realizar uma grande obra da qual o homem recua, duvidando de sua força, sua libido regressa para aquela fonte – e é este o momento perigoso em que se faz a decisão entre destruição e nova vida. Se a libido fica preso no reino maravilhoso do mundo interior, o homem se transforma em sombra para o mundo exterior, ele está como morto ou gravemente doente. Mas se a libido consegue desvencilhar-se e subir à tona, o milagre aparece: a viagem ao submundo é uma fonte de juventude para ela e da morte aparenta desperta novo vigor.
(JUNG, 1952, p. 349-350)

O autor relaciona, nas notas de rodapé, este reino maravilhoso do mundo interior com o Hades, ao citar a experiência de catábese realizada por Teseu. Em sua obra *Psicologia e Alquimia*, relata que a apreensão de um conteúdo projetado pela consciência convoca a experiência da descida ao antro “cuja meta e destino é o restabelecimento da vida, a ressurreição e a superação da morte” (JUNG, 1944, p.350). Após descer ao antro, no entanto, para que o processo seja completo no sentido de ampliação da consciência, o sujeito deve realizar a anábase (volta ao mundo dos vivos), portando o “elixir do conhecimento”, que só é obtido através da assimilação dos conteúdos que

ali confrontou. No mito órfico, embora Orfeu volte ao mundo dos vivos, ele volta desintegrado, desconectado de sua arte musical e de quem ele é. O ato de olhar para trás impede que sua alma seja integrada.

Se o destino se encarregar de fazer a uma pessoa a exigência do autoconhecimento, e essa pessoa se recusar, neste caso a atitude negativa pode significar a morte real. Esta exigência não teria sido feita a ela se ela pudesse seguir algum outro caminho lateral que promettesse sucesso. Mas ela entrou num beco sem saída, do qual somente o autoconhecimento a poderá salvar. Se ela o recusar, já não terá nenhum outro caminho franqueado.
(JUNG, 1963, p. 286)

Neste sentido é que Brandão conclui: “Um órfico autêntico, segundo se verá mais adiante, jamais ‘retorna’. Desapega-se, por completo, do viscoso do concreto e parte para não mais regressar” (BRANDÃO, 1987, p.144). A coragem que o ego deve ter e a participação ativa da consciência no processo de individuação é o que permite que não ocorra uma unilateralidade da energia e as polaridades possam ser vista como uma totalidade, apenas assim pode o homem individuar-se. O erro de Orfeu tem como consequência a desintegração de sua personalidade, a sua libido que foi direcionada para o inconsciente fica presa no Hades, pois a integração da alma não foi possível. O autor nesta mesma obra afirma:

Olhando para trás e, por causa disso, perdendo Eurídice, o citaredo, ao regressar, não mais pôde tanger sua lira e sua voz divina não mais se ouviu. Perdendo Eurídice, o poeta da Trácia perdeu-se também, como indivíduo, como músico e como cantor. É que a harmonia se partiu. Atente-se para a etimologia deste vocábulo: em grego -rmoni/a (harmonia) significa precisamente "junção das partes". Orfeu des-completou-se, des-individuou-se. A segunda parte do sýmbolon se fora.
(BRANDÃO, 1987, p. 147)

A questão que aqui nos deparamos é que o processo de descida ao inferno, dito por Eliade (1963) como a própria morte, o retorno ao estado caótico, não se completa de imediato no mito órfico com a recuperação de Eurídice e o casamento (conjunção harmônica). O herói, errante sem a amada, rejeita à todas as mulheres e suas investidas, até que é brutalmente feito em pedaços pelas mulheres trácias, que jogam seus restos no rio. Sobre o seu despedaçamento, Brandão comenta:

A cerimônia do despedaçamento simbólico do neófito ou mesmo iniciado, sempre lembrado no diasparagmós grego, quando se fazia em pedaços um animal, para recordar o "renascimento" de Dioniso, como se viu mais atrás, à p. 137, é um rito bem atestado em muitas culturas e sua finalidade última, já o frisamos, é fazer o neófito ou o iniciado renascer numa forma superior de existência. Assim o foi, entre outros, com Osíris, Dioniso e Orfeu. (BRANDÃO, 1987, p. 148)

Quando os devotos de Dionisio despedaçavam os animais e depois devoravam-o, o mitólogo comenta que Jung fazia a seguinte análise: "(...) os devotos de Dioniso integram-se nele e o recompõem simbolicamente, o que, consoante Jung, configura a conscientização de conteúdos divididos." (BRANDÃO, 1987, p.137) Compreende-se aqui que os pedaços de Orfeu são simbolicamente conteúdos dissociados da consciência. Sua morte por despedaçamento é o início de um renascimento, renascimento este que não foi realizado por conta de uma anábase mal sucedida.

Inerente ao processo de iniciação, o renascimento espiritual de Orfeu se expressa no pedido dos deuses que lhe recuperem a cabeça e lhe prestem as honras fúnebres. Aqui, faz-se necessário um olhar sobre o simbolismo da cabeça e porquê o fato de encontrarem a sua cabeça é representativo da reintegração de um Orfeu despedaçado. A cabeça foi, através dos séculos, elemento de grande importância nas culturas; sede da força vital e do espírito, acreditava-se que o crânio era de relevância extraordinária. De acordo com Jung, "a cabeça de uma pessoa tem prioritariamente o significado da sede da consciência" (JUNG, 1967, p.86). Um pouco mais adiante, prossegue sobre o assunto:

O dragão, isto é, a serpente representa a inconsciência primordial, pois este animal – como dizem os alquimistas – gosta de permanecer "in cavernis et tenebrosis locis": Esta inconsciência deve ser sacrificada. Só então poder-se-à encontrar a entrada para a cabeça, isto é, para o conhecimento consciente. Aqui ocorre de novo a luta universal do herói contra o dragão, em que a cada vitória o sol nasce, isto é, a consciência se ilumina e constata, como diz Zósimo, que o processo de transformação se dá no interior do templo, ou melhor, na cabeça. (JUNG, 1967, p. 95)

Neste trecho em que o autor comenta sobre a decapitação, amplia-se a compreensão sobre a concepção simbólica da cabeça e o sentido do pedido dos deuses aos mortais.

A decapitação é importante como símbolo, por ser uma separação da “intelligentia” (inteligência) da “passio magna et dolor” (grande sofrimento e dor), que a natureza causa à alma. Ela é como uma emancipação do pensar residente na cabeça, que é a “cogitatio” (cogitação) ou uma libertação da alma “das cadeias da natureza”. Ela corresponde à intenção de Dorneus de estabelecer uma “unio mentalis in superatione corporis” (união mental por meio da separação do corpo).
(JUNG, 1967, p. 333)

Compreende-se que, após o despedaçamento de Orfeu, a condição que a cabeça de Orfeu seja encontrada, ocorre no sentido de esta ser representativa de sua alma, do conhecimento que obteve durante a sua passagem heróica na Terra. “Como vértice do esqueleto, o crânio se constitui no que há de imperecível no corpo humano, isto é, a alma. Quem se apropria de um crânio, apodera-se igualmente de sua energia vital, de seu mana.” (BRANDÃO, 1987, p.148).

Encontrar a cabeça de Orfeu é, pelo simbolismo que atribui-se a este órgão, encontrar um Orfeu transformado; o renascimento proposto pelo despedaçamento é aqui, na figura de sua cabeça como um oráculo, prosseguido pela reintegração. A cabeça sintetiza toda a força vital do herói.

A jornada heroica de Orfeu se completa após a morte, quando a transformação de sua personalidade finalmente é atingida pelo despedaçamento e em seguida, pela religação com a sua alma através da recuperação de sua cabeça. Brandão (1987) comenta, no fechamento de seu relato sobre o mito, sobre tal aspecto quando diz que a psiqué do cantor foi elevada aos Campos Elíseos, o que denota uma ascensão da alma que só é possível após o contato com o submundo.

A individuação, o caminho do auto conhecimento e da transformação psíquica, é exposta nos mitos do heróis. O herói é aquele que, através de um caminho de busca e de enfrentamento de seus conflitos, entra em contato com o Si mesmo e adquire sabedoria profunda sobre a vida. Embora sigam alguns padrões arquetípicos, as histórias heróicas são diversas em seus enredos e suas particularidades permitem um olhar amplo sobre o processo de individuação, ora lançando luz sob uma faceta, ora sob outra.

Quando se trata do fenômeno de descida ao Hades, do enfrentamento com a profundidade do ser, o mito de Orfeu chama atenção para a fragilidade

humana ao se defrontar com o desconhecido. O medo e a necessidade de desprendimento evocados por esta experiência são representados simbolicamente na insegurança em olhar para trás; Muller (1992) traz neste trecho a dimensão do medo relacionada à catábase:

Neste encontro com o nosso mundo subterrâneo inconsciente, somos ameaçados por dores e sofrimentos, pela experiência do próprio vazio e da falta de sentido, do desamparo e da dependência infantil mas também pela vivência da destruição e da agressão quase indominável. (...). Por fim, temos também a dissolução da personalidade e a "morte do Eu". A descida ao mundo subterrâneo anímico assemelha-se, portanto, a uma verdadeira "viagem ao Inferno". Lá "embaixo", a sombra está à espreita, a "Grande Mãe" em sua natureza dupla e insólita, o infantil e a morte. Esses aspectos escuros e assustadores do nosso ser — os "guardiães do limiar" — intimidam a maioria das pessoas no caminho em direção a si mesmos.

(MULLER, 1992, p. 42)

Orfeu nos ensina que, neste momento decisivo de luta rumo a individuação, precisamos estar preparados para, haja o que houver, seguir em frente. A "morte do Eu" e a dissolução da personalidade que ocorrem na descida às profundezas levam a um aprofundamento em relação à vida, que requer esta coragem heróica de acreditar no caminho e assim poder retornar transformado. Só é possível obter o "tesouro", no caso de Orfeu a recuperação de Eurídice, se não deixar-se perder o rumo e ser tomado pelo medo. Este é o grande ensinamento que este mito nos oferece.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sabe-se, mesmo que por uma breve aproximação da teoria junguiana, que a relevância dos saberes ancestrais para a construção da mesma foi essencial e continua a ser na modernidade. O pensamento psicológico proposto por Jung se coloca a todo tempo em relação com os antigos e suas sabedorias e narrativas e, é isso justamente que o torna revolucionário em relação ao que outros teóricos propuseram no século XX. Neste sentido, a conversa com os mitos e seus simbolismos faz parte de uma corajosa empreitada: dar valor ao que aqueles, anteriores à ciência moderna e suas leis, consideravam como verdade e ao que organizava as sociedades ditas “primitivas”. Reconhecer que as aventuras míticas dizem respeito a nós, nossos conflitos e decisões perante as adversidades da vida abre caminho para compreender, através das muitas histórias, facetas do desenvolvimento humano. É nesta terra fértil que foi colocada a semente deste trabalho, que agora finalmente brota e vira planta viva.

O verdadeiro desejo, ao chegar ao fim desta pesquisa, é que ela possa incentivar outros psicólogos a debruçarem-se sobre o mito de Orfeu e o legado deste herói que vive de forma tão abundante na literatura e na arte. Ao contrário disso, na psicologia, ainda é escassa a produção de conhecimento sobre Orfeu; mesmo nos livros junguianos sobre mitologia, o nome do herói não aparece com frequência e sua história não é analisada. A ausência de trabalhos sobre o tema, embora tenha sido um grande obstáculo de início, mostrou-me que a base teórica de Jung nas suas obras completas possibilita a construção de análises consistentes sobre mitos e histórias ainda pouco revisitadas por outras pesquisas. Desta forma, que seja também um incentivo para sair das obras clássicas alvo de interpretações psicológicas e diversificar os materiais simbólicos sob os quais nos atentamos.

Tomando como o objetivo principal o que já foi colocado antes na introdução, a relação da jornada de Orfeu com o processo de individuação, considero que o mesmo foi alcançado. No entanto, são muitos os possíveis olhares da Psicologia acerca de um mesmo mito; sendo assim, não existe qualquer pretensão de que a presente análise esgote o assunto. Histórias milenares que, mesmo após tantas mudanças no cenário humano, continuam

afetando a cultura devem ser vistas com olhares os mais diversos possíveis para que sua contribuição possa ser verdadeiramente explorada.

O contato com mitos heróicos, que nos leva ao encontro do herói dentro de nós mesmos, é essencial em tempos de tanta impotência e pessimismo no cenário coletivo mundial. Poder nos deixar encantar e refletir com os feitos heróicos é uma via de acesso ao que precisamos fazer para nos salvar e conquistar o que tanto almejamos. Escolher, ao invés de Orfeu, desapegar-se dos medos que nos dominam e seguir em frente, haja o que houver. O contato profundo com a interioridade que nos propõe que as histórias de viagens ao submundo nunca se fez tão necessário, nunca esteve tão ausente; distrai-se o tempo todo com a tecnologia e a solidão nunca foi tão relativa, tão demonizada quanto é na era das redes sociais. Resgatar a glória do herói que volta do submundo é resgatar a possibilidade de encontrar nas profundezas de si uma sabedoria que requer a introversão, requer o contato íntimo consigo mesmo e que é verdadeiramente libertadora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Daniel. et al. A viagem celestial e a busca pela fonte da memória nas iniciações órficas. **CALÍOPE Presença Clássica**, Rio de Janeiro, v. 37, p.4-37, 2019.1 Ano XXXVI.
- AMADIO, Márcia Helena Ribeiro. **A reatualização do mito grego de Orfeu por Camus**. 2007. 112 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2007.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega Vol II**. 9º ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Orfeu, Eurídice e o Orfismo**. Disponível em: <http://bit.ly/2t2lsba>. Consulta: 28/06/2020.
- CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. [1949]. 1. ed. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1989.
- CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. [1988]. 30. ed. São Paulo: Palas Athena, 2014.
- CARVALHO, Sílvia Maria S. **Orfeu, Orfismo e Viagens a mundos paralelos**. São Paulo: UNESP, 1990.
- CIUFFA, Ana Cristina Zago de Mesquita. **A catábase no romance: Ângelo Sobral vai ao inferno**. 2020. 96 p. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Pós Graduação em Estudos literários. Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2020.
- COELHO, Maria Helena de Mendonça. **O poder no mito**. TD. PUC/SP. 2000.
- COUTINHO, Carlos Luciano Silva. **Arquitetura mítica**. 2010. 270p. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Programa de Pós Graduação em Arquitetura e Urbanismo. Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

DA SILVA, Amós Coêlho. **Orfeu e Eurídice**. Disponível em:

<http://www.filologia.org.br/cluerjsg/ANAIS/ii/completos/mesas/9/amoscoelhodasiIva.pdf>

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. [1963]. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

HALL, Calvin S.; NORDBY, Vernon J. **Introdução à Psicologia Junguiana**. [1973]. 1 ed. São Paulo: Cultrix, 2021.

HOPCKE, Robert H. **Guia para a obra completa de C. G. Jung**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

JACOBI, Iolande. **Complexo, arquétipo e símbolo: Na psicologia de C. G. Jung**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.

JUNG, Carl G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo, O. C. IX/1**. [1959]. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Psicologia e Alquimia, O. C. XII**. [1944]. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **O homem e seus símbolos**. [1964]. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1969.

_____. **Fundamentos da Psicologia Analítica**. [1935]. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **O eu e o inconsciente, O. C. VII/2**. [1928]. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. **A natureza da psique, O. C. VIII/2**. [1960]. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Ab-reação, análise dos sonhos e transferência, O. C. XVI/2**. [1946]. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Símbolos da transformação, O. C. V**. [1952]. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Estudos Alquímicos, O. C. XIII**. [1967]. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

- _____. **Mysterium Coniunctionis, O. C. XIV/2**. [1963]. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KAST, Verena. **O caminho para o Si Mesmo**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.
- MULLER, Lutz. **O herói: todos nascemos para ser heróis**. [1992]. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2017.
- OITICICA, José. et al Ação Direta. **Mensário Anarquista**, Rio de Janeiro, nº 69, p. 2, outubro de 1950, Ano V.
- PENNA, Eloisa M. D. **Processamento simbólico arquetípico: uma proposta de método de pesquisa em psicologia analítica**. 2009. Tese (Doutorado em Psicologia) - Programas de estudos pós graduados em Psicologia: Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/15817>
- PENNA, Eloisa M. D. **Um estudo sobre o método de investigação da psique na obra de C. G. Jung**. 2003. Tese (Mestrado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2003.
- PENNA, Eloisa M. D. **Epistemologia e método na obra de C. G. Jung**. 1. ed. São Paulo: EDUC, 2013.
- ROSSI, Aparecido Donizete. A nekyia em Homero e Virgílio. In: “Antes de Otranto: apontamentos para uma pré-história do Gótico na literatura”. **Revista Soletras**, Rio de Janeiro v.1, nº 27, p.11-31, 2014. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/soletras/article/view/11413/10329>.
- SILVEIRA, Nise da. **Jung: Vida e Obra**. [1968]. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- STEIN, Murray. **O mapa da alma**. [1998]. 1 ed. São Paulo: Cultrix, 2000.
- VIRGÍLIO. **Eneida brasileira: tradução poética da epopéia de Públio Virgílio Maro**. Trad. Manuel Odorico Mendes. Edição bilíngue latim-português. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008.