

SILVIA REGINA CONTI

“COMO SINAL DA TUA TOTALIDADE E DA TUA UNIDADE: ARTICULAÇÕES  
ENTRE VIDA E MORTE SOB ENFOQUE DA PSICOLOGIA ANALÍTICA”

Curso de Psicologia  
Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
2011

SILVIA REGINA CONTI

“COMO SINAL DA TUA TOTALIDADE E DA TUA UNIDADE: ARTICULAÇÕES  
ENTRE VIDA E MORTE SOB ENFOQUE DA PSICOLOGIA ANALÍTICA”

Trabalho de Conclusão de Curso como exigência  
parcial para Graduação no Curso de Psicologia, sob  
orientação da Profa. Dra. Flavia Arantes Hime

Curso de Psicologia  
Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
2011

## **Poética**

*De manhã escureço*

*De dia tarδο*

*De tarde anoiteço*

*De noite ardo.*

*A oeste a morte*

*Contra quem vivo*

*Do sul cativo*

*O este é meu norte.*

*Outros que contem*

*Passo por passo:*

*Eu morro ontem*

*Nasço amanhã*

*Ando onde há espaço:*

*- Meu tempo é quando.*

## Agradecimentos

A Iansã, Oxum e Iemanjá  
A São Roque e Santa Sara  
A Madona Negra e ao Divino Espírito Santo  
Aos mestres xamãs  
A Ganesha e Shiva  
A Padmasambhava  
A minha mãe, Iracema, forte doçura  
A tia Lídia, sempre presente  
A Mônica Jurado, companheira das copas de Jurema  
A Carminha Levy, grande mestra  
A Cecília Panipucci, pelas conversas simbólicas  
A Ângela Atanazio, pelas previsões  
A Cristina Guttilla, pelo banho de mar  
Ao Antônio Feller, pelos livros, pelas músicas, pelos filmes  
A Jung, pela genialidade  
A Karen Cicuto  
A Luciana Otero  
A Patricia Poyares  
A Tânia Nakasse  
A Eliane Morais  
por estarem perto de mim  
A todos os professores, pela ajuda nos mais variados momentos  
A Flávia Hime, pela suavidade  
A Marisa Penna, por tudo

7.00.00.00-0 CIÊNCIAS HUMANAS  
7.07.00.00-1 PSICOLOGIA

“COMO SINAL DA TUA TOTALIDADE E DA TUA UNIDADE: ARTICULAÇÕES  
ENTRE VIDA E MORTE SOB ENFOQUE DA PSICOLOGIA ANALÍTICA”

FLAVIA ARANTES HIME-ORIENTADORA  
Departamento de Psicologia do Desenvolvimento-Curso de Psicologia  
Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde  
Email: flahime@uol.com.br

SILVIA REGINA CONTI-ORIENTANDA  
Curso de Psicologia  
Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde  
Email: sconti2010@hotmail.com

### **RESUMO**

Historicamente, o homem sempre se ocupou em cuidar da alma, de acordo com o momento histórico e com os recursos que encontrava à disposição. Nesta relação entre homem e mundo surge a psicologia. A psicologia profunda, especificamente, encontrou as raízes para suas bases teóricas no tabu da época, o sexo. Entretanto, o tabu de nossos dias é a morte, da qual não se fala com clareza e muitas vezes não é nem mesmo vivida, nem pelos que morrem e nem pelos que vivem. Este estudo tem o objetivo de estudar o processo da finitude, como forma de entender o humano, com a base teórica da psicologia analítica e usando arquétipos e símbolos como ferramentas de análise. Assim, o método utilizado considera o indivíduo, consciente e inconsciente, que é inserido no mundo, subjacente e manifesto. Neste contexto, são estudadas as relações do homem com a morte, as mortes da vida, os sonhos, os símbolos e o processo de vida que nos leva à finitude.

Palavras-chave: morte e vida, simbolismo da morte, processo de individuação, psicologia analítica

Assinatura do Orientador: \_\_\_\_\_  
Telefone: (11) 3670-8320

Assinatura do Orientando: \_\_\_\_\_  
Telefone: (11) 9716-1510

## SUMÁRIO

1. Introdução .....	7
1.1. A psicologia e o tabu .....	7
1.2. A vida da morte no ocidente .....	12
2. Objetivos e método .....	15
3. A psicologia analítica – alguns conceitos e algumas ilustrações.....	18
3.1. A estrutura da psique.....	18
3.2. Mandala, o todo.....	22
3.3. O processo de individuação: longo caminho, várias etapas .....	24
3.4. Metanóia: o nascimento da morte.....	28
3.5. Siddhartha Gautama, o Shakyamuni .....	30
3.6. Símbolo: uma “conversa” entre consciente e inconsciente.....	33
3.7. Arquétipos, mitos e ritos .....	34
3.8. Candomblé, mito e rito.....	35
4. Da finitude à imortalidade.....	39
4.1. O homem e a morte.....	39
4.2. Antigos escritos e a morte .....	40
4.2.1. Alquimia e <i>Mortificatio</i> .....	40
4.2.2. O livro de Am-Tuat .....	45
4.2.3. O Bardo Thödol.....	48
4.3. As mortes da vida.....	52
4.4. Shiva Nataraja .....	54
4.5. Os sonhos e a morte .....	57
4.5.1. Sonhos – a base da psicoterapia analítica.....	57
4.5.2. Jung e seus sonhos .....	61
4.6. Os símbolos e a morte.....	64
4.7. Omolu e Iansã .....	67
5. A teoria da morte.....	70
5.1. Sete Sermões aos Mortos .....	70

5.2. Morte, o objetivo da vida.....	72
5.3. O arquétipo da vida e da morte .....	74
5.4. Kuarup, a homenagem aos mortos.....	76
6. Considerações Finais.....	79
7. Referências Bibliográficas .....	81
8. Anexos .....	87

# 1. INTRODUÇÃO

“A vida é um curto espaço de tempo entre dois grandes mistérios: o nascimento e a morte”

C.G. Jung

## 1.1. A psicologia e o tabu

Embora a psicologia tenha origem na segunda metade do século XIX, pode-se dizer que suas raízes tenham surgido junto com o homem primitivo. De acordo com Penna (2004), “tratar ou cuidar da alma e do espírito é uma atividade da qual já se ocuparam nossos antepassados das mais diversas formas, em consonância com as circunstâncias culturais de cada período da história da humanidade” (p.3).

Sobre o surgimento da psicologia tal como a temos hoje, Jung comenta que é um sintoma de profundo estremeamento da psique em geral.

“E o próprio fato de termos uma psicologia é sintoma de profundo estremeamento da psique em geral. Pois acontece com a psique geral o que acontece com a psique individual: enquanto tudo vai bem e enquanto todas as energias psíquicas encontram uma função adequada e satisfatória, nada temos a temer, nada nos perturba. Nenhuma incerteza ou dúvida nos assalta e estamos em perfeita harmonia conosco. Mas se alguns canais da energia psíquica ficarem soterrados, aparecem fenômenos de retenção, a fonte parece transbordar, ou seja, o interior quer outra coisa do que o exterior e a consequência é o conflito conosco mesmos” ([1954] 1993, p.79).

Este conflito entre o interior e o exterior foi representado pelo homem primitivo na explicação sobrenatural dada para os desequilíbrios, especialmente doenças: um mau espírito haveria tomado conta do indivíduo e roubado sua alma, causando o rompimento entre homem e natureza, mundano e divino. Aqui, o xamã entra em cena com a função de descobrir as causas deste rompimento e restabelecê-lo. Segundo Ramos (2006),

“A figura do curador-médico-sacerdote preenchia a necessidade física e espiritual do paciente, de modo a conservar a harmonia entre sua psique e a natureza. De certo modo, o xamã foi o precursor do uso de técnicas de transe, psicodrama, análise de sonhos, sugestão e imaginação. Enquanto o xamã lembrava ao paciente os valores de

sua cultura por meio do mito coletivo, o psicoterapeuta moderno procura no passado inconsciente do paciente seu mito pessoal” (p.23).

Na Grécia Antiga, o doente que procurasse o templo de Esculápio dormiria pelo menos uma noite no *abaton* (quarto especial) a fim de que um sonho o colocasse em contato com a divindade que lhe possibilitaria a cura – eram as práticas de incubação. “A natureza arquetípica dessas práticas consiste no aspecto curador e se vale do conceito de sincronicidade entre os processos que ocorrem no corpo e na psique para compreendê-lo” (Meier *apud* Freitas, 1992, p.128).

Naquele tempo, ainda não se fazia distinção entre os males do corpo e da alma. Tal distinção se inicia pouco depois, ainda na Grécia, quando Hipócrates dá início à medicina moderna, rejeitando a idéia de possessões demoníacas e afirmando que as perturbações do indivíduo poderiam ter origem orgânica. Esta concepção hipocrática permanece durante o Império Romano, quando o uso de medicamentos já era generalizado.

Entretanto, durante a religiosa Idade Média, volta à tona a explicação de que a doença, física ou mental, era expressão do castigo divino por algum pecado cometido, já que o referencial desta época era Deus, representado pela Igreja. Mas é justamente neste período que são formadas as raízes para a constituição do si-mesmo, quando surge a figura do homem santo, introspectivo e sem possibilidade de apego, buscando seu verdadeiro eu a fim de encontrar Deus dentro de si. Na era moderna, esta introspecção passará a significar “não mais a purificação da alma, mas a afirmação de si” (Vernant *apud* Ferreira, 2004, p.41).

Depois, com a introdução do sistema mercantil, a individualização passa a ser formulada de uma nova maneira, caminhando para a subjetividade privatizada: “o mercado cria inevitavelmente a idéia de que o lucro de um pode ser o prejuízo do outro e de que cada um deve defender seus próprios interesses” (Figueiredo, 1991, p.22). Segundo o mesmo autor, conforme o mercado de trabalho se desenvolve, passa da produção dos grupos sociais, baseados na troca, para a produção isolada do indivíduo que precisa buscar seu sustento sozinho, livremente, porém, a produção deste sujeito livre faz com que se torne também desamparado.

Como conseqüência do Iluminismo, consolidam-se os ideais de liberdade no sentido da igualdade humana, em capacidade e em direitos; já no Romantismo, expressa-se a liberdade como a de ser diferente, em seu significado mais subjetivo.

Desta forma, Figueiredo (1991, p.28) afirma: “segundo a ideologia liberal, todos são iguais, mas têm interesses próprios (individuais); segundo o Romantismo, cada um é diferente, mas sente saudade do tempo em que todos viviam comunitariamente e espera pelo retorno deste tempo”. Assim, a subjetividade privatizada historicamente está posta, mas ao mesmo tempo já está em crise, uma vez que se percebe que a liberdade e a diferença são, em certa medida, ilusões.

Neste sentido, conforme o pensamento de Figueiredo (1991), ficam dadas as condições para o surgimento da psicologia, abrindo espaço para ser delineada tal como a temos hoje, ciência independente, a partir do final do séc. XIX: a subjetividade privatizada consolidada, a certeza de que não somos tão livres e a suspeita de que a singularidade e a liberdade dos indivíduos são ilusórias. O homem se torna então um possível objeto da ciência como meio de se conhecer e dominar esta subjetividade.

Wundt (1832-1920) torna-se então o primeiro a formular um projeto de psicologia como ciência independente, intermediária entre as ciências da natureza e da cultura. Para ele, a psicologia teria como objeto a experiência, tal como se dá, utilizando-se do método experimental e dos fenômenos culturais. E nesta atmosfera de ciência do comportamento e da observação, surgem Titchener (1867-1927), Watson (1878-1958) e, mais tarde, Skinner (1904-1990).

Entretanto, em paralelo a este desenvolvimento, outra vertente de estudo da psicologia se desenrola, e esta culminará na psicologia profunda, baseada na estrutura do inconsciente.

A partir da segunda metade do século XVIII surgem na medicina setores da neurologia e da psiquiatria que passam a se preocupar com as doenças nervosas e mentais de maneira diferente do que era feito até então. De acordo com Penna (2004), desde a Idade Média, a loucura estava associada à possessão pelo mal, estando estes doentes colocados no mesmo plano de criminosos ou transgressores. Conforme as idéias medievais são descartadas, muda também a visão do louco, que passa a ser considerado doente mental. Assim, passa a haver a intenção de se compreender e tratar estes doentes, incluindo, a partir das últimas décadas do século XIX, técnicas de hipnose e sugestão.

Charcot (1825-1893) é o pioneiro em trabalhar com estas técnicas, acessando o material psíquico que está além do consciente do indivíduo. Seu trabalho é estudado por Freud (1856-1939), associando estas descobertas às de

Janet (1859-1947), que desenvolve o método catártico e que será um dos principais métodos da psicanálise, então em processo de desenvolvimento.

Em contato com estes estudiosos, Freud, em conjunto com Breuer (1842-1925), vai delineando sua maneira de tratar das doenças nervosas, em sua maioria pacientes histéricas que chegavam até eles sem distúrbio físico algum, mas com sintomas reveladores de que algo não estava bem na psique.

Assim, estudando os sintomas destas pacientes e aplicando-lhes o método catártico, apelidado na época de “limpeza da chaminé” por uma de suas mais famosas pacientes, Anna O., Freud chega finalmente à conclusão de que agem ao mesmo tempo no interior do indivíduo o desejo e a oposição do desejo: é o conflito psíquico. Desta forma, o homem não tem como viver em sociedade todos os seus desejos e instintos, recalçando-os ou os reprimindo, ou seja, fazendo com que passem a pertencer ao inconsciente; entretanto, estes conteúdos continuam a influenciar os processos conscientes.

Enquanto isso, Jung (1875-1961) fazia carreira como médico psiquiatra no Hospital Burgholzli, como colaborador de Bleuler (1857-1939), pesquisando a estrutura psicológica da esquizofrenia e iniciando suas primeiras experiências com associações verbais.

Jung entra em contato com Freud somente em 1907, quando ficam por treze horas a fio conversando (Silveira, 2007). “Os cinco anos de convívio entre Freud e Jung, de 1907 a 1912, foram de intensa comunhão no fascínio teórico que ambos sentiam pelo inconsciente” (Byington, 2008, p.30).

Porém, em 1912, Jung publica o livro que iria provocar a ruptura com o mestre: *Metamorfoses e Símbolos da Libido*, discordando que a libido tenha como origem a energia sexual, mas tendo como fonte a energia psíquica. Conforme discorre sobre sua teoria, Jung descreve uma estrutura psíquica diferente da freudiana, com destaque para o inconsciente coletivo, conceito totalmente novo quando comparado aos da psicanálise.

Desta forma, sob o ponto de vista de Jung, a teoria freudiana afirma que a sexualidade é a essência da psique humana, sendo seu instinto fundamental, entretanto, “quaisquer que sejam os ‘instintos’ que uma biologia atual ou futura possa estabelecer ou admitir, com certeza será totalmente impossível apontar um único instinto qualitativamente bem definido, no caso a sexualidade, como a última explicação” (Jung, [1954] 1993; p.13).

Entretanto, era de fato esta sexualidade reprimida que Freud verificava em suas pacientes, em grande parte históricas, refletindo o grande tabu de sua época. Jung comenta: “a sexualidade está presa a um tabu moral e deve submeter-se a uma série de determinações legais e restrições de todo tipo” ([1954] 1993, p.12).

Isto é absolutamente compreensível, já que, segundo Penna (2004, p.8), “o sofrimento de que padecem os seres humanos está sempre contextualizado sócio-culturalmente, uma vez que a consciência individual está inserida na consciência coletiva”.

Aqui retomamos a idéia de que a “psicologia é sintoma de profundo estremeamento da psique em geral” (Jung [1954] 1993, p.93) no sentido de que quando a energia psíquica é demasiadamente contida, precisa ser liberada de alguma forma.

Enquanto Freud via a histeria como o transbordar de uma sexualidade reprimida, montando as bases da psicanálise neste tabu, Jung via nisso a manifestação de um complexo, dentre os muitos complexos possíveis na vivência humana.

Hoje, porém, a sexualidade não é mais o grande tabu da humanidade, e sim a morte. Como disse Philippe Ariès, “já não são mais as crianças que nascem nas couves mas os mortos que desaparecem entre as flores” (1989, p.161).

Baseado na literatura disponível, Ariès detalha minuciosamente as relações do ocidente com a morte, chegando à conclusão que a naturalidade e a tranqüilidade que a morte representava para o homem da Idade Média, hoje se transformaram em medo e algo não natural.

“O homem comum emudeceu, comporta-se como se a morte não existisse. O defasamento entre a morte livresca, que continua a ser fantasiosa, e a morte real, vergonhosa e indigna, é aliás uma das características estranhas mais significativas do nosso tempo. O silêncio dos costumes é o assunto principal deste artigo” (p.144).

Desta forma, talvez o tema mais evidente e corriqueiro da vida, a morte, perde mais e mais espaço dentro do consciente da sociedade ocidental moderna.

## 1.2. A vida da morte no ocidente

Philippe Ariès, em seu livro *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*, acompanha a trajetória da morte no ocidente em todos os seus pormenores.

Ele diz que, na Idade Média, o homem era o soberano absoluto sobre sua morte e suas circunstâncias. A morte era entendida como parte da vida; o homem sabia quando a morte se aproximava, percebendo-a naturalmente ou mesmo sendo informado por outra pessoa. Havia tempo para preparar-se para ela e a morte súbita era muito receada, já que priva o homem de sua própria morte.

Nesta época, quando as doenças graves eram quase sempre mortais, ou quando os ferimentos de guerra eram muito difíceis de serem curados, o ritual da morte começava com um pressentimento: deitava-se na cama ou no chão e se chamava amigos, companheiros, vizinhos e parentes para dar seguimento ao rito. Em seguida, havia tempo para pedir perdão aos presentes por qualquer falta cometida, ordenando inclusive sua reparação; recomendava-se a Deus quem eram seus entes mais queridos; escolhia-se a sepultura e se pronunciava o testamento em voz alta. Então, era o momento da sua oração pessoal e do recebimento do *Corpus Christi*. Assim que o último suspiro era exalado, começavam as cerimônias fúnebres.

Com o passar do tempo, a urbanização e o imediatismo da vida moderna, o homem cada vez menos sente a proximidade da morte e, arrisco dizer, da vida também; e quando precisa se preparar para a morte, fica dependente de seu círculo familiar, que pode colaborar ou não.

O costume hoje exige que não se saiba quando o fim da vida se aproxima e, portanto, algo que deveria ser conhecido e solene, passa a ser escondido e escamoteado. Com isto, um importante rito de passagem é cada vez mais diminuído e, muitas vezes alterado para outro sentido qualquer. Historicamente, e pouco a pouco, o homem perde a própria morte, perdendo também parte de sua vida. Hoje, o principal fator que dificulta essa apropriação é que tudo se passa como se ninguém soubesse que alguém vai morrer.

O agonizante, mesmo que lúcido, perde o conhecimento e a consciência dos acontecimentos, e a família fica em aguardo até que, quando já ninguém mais

espera nem lhe faz companhia, a morte chega. E após a morte, evita-se o contato com os parentes do morto ou se abrevia a conversa a fim de evitar as condolências.

A visão ocidental atual sobre a morte baseia-se em ignorá-la o máximo de tempo possível para, só então, quando sua inevitabilidade for evidente, o indivíduo entender que talvez esteja a tal ponto desconectado de seu self que a morte represente tão somente o medo.

No artigo *A Alma e a Morte*, de 1934, Jung comenta que a morte é o objetivo da vida e acrescenta: “do meio da vida em diante, só aquele que se dispõe a morrer conserva a vitalidade, porque na hora secreta do meio-dia da vida inverte-se a parábola e nasce a morte” (1986, p.359).

Na teoria junguiana, a base das experiências da vida fundamenta-se na idéia de totalidade, que está ligada à teoria dos opostos: dois pólos opostos unem-se e se sintetizam, resultando numa totalidade. Neste contexto, uma totalidade a ser considerada na psicologia analítica é a composta pelos pólos vida e morte. Assim, não há como enfrentar a morte sem que se tenha enfrentado a vida em sua plenitude. Segundo Jung: “tenho observado que aqueles que mais temem a vida quando jovens, são justamente os que mais têm mais medo da morte quando envelhecem” ([1934] 1986, p.358).

O conceito de morte, portanto, fundamental no entendimento da vida e do processo de individuação, ocupa o lugar de tabu da contemporaneidade.

Os tabus de cada tempo estão profundamente relacionados com a forma de pensar daquele tempo, tal qual o sexo esteve envolvido no desenrolar da psicanálise. Especificamente, o tabu da morte em nossa sociedade pode representar o como o homem contemporâneo está vivendo a vida e caminhando na sua individuação.

De acordo com Morin: “a cegueira à sua própria morte é a cegueira à sua própria individualidade, que, no entanto, existe; a cegueira à morte alheia é a cegueira à individualidade alheia, que também existe” (1997, p.58).

Desta forma, de modo a compreender melhor o próprio homem, este trabalho se propõe a estudar a visão da morte à luz da psicologia analítica, tomando como base a simbologia dos arquétipos relacionados a este tema.

Para isto, conceitos fundamentais desta vertente da psicologia são inicialmente apresentados, de forma a esclarecer as bases nas quais este estudo foi concebido. Posteriormente, são apresentadas similaridades entre as primeiras

concepções formais do homem sobre a morte para então discorrer um pouco sobre elas, especialmente sobre o ciclo morte-e-vida no enfoque das mortes que passamos durante a vida, independentemente da nossa vontade, na trilha do processo de individuação. Nesta trilha, deparamo-nos com o que nos diz o inconsciente pelos sonhos e com outros símbolos que nos fazem refletir sobre o tema.

Ao final, entra-se na teoria da morte, ou seja, o que a teoria analítica diz e aprende sobre a morte e sobre o modo do humano encará-la.

As considerações sobre esta teoria não podem deixar de abarcar o desenvolvimento individual do teórico principal neste estudo: Jung. Assim, os anexos compreendem algumas das cartas escritas por ele sobre o tema da morte, teoricamente e emocionalmente.

## 2. OBJETIVOS E MÉTODO

“Só poderemos compreender a humanidade da morte  
compreendendo a especificidade do humano.”

Edgar Morin

É bastante peculiar a maneira pela qual o homem ocidental cuida – ou não cuida – de seu processo de morrer. Como relatado por Ariès, este homem perdeu pouco a pouco o controle de e o contato com um dos mais importantes processos de sua vida.

Ao mesmo tempo em que a finitude está presente na consciência individual e coletiva, está também colocada à parte destas consciências. Por um lado, ninguém pode viver plenamente cada momento se seu foco estiver voltado constantemente para a morte, ignorando as fases da vida. Por outro lado, o homem contemporâneo tem se afastado cada vez mais do confronto com a morte. Com isto, as mortes de cada fase da vida muitas vezes ficam sem o devido “enterro”, o mesmo acontecendo com a própria finitude.

Assim, este estudo tem por objetivo investigar a visão da psicologia analítica sobre o tema da finitude. Esta vertente específica da psicologia permite que estudemos a morte sempre em contraponto com a vida, opostos inseparáveis e complementares que se articulam criativamente no desenvolvimento humano (Byington, 2002).

Segundo Penna (2009), o método de pesquisa em psicologia analítica se caracteriza pela interpretação e compreensão dos fenômenos via articulação das perspectivas ontológica e epistemológica do paradigma junguiano a fim de se alcançar seus significados e finalidades.

O paradigma se caracteriza como uma rede de premissas epistemológicas e ontológicas que se tornam auto validadas, com procedimentos metodológicos compatíveis. No paradigma junguiano, a perspectiva ontológica é dada pela natureza da realidade, considerando o mundo (em seus aspectos subjacente e manifesto), o ser (consciente e inconsciente) e a psique (experiências interiores). Já a epistemologia junguiana, ou as possibilidades e limites de conhecimento, esbarra

nos limites de acesso ao inconsciente. Sendo o inconsciente passível de conhecimento somente via consciente, é necessário que este contato se dê pelo símbolo.

O símbolo é o encontro dos mundos inconsciente e consciente que torna possível este conhecimento. Esta “comunicação” entre consciente e inconsciente se dá mais freqüentemente por meio de sonhos, fantasias, expressões artísticas, entre outras. O símbolo que surge então é sempre algo instigante para a consciência, uma vez que, tendo sempre uma parte inconsciente, nunca está totalmente esclarecido.

Desta forma, a experiência numinosa provocada pelo símbolo é sempre significativa para um indivíduo ou para uma comunidade, já que, quando representados por sonhos, fantasias, sintomas, os símbolos podem ser lidos pelo individual, dentro do coletivo; e quando representados por mitologia, folclore, manifestações sociais, podem ser lidos de maneira cultural.

As representações coletivas das mais variadas experiências humanas são os arquétipos.

“Os arquétipos são predisposições inatas da psique para representar, pensar e sentir as vivências básicas do homem, independente da tradição e da cultura, eles são universais e originários, como os instintos” (Monteiro, 2006, p.25).

Uma das referências arquetípicas da humanidade é a manifestação religiosa: cada símbolo religioso é também a manifestação de um arquétipo.

As religiões e, principalmente, a essência da religiosidade, têm o mérito de ultrapassar os sistemas racionalistas, alcançando tanto a exterioridade quanto a interioridade do homem.

O sagrado se manifesta como uma realidade diferente das realidades “naturais” como forma de entender tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem. Para o homem religioso, o que funda ontologicamente o mundo é a manifestação do sagrado, já que nenhum mundo pode ter sua origem no caos do profano (Eliade, 1992). Desta forma, não faltaram pensamentos religiosos que explicassem a cosmogonia como também o final dos tempos, que sempre indica o início de outros tempos.

Desta forma, optou-se, neste estudo, por entender a finitude dentro da vertente da psicologia analítica sempre em analogia com os símbolos arquetípicos

correlacionados às diversas crenças humanas, que são universais e representam o inconsciente coletivo.

À medida que este estudo era estruturado e as idéias desenvolvidas, algumas associações mítico-religiosas foram escolhidas conscientemente; outras “pediram” para ser incluídas no texto, como ilustração do tema que estava sendo desenvolvido.

### **3. A PSICOLOGIA ANALÍTICA – ALGUNS CONCEITOS E ALGUMAS ILUSTRAÇÕES**

“Só aquilo que somos realmente tem o poder de curar-nos”

C.G. Jung

Uma das idéias fundamentais da psicologia analítica para ancorar este estudo é a de que o ser humano não alcança um momento a partir do qual está completo para a vida. A cada dia de sua existência chega mais perto de sua verdadeira essência, seu verdadeiro eu. É o caminho da individuação, trilhado dia a dia da vida do sujeito e que o leva cada vez mais para perto de si.

Para que possamos considerar os principais conceitos e fundamentos da psicologia analítica necessários neste estudo, este capítulo abordará os seguintes assuntos: A Estrutura da Psique, uma descrição rápida da visão de Jung sobre a psique humana; O Processo de Individuação, o qual descreve o caminho de vida do homem em direção à morte, incluindo a Metanóia; e Arquétipos e Símbolos.

#### **3.1. A estrutura da psique**

Em seu livro autobiográfico *Memórias, Sonhos e Reflexões* (2006), Jung conta um de seus sonhos reveladores que colaborou para formar sua concepção sobre a estrutura da psique humana.

Neste sonho, Jung está numa casa de dois andares, que sabia ser sua casa, mas era desconhecida. Estava no segundo andar: uma ampla sala mobiliada com móveis ao estilo rococó e nas paredes, quadros valiosos. Quis então visitar o andar inferior e desceu as escadas até chegar ao térreo. Esta outra sala estava na penumbra, tudo era mais antigo, parecendo ser da era medieval. Deparando-se com uma pesada porta de madeira, abriu-a e desceu escadas de pedra que conduziam à adega. Seu teto era em abóbada e suas paredes características da época romana. No chão deste porão, Jung percebeu a argola que levantava um alçapão e revelava

degraus estreitos de pedra que o conduziram a uma gruta. Nesta gruta, havia vestígios de uma civilização primitiva: vasos de cerâmica, ossadas e ainda dois crânios, um tanto desintegrados. Depois disso, acordou.

Este sonho fez com que Jung refletisse sobre o significado da casa e de seus andares: a casa era um símbolo da sua própria psique, com diferentes níveis de consciência: a sala rococó era a representação de sua consciência, cuidadosamente mobiliada, embora em estilo antiquado. No ambiente medieval, na penumbra começava a representação do seu inconsciente e quanto mais andares descia, mais obscuras ficavam as representações, até que a gruta primitiva mostrava o extrato mais profundo da sua psique que não poderia ser iluminado pela consciência. Desta forma, Jung enxerga a estrutura da psique como que em camadas, partindo da mais externa, que se correlaciona com o mundo, para a mais interna, o inconsciente mais profundo.

Considerando primeiramente as camadas mais externas, vale registrar a definição que Jung dá para a consciência: “a consciência é como uma superfície ou película cobrindo a vasta área do inconsciente, cuja extensão é desconhecida” ([1935] 2007, p.4); ou ainda:

“a consciência é sobretudo o produto da percepção e orientação no mundo externo, que provavelmente se localiza no cérebro e sua origem seria ectodérmica. No tempo de nossos ancestrais essa mesma consciência derivaria de um relacionamento sensorial da pele com o mundo exterior (...) eu consideraria a questão pelo seu reverso: coloco o inconsciente como um elemento inicial, do qual brotaria a condição consciente” ([1935] 2007, p.5/6)

Desta forma, a estrutura da psique na concepção junguiana será descrita de maneira invertida considerando sua origem: das funções mais externas e do relacionamento com o ambiente para as mais internas e profundas.

O contato e as relações do sujeito com o mundo é feito por meio das funções ectopsíquicas. Cada indivíduo tem sua forma peculiar de lidar com o mundo e com as coisas externas a si, e quatro funções são as responsáveis por esta tarefa, unidas duas a duas em oposição de modo a formar uma totalidade: quando um dos pólos é mais acionado e ativado, e portanto age mais na consciência, o seu correspondente oposto caminha em igual intensidade no inconsciente.

Assim, as quatro funções que traduzem para a consciência do indivíduo os fatos exteriores são, nas suas duplas complementares:

A sensação, que pode ser considerada a percepção do mundo por meio dos órgãos dos sentidos conscientes, tendo como seu oposto a função intuição que, ao contrário, não passa por estes sentidos. Seu entendimento se dá diretamente pelo inconsciente, sendo que tal afloramento no consciente acontece com características de revelação.

A função sentimento, que traduz o mundo por meio de percepção valorativa das coisas, e seu complementar é a função pensamento, que considera as coisas como elas são.

Estas quatro funções organizam-se de forma dominante, secundária, terciária e inferior, variam nestas posições de indivíduo a indivíduo, dando a particularidade de cada um, sua “psicologia particular”.

Entretanto, nem tudo que está ao redor do indivíduo pode participar de sua consciência, pois isto depende da relação do externo com o ego: o que não se relacionar com o ego do indivíduo não tem como atingir sua consciência. Assim, o ego é

“o cerne indispensável da consciência (...) é ele que atrai os conteúdos do inconsciente, daquela região obscura sobre a qual nada se conhece. Ele também chama para si impressões do exterior que se tornam conscientes ao seu contato.” (Jung [1935] 2007, p.7).

Desta forma, o ego é na verdade um complexo no sentido de que tem como funções a percepção geral do corpo, da existência, do mundo externo, dos registros da memória, e do fluxo consciente / inconsciente.

Saindo da relação do ego e sua percepção do mundo e entrando mais profundamente na psique, as próximas camadas são representadas pelas funções endopsíquicas, que fazem a ponte entre os conteúdos da consciência e os processos desenrolados no inconsciente.

Das camadas endopsíquicas, a mais externa é a memória, “que nos liga aos fatos enfraquecidos na consciência aos dados que se tornaram subliminares ou que foram reprimidos” (Jung [1935] 2007, p.18). É o inconsciente mais acessível.

A próxima função ganhou de Jung o nome de *componentes subjetivos das funções conscientes*. São as reações subjetivas que temos com as coisas e as situações, que fazem com que nos relacionemos com nossa própria interioridade.

A terceira componente endopsíquica é relacionada às emoções e aos afetos, como se o ego se anulasse para dar lugar a este componente e dando espaço para que o lado oculto e inconsciente do homem apareça, sem controle egóico.

A mais profunda camada endopsíquica é considerada uma invasão, que significa o inconsciente irrompendo descontroladamente o consciente. Ainda que um momento como este não seja necessariamente patológico, a pessoa fica descontrolada, como se algo desconhecido, um “demônio” tomasse conta de si. Mais tarde, Jung refinou esta idéia com a teoria dos complexos.

Até agora, foi exposto o como o ego se relaciona com o externo a si e com o interno a si. Assim, resta saber o que há de mais interno na psique humana.

As duas camadas mais profundas são representadas pelo inconsciente pessoal e inconsciente coletivo. Jung dizia que “tudo o que conhecemos a respeito do inconsciente foi-nos transmitido pelo próprio consciente” ([1935] 2007, p.3). Desta forma, as provas de sua existência são indiretas e exige a restrição de que tudo acontece “como se”. Jung afirma que

“quem quer que negue a existência do inconsciente está, de fato, admitindo que hoje em dia temos um conhecimento total da psique. É uma suposição evidentemente tão falsa quanto a pretensão de que sabemos tudo a respeito do universo físico. Nossa psique faz parte da natureza, e seu enigma é, igualmente, sem limites.” ([1964] 2008, p.22)

A primeira destas duas camadas é o inconsciente pessoal, que varia de indivíduo para indivíduo e está relacionado com a vivência e as reminiscências pessoais de cada um. Jung o descreve como contendo

“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” ([1916] 2007, p.58)

O inconsciente coletivo é a camada mais profunda da psique e está mais afastado que o inconsciente pessoal, apresentando conteúdos universais e comuns a todos os seres humanos, independentemente de sua localização geográfica, cultura, herança genética ou qualquer outro fator. Esta é a razão de encontrarmos o mesmo conteúdo em diferentes culturas que não tiveram oportunidade de se encontrar no decorrer da história da humanidade. São imagens primordiais que se formaram a partir de experiências constantemente vividas e revividas pela humanidade e que se comportam de tal maneira que serão sempre repetidas em qualquer cultura. A estas imagens Jung chamou de arquétipos.

Da mesma forma que o ego organiza o consciente, pode-se dizer que seu correspondente no inconsciente é o self, o si-mesmo, o organizador da totalidade consciente/inconsciente. É o centro e a circunferência da totalidade humana, que exige ser reconhecido e integrado numa relação permanente que será expressada no processo de individuação de cada um.

### **3.2. Mandala, o todo**

Um dos símbolos recorrentes na obra de Jung é o mandala, especialmente o tibetano, que segundo a tradição do Budismo Nyingma, é um modelo que significa “centro-periferia”.

Simboliza a estrutura da realidade em componentes distintos, que juntos dão ao todo sua característica, tendo como base o equilíbrio estético.

Integra formas e cores, representando os elementos da natureza e os pontos cardeais numa simetria harmônica do universo.

De acordo com os próprios budistas, reconhecer o modelo da experiência do mandala evoca todo o potencial do ser.



Fig. 1  
Mandala Ratnasambhava



Fig. 2  
Mandala Kalachakra

“Como já foi dito, mandala significa círculo. Há muitas variações do tema aqui representado, mas todas se baseiam na quadratura do círculo. Seu tema básico é o pressentimento de um centro da personalidade, por assim dizer um lugar central no interior da alma, com o qual tudo se relaciona e que ordena todas as coisas, representando ao mesmo tempo uma fonte de energia. A energia do ponto central manifesta-se na compulsão e ímpeto irresistíveis de tornar-se o que se é, tal como todo organismo é compelido a assumir aproximadamente a forma que lhe é essencialmente própria. Este centro não é pensado como sendo o eu, mas se assim se pode dizer, como o si-mesmo. Embora o centro represente, por um, lado, um ponto mais interior, a ele pertence também, por outro lado, uma periferia ou área circundante, que contém tudo quanto pertence ao si-mesmo, isto é, os pares de opostos que constituem o todo da personalidade. A isso, em primeiro lugar, pertence a consciência, depois o assim chamado inconsciente pessoal, e finalmente um segmento de tamanho indefinido do consciente coletivo, cujos arquétipos são comuns a toda a humanidade. Alguns deles estão incluídos permanente ou temporariamente no âmbito da personalidade e adquirem, através deste contato, uma marca individual, como por exemplo – para mencionar algumas das figuras conhecidas – a sombra, o animus e a anima. O si-mesmo, apesar de ser simples, por um lado, é, por outro, uma montagem extremamente complexa, uma *conglomerate soul*, para usar a expressão indiana.” (Jung [1954] 2008), p.353).

### 3.3. O processo de individuação: longo caminho, várias etapas

Em psicologia analítica, individuação significa tornarmo-nos únicos, realizarmos o que somos de fato, nas nossas melhores qualidades, por meio do desenvolvimento psicológico.

Inclui o reconhecimento e o afastamento das máscaras que usamos para nos protegermos e para nos inserirmos nas mais variadas situações, aparentando uma individualidade, mas representando um papel (persona). Desta forma, implica em um autoconhecimento tal que conteúdos antes inconscientes sobre nós mesmos vão passando pouco a pouco à consciência, ampliando-a. “Quem progredir no caminho da realização do si-mesmo trará, inevitavelmente, à consciência, conteúdos do inconsciente pessoal, ampliando o âmbito de sua personalidade.” (Jung, [1928] 2007, p.12).

Jung divide o caminho da vida humana, salvo em interrupções abruptas, em duas grandes partes: num primeiro momento, o homem está voltado para o externo; porém, depois de passada a metade da vida, a metanóia, o homem volta-se cada vez mais para dentro de si.

“Nossa vida compara-se à trajetória do sol. De manhã o sol vai adquirindo cada vez mais força até atingir o brilho e o calor do apogeu do meio-dia. Depois vem a enantiodromia. Seu avançar constante não significa mais aumento e sim diminuição de força” ([1916] 2007, p.66)

Até a metanóia, foi preciso perseguir um objetivo relativo às conquistas de posição social e financeira, criação da prole e todo tipo de estabilidade que nossa sociedade louva. É a preponderância do coletivo e a busca de um ideal social, que tem como base o desenvolvimento do ego e da persona, e a assimilação das imagens primordiais (arquétipos). Sobre esta fase, Stein (2006) explica que se atinge o ponto de viabilidade individual, adaptação cultural e responsabilidade adulta pela criação dos filhos.

Depois disso, o objetivo passa a ser voltado para o íntimo, para o pessoal, invertendo antigos valores e redescobrimo um novo equilíbrio. Neste período, o homem não é contrário ao coletivo, mas enfatiza sua própria individualidade na sua essência mais pura: é a realização do self e um acentuado voltar-se para a própria individuação. Aqui, Stein (2006) diz que é o momento da unificação da

personalidade total: unificação do ego com o inconsciente, abrindo possibilidades para viver a vida não vivida e realizar outros potenciais, tornando o que a pessoa já é, porém, de um modo mais profundo e consciente.

Desta forma, conforme se caminha das funções ectopsíquicas para as endopsíquicas, está-se caminhando cada vez mais em direção ao inconsciente sem, entretanto, alcançá-lo completamente.

“Conseguimos, por exemplo, representar nossa persona, sem grande dificuldade. Mas ultrapassa o poder da nossa imaginação a clara imagem do que somos enquanto si-mesmo, pois nesta operação a parte deveria compreender o todo. É impossível chegar a uma consciência aproximada do si-mesmo, porque por mais que ampliemos nosso campo de consciência, sempre haverá uma quantidade indeterminada e indeterminável de material inconsciente, que pertence à totalidade do si-mesmo. Este é o motivo pelo qual o si-mesmo sempre constituirá uma grandeza que nos ultrapassa”. (Jung, [1928] 2007, p.53)

Essa mudança de foco, do exterior para o interior, é o início da harmonização do ego e self que começa com algum tipo de “apelo” que parece ser externo, mas é genuinamente do interior do indivíduo. É um choque inicial, quando o ego projeta frustrações em algum objeto externo e segue em sofrimento. “Algumas vezes tudo parece bem externamente, mas no seu íntimo, a pessoa está sofrendo de um tédio mortal que torna tudo vazio e sem sentido” (Von-Franz, 1984, p.219).

O processo de individuação, portanto, deve estar em sintonia com o processo analítico do sujeito. Jung entende o processo analítico como uma dialética entre o terapeuta e o paciente, de modo que o primeiro “não é mais um sujeito ativo, mas ele vivencia junto um processo evolutivo individual” (Jung, [1935] 1981, p.5). Nesta dialética, a idéia de cura está ligada à idéia de transformação no sentido da individuação. “Isto significa que o paciente se torna aquilo que de fato ele é” (p.8).

Este processo segue a busca do autoconhecimento, integrando aspectos da realidade como também do próprio inconsciente, ampliando os conteúdos da consciência.

Desta forma, faz-se necessário entender os conteúdos da sombra e dos aspectos da anima/animus.

A sombra pode ser compreendida como tudo o que renegamos em nós mesmos, todas as qualidades que não interessam ao nosso consciente, ainda que tais qualidades não sejam necessariamente reprováveis em termos sociais; são

reprováveis para o indivíduo. Os conteúdos com estas características partem para o inconsciente como se formassem um “outro”, não compatível com o ego conhecido. “A figura da sombra personifica tudo o que o sujeito não reconhece em si e sempre o importuna, direta ou indiretamente, como, por exemplo, traços inferiores de caráter e outras tendências compatíveis.” (Jung, [1954] 2008, p.31)

Uma maneira de a consciência manifestar estes conteúdos é por meio da projeção: o reconhecimento intenso e irracional desta característica no outro sem que o sujeito compreenda que o que vê está nele mesmo. Desta forma, quanto maior a conscientização destes conteúdos e destas projeções, mais passos dados em direção ao autoconhecimento.

Já a anima/animus funciona como estrutura psíquica complementar à persona, uma vez que vincula o ego, a consciência individual, à camada mais profunda da psique, buscando no inconsciente coletivo a imagem e a experiência do si mesmo. Assim, enquanto a persona faz o relacionamento com o mundo exterior, a anima/animus volta-se para a relação com o mais profundo mundo interior.

A anima é característica do homem enquanto que o animus é característico da mulher. Jung explicou a anima: “a persona, imagem ideal do homem como ele quer ser, é compensada interiormente pela fraqueza feminina, e assim como o indivíduo exteriormente faz o papel de homem forte, por dentro torna-se mulher, torna-se anima, e é esta que se opõe à persona” (Jung [1928] 2007, p.70). E Jung explicou o animus: “o animus não se apresenta como uma pessoa, mas como uma pluralidade de pessoas (...) esta pluralidade de juízes que condenam, formam uma espécie de tribunal que corresponde a uma personificação do animus”. (idem, p.83). Assim, anima e animus ativam complexos e podem irromper na personalidade do sujeito, evidenciando características que são do sexo oposto: o homem dominado pela anima é sentimental, emocional, inquieto e tende a oscilações de humor; já a mulher dominada pelo animus é controladora, obstinada, cruel e dominadora. “Enquanto a anima produz caprichos, o animus produz opiniões”. (Jung [1928] 2007, p.82).

Para Jung, o processo de individuação não tem fim, mas continua enquanto houver o equilíbrio dinâmico: a vida.

Em sua conferência *As Etapas da Vida Humana*, de 1930 (1986), Jung discorre sobre o desenvolvimento da vida psíquica do indivíduo; Whitmont (2008)

também fala destas etapas, que são o desenvolvimento do ego. Ambos consideram grandes etapas, basicamente três: a infância, a idade adulta e a velhice.

No início da vida, enquanto crianças, somos identificados com a natureza e vivemos na segurança inconsciente dos instintos. Somente mais tarde aparecem as dúvidas, traduzidas pelo medo de ter que abandonar a segurança da natureza e decidir sobre caminhos diferentes que a vida oferece. Gradualmente, o ego e o self separam-se e as possibilidades de uma primeira personalidade real aparecem quando elementos do meio externo interagem com os potenciais arquetípicos (Whitmont, 2008).

Assim, passada a infância, a consciência – o conhecer – exige que abandonemos os braços seguros da mãe natureza e, tal como Adão e Eva ao comer a maçã, deixemos o paraíso para entrarmos num mundo de incertezas e indecisões, típicas dos adultos. Nesta etapa, não se deveria ficar alheio ao passado e nem ao futuro: “quem se protege contra o que é novo e estranho e regride ao passado está na mesma situação neurótica daquele que se identifica com o novo e foge do passado.” (Jung [1936] 1984, p.343). É hora da separação entre ego e self, com o comando supremo do ego, preocupado com a adaptação à realidade externa, a satisfação de suas necessidades e desejos.

Agora existem o “eu” e o “não-eu”. E é por meio do não-eu que se confronta a sombra, o animus ou a anima. Pela projeção em nossos competidores, em nossos inimigos e nas pessoas que amamos que nos encontramos com nossas características inconscientes. “A individuação, como processo, implica aprender a lidar com o limite do eu, pois o outro passará a compor o centro da consciência numa condição de *coniunctio*: eu-outro.” (Alvarenga, 2005, p.102).

Aproximadamente no meio da existência, cada um a seu tempo, no meio da vida, observam-se mudanças profundas na alma, quando antigos interesses são substituídos por novos ou interesses há muito abandonados voltam à tona. É quando se dá conta de que a preparação para a vida dá lugar à preparação para a morte. Torna-se impossível lidar com os conteúdos inconscientes da sombra, anima ou animus via projeção, o confronto deve ser interno e o self passa a exigir a integralidade do ser, com todos os seus conflitos existenciais.

Jung, entretanto, assume que há boas escolas que nos preparam para este avançar, como as religiões, que nos ajudam a atravessar as etapas da vida e ainda nos oferecem algo além da própria morte, dando significado à vida. O autor deixa

claro, porém, que quanto ao que pode acontecer à consciência depois da morte física, não há resposta, afirmando que as fantasias sobre vida após a morte são compensatórias e inerentes à natureza humana, uma vez que toda vida aspira a eternidade.

Desta forma, Jung considera que “do ponto de vista da psiquiatria, seria aconselhável que só pudéssemos pensar na morte como uma transição, como um processo vital cuja extensão e duração escapam inteiramente do nosso conhecimento.” (Jung [1936] 1986, p.351). E ainda acrescenta que a vida não é mais que o caminhar para a morte, meta que não deve ser ignorada, sob pena de privar a segunda metade da vida de sentido e objetivo.

### **3.4. Metanóia: o nascimento da morte**

Em um de seus escritos, Jung diz que ao meio-dia da vida nasce a morte ([1934] 1986). É quando a morte passa a fazer parte da vida de modo a continuar o desenvolvimento da personalidade, demarcando o início da consciência do processo de individuação.

Na primeira metade da vida, o processo adaptativo se refere prioritariamente ao mundo externo, indo ao encontro das exigências da contemporaneidade, que valoriza justamente a extroversão e as conquistas egóicas. Dentre vários potenciais, o indivíduo opta por alguns e descarta outros em nome de valores e convicções que são sua base até este momento.

Porém, em determinado período, “a psique objetiva, o transpessoal, o infinito, tal como se manifesta no aqui e agora como um anseio de reconhecimento individual em termos do mito do ser da pessoa, deve ser encarada conscientemente” (Whitmont, 2008, p.251). Há a inversão dos valores e as convicções antes tão firmes são postas em reavaliação, os potenciais descartados passam a ser novamente considerados.

A metanóia é o momento de, após longo reinado do ego, constituir um novo centro da personalidade, entre o ego e o self. O inconsciente passa a ser um interlocutor da consciência, possibilitando o desenvolvimento de potencialidades ainda não desenvolvidas ou reprimidas até então.

Freitas (1992) considera a metanóia um sacrifício do ego, justamente pelo peso que o inconsciente passa a ter para o indivíduo, e o símbolo de uma morte e posterior renascimento.

“Há a inversão dos valores e a vivência da morte do ego. São as histórias ou mitos em que o próprio herói tem de morrer – não mais o dragão – numa vivência de sacrifício, morte e renascimento. Em nossa cultura, o melhor símbolo para esse momento talvez seja o Cristo na cruz” (Freitas, 1992, p.115).

É uma situação arquetípica, quando se torna absolutamente necessária a busca de uma nova orientação.

### 3.5. Siddhartha Gautama, o Shakyamuni<sup>1</sup>

*“Handa dani bhikkhave amantayami vo vaya  
dhamma sankhara appamadena Sampadetha”*

(Ó, monges! Estas são minhas últimas palavras.  
Tudo o que foi criado está sujeito à decadência e à morte.  
Tudo é impermanente. Trabalhem duro pela  
própria salvação com atenção plena, esforço e disciplina)  
Últimas palavras de Siddhartha Gautama, o Buda Shakyamuni<sup>2</sup>

Grandes homens e exemplos para a humanidade não estiveram livres da trajetória no processo de individuação antes de chegarem ao momento específico que mudaria suas vidas e traria profunda reflexão para a vida de muitos seguidores.

Os dados exatos sobre local e ano de nascimento de Buda são imprecisos, mas não se nega sua história e sua longa pregação.

Nascido em torno do ano de 550 antes de nossa era, para alguns em uma região entre a Índia e o Nepal, para outros no estado indiano de Uttar Pradesh, chamava-se Siddhartha Gautama e era príncipe do clã dos Shakyas, daí seu nome Shakyamuni – o sábio dos Shakyas.

Viveu no palácio de seu pai, protegido do mundo e cercado de conforto, beleza e paz até os 29 anos quando, já casado e com um filho, fugiu do palácio, conduzido pelo cocheiro Chandaka.

Viu então três coisas que iriam mudar sua vida. A primeira pessoa que encontrou foi um velho alquebrado pela idade, depois viu um homem que agonizava com peste negra, em seguida viu um cadáver envolvido em um sudário de linho que estava sendo levado para a fogueira. Chandaka então lhe explica que aqueles eram os efeitos da velhice, da doença e da morte, que acometem todos os seres e que um dia acometeriam também Siddhartha.

Teve ainda uma quarta visão: Sadhu, um eremita errante que mendigava sua tigela diária de comida, cujo rosto irradiava paz e profunda dignidade.

---

<sup>1</sup> Texto baseado no livro de J.C. Carrière: *Índia, um olhar amoroso*.

<sup>2</sup> [www.saindodamatrix.com.br](http://www.saindodamatrix.com.br)

Foi então que o príncipe dos Shakyas decidiu renunciar à sua vida de comodidade e dedicar todas as suas forças à procura de uma nova luz, para ele desconhecida, que permitiria libertar os seres humanos do sofrimento. Sofrimento, para Buda, é “nascer, envelhecer, ficar doente, estar unido a quem não se ama, estar separado de quem se ama, não realizar nosso desejo” (Carrière, 2002, p.44).

Deu início a uma vida de ascetismo e jejum, até que se convenceu da inutilidade destas práticas. Estudou durante sete anos com filósofos, mas continuava insatisfeito. Por fim, numa de suas viagens, chegou a Bodh Gaya, onde encontrou uma enorme figueira e lá se sentou, resolvendo ficar até encontrar a iluminação. É quando se torna o Buda, o Iluminado.

“Este despertar incomparável, esta revelação extraída do interior de si mesmo (e não recebida de alguma intervenção divina ou angelical) por um homem cuja inteligência e tenacidade hoje nos parecem prodigiosas, supõe que todos os outros homens – aos quais, durante quarenta e cinco anos, Buda vai ensinar o que poderíamos chamar de terapia – vivem na ignorância e, conseqüentemente, no sofrimento. Mesmo se acreditamos que somos felizes, mesmo se cantamos com toda a força de nossa voz que a vida é bela, mesmo se acreditamos saber alguma coisa do mundo, mesmo se o aprendemos com este ou aquele mestre, mesmo se o ensinamos aos outros, enquanto o despertar interior, fruto de uma experiência estritamente pessoal, não nos for dado, viveremos na ignorância. Ela é nossa natureza e nossa prisão. Ela é a mãe do sofrimento. Tudo deve ser feito para destruí-la.” (Carrière, 2002, p.46).



Fig. 3  
O Buda

### 3.6. Símbolo: uma “conversa” entre consciente e inconsciente

Symbolom (em grego) ou symbolum (em latim) significa “posto junto”, ou seja, é a união ou a ligação entre algo.

Segundo Penna (2005), “tudo aquilo que pertence à esfera inconsciente e não se formula como símbolo não pode ser conhecido” (p.2). Por isso, é um conceito sempre associado à idéia de imagem que representa algo inconsciente, sem que se exclua seu aspecto consciente.

Uma elaboração simbólica parte da tensão entre polaridades opostas, sendo que uma sempre é consciente e a outra sempre é inconsciente. Nesta situação, a psique busca a homeostase pelo mecanismo da auto-regulação, fazendo com que a energia desta tensão flua para um produto intermediário: o símbolo.

Whitmont explica esta idéia dizendo que a psique humana trabalha com um padrão de totalidade que somente pode ser descrito simbolicamente. “a intuição, a emoção e a capacidade de perceber e de criar por meio de símbolos são modos básicos de funcionamento humano, assim como a percepção através dos órgãos do sentido e através do pensamento” ([1969] 2008, p.17).

Assim, o símbolo tem a função de síntese e conexão entre conteúdos conscientes e inconscientes na busca da integração. Quando, a partir desta conexão, o símbolo se faz, mostra seu caráter revelador de coisas relativamente desconhecidas, substituindo qualquer imagem que havia antes desta síntese.

De acordo com Byington (2008), para a psicologia simbólica junguiana, o processo de elaboração simbólica é o centro operativo do eixo simbólico da psique, produzindo significados que formam a identidade do ego e do outro na consciência e também formam a sombra no inconsciente. É, portanto, estruturante, dando direção e sentido dentro do processo de desenvolvimento.

A função que permite a elaboração de símbolos é a função transcendente, assim chamada por Jung porque “torna possível organicamente a passagem de uma atitude para outra, sem a perda do inconsciente” ([1934] 1986, p.6). É uma função que transcende os opostos e cria o trânsito entre consciente e inconsciente.

Importante ressaltar que este processo vale tanto para o individual como para o coletivo, formando tanto o simbolismo pessoal e individual quanto o simbolismo cultural e social.

Desta forma é que se faz possível a investigação do inconsciente, seja pessoal ou coletivo.

### **3.7. Arquétipos, mitos e ritos**

A camada mais superficial do inconsciente é pessoal e tem origem nas experiências e aquisições pessoais; a mais profunda é inata e tem padrões de comportamento para todas as experiências humanas, sendo comum a todos os indivíduos, em todas as partes do mundo.

Enquanto que os conteúdos do inconsciente pessoal são principalmente resultado da vida emocional do indivíduo, os conteúdos do inconsciente coletivo são os arquétipos.

Jung explica que arquétipos são tipos arcaicos, imagens primordiais, universais que existiram desde os tempos mais remotos ([1954] 2008). Whitmont acrescenta que estamos familiarizados com estas imagens porque elas aparecem nos mitos, histórias, contos de fadas, formas religiosas, em todos os tempos, em todas as épocas e lugares (2008).

Para Eliade (1992), o mito é o relato de acontecimentos que aconteceram no começo, num instante primordial e não-temporal, num tempo sagrado. Para os primitivos, é a irrupção do sagrado no mundo, mostrando como cada realidade veio a existência. O tempo sagrado pode ser, porém, reatualizado e reintegrado ao tempo profano cerimonialmente, mediante rituais apropriados e o homem religioso (religado) torna-se contemporâneo dos deuses, na medida em que reatualiza o Tempo primordial no qual se realizaram as obras divinas.

Campbell & Moyers (1992) afirmam que o mito nos ajuda a colocarmos nossa mente em contato com a experiência que é estar vivo, mostrando-nos as etapas da vida, bem como seus ritos de passagem e o como se deve jogar fora o que é velho para que o novo possa ter sua função.

Desta forma, quando o mito é revivido no rito, é como se a divindade invocada estivesse materialmente ali presente e o iniciado vive novamente aquele momento arquetípico como se fosse pela primeira vez.

Alvarenga (2005) explica que todo rito é de passagem, significando morrer para um tempo, valores e referências e renascer para novos valores e novas realidades. É como uma descida ao reino da morte para nunca mais sermos os mesmos. “A busca do conhecimento conduz necessariamente ao confronto com a finitude. Saber-se humano significa saber-se finito, perecível, mortal” (p.101).

Assim, dentro de cada rito e mito específicos de diferentes culturas, encontramos os mesmos arquétipos, os mesmos padrões humanos, as mesmas possibilidades e instintos.

A razão disto é o arquétipo ser o resultado de vivências fundamentais e comuns a todos os seres humanos, repetidas incansavelmente por muitos anos. Quando estas vivências, transformadas em energia potencial tomam forma, aparece a imagem arquetípica (Silveira, 2007).

### **3.8. Candomblé, mito e rito**

O mito que dá origem ao Candomblé se reproduz nos ritos de iniciação. Os iaôs (iniciados) seguem o que foi estipulado por Oxum, a orixá da beleza, a mãe das águas e da delicadeza.

“No começo não havia separação entre  
o Orum, o Céu dos orixás,  
e o Aiê, a terra dos humanos.  
Homens e divindades iam e vinham,  
coabitando e dividindo vidas e aventuras.  
Conta-se que, quando Orum fazia limite com o Aiê,  
Um ser humano tocou o Orum com as mãos sujas.  
O céu imaculado do Orixá fora conspurcado.  
O branco imaculado de Obatalá se perdera.  
Oxalá foi reclamar a Olorum.  
Olorum, senhor do Céu, Deus Supremo,  
irado com a sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais,  
soprou enfurecido seu sopro divino  
e separou para sempre o Céu da Terra.  
Assim, o Orum separou-se do mundo dos homens  
e nenhum homem poderia ir ao Orum e retornar de lá com vida.  
E os orixás também não poderiam vir a Terra com seus corpos.  
Agora havia o mundo dos homens e o dos orixás, separados.  
Isolados dos humanos habitantes do Aiê,  
as divindades entristeceram.

Os orixás tinham saudade de suas peripécias entre os humanos e andavam tristes e amuados.  
Foram queixar-se com Olodumare, que acabou consentindo que os orixás pudessem vez por outra retornar a Terra.  
Para isso, entretanto, teriam que tomar o corpo material de seus devotos.  
Foi a condição imposta por Olodumare.

Oxum, que antes gostava de vir a Terra brincar com as mulheres, dividindo com elas sua formosura e vaidade, ensinando-lhes feitiços de adorável sedução e irresistível encanto, recebeu de Olorum um novo encargo: preparar os mortais para receberem em seus corpos os orixás.  
Oxum fez oferendas a Exu para propiciar sua delicada missão.  
De seu sucesso dependia a alegria de seus irmãos e amigos orixás.  
Veio ao Aiê e juntou as mulheres a sua volta, banhou seus corpos com ervas preciosas, cortou seus cabelos, raspou suas cabeças, pintou seus corpos. Pintou suas cabeças com pintinhas brancas, como as penas da galinha d'angola.  
Vestiu-as com belíssimos panos e fartos laços, enfeitou-as com jóias e coroas.  
O *ori*, a cabeça, ela adornou ainda com a pena *ecodidé*, pluma vermelha, rara e misteriosa do papagaio-da-costa.  
Nas mãos, as fez levar *abebés*, espadas, cetros, e nos pulsos, dúzias de dourados *indés*.  
O colo cobriu com voltas e voltas de coloridas contas e múltiplas fieiras de búzios, cerâmicas, corais.  
Na cabeça pôs um cone feito de manteiga de *ori*, finas ervas e *obi* mascado, com todo condimento de que gostam os orixás.  
Esse *oxo* atrairia o orixá ao *ori* da iniciada e o orixá não tinha como se enganar em seu retorno ao Aiê.  
Finalmente as pequenas esposas estavam feitas, estavam prontas, e estavam *odara*.  
As *iaôs* eram as noivas mais bonitas que a vaidade de Oxum conseguia imaginar.  
Estavam prontas para os deuses.

Os orixás agora tinham seus cavalos, podiam retornar com segurança ao Aiê, podiam cavalgar o corpo das devotas.  
Os humanos faziam oferendas aos orixás, convidando-os a Terra, aos corpos das *iaôs*.  
Então os orixás vinham e tomavam seus cavalos.  
E, enquanto os homens tocavam seus tambores, vibrando os batás e agogôs, soando os xequerês e adjás, enquanto os homens cantavam e davam vivas e aplaudiam, convidando todos os humanos iniciados para a roda do *xirê*, os orixás dançavam e dançavam e dançavam.  
Os orixás podiam de novo conviver com os mortais.  
Os orixás estavam felizes.  
Na roda das feitas, no corpo das *iaôs*,

eles dançavam e dançavam e dançavam.  
Estava inventado o candomblé.”

(Prandi, 2009, p.528)



Fig. 4

Pierre Verger, da série "Iniciação"

## 4. DA FINITUDE À IMORTALIDADE

“A vida é uma enfermidade com prognóstico desfavorável  
porque termina sempre em óbito.”

C.G. Jung

### 4.1. O homem e a morte

Uma das mais antigas formas de expressão do humano associa-se aos ritos de sepultamento, sendo que, segundo Edinger, “o simbolismo mortuário egípcio é a grande testemunha da realidade da psique (...) o inconsciente coletivo equivale à terra dos mortos ou à vida após a morte” (1988, p.19).

A antropologia nos conta que não há praticamente nenhum povo arcaico que abandone seus mortos sem algum tipo de rito. Koriaks siberianos confiavam seus mortos ao oceano, primitivos da Patagônia enterravam-nos e amontoavam pedras sobre seus corpos, especialmente na região da cabeça. Há povos, como os egípcios e os incas, que mumificavam os corpos mortos e os preparavam para uma nova vida, deixando com eles todos os apetrechos e até a comida de que precisariam na travessia até o novo mundo. Morin explica estes ritos dizendo que

“a morte, como a ferramenta, afirma o indivíduo, o prolonga no tempo e no espaço, também procura adaptá-lo ao mundo, exprime a mesma inadaptação do homem ao mundo e as mesmas possibilidades conquistadoras do homem em relação ao mundo” (1997, p.24)

O homem aceita e nega a morte simultaneamente. Ao mesmo tempo em que vive sabendo que é para a morte – já que é o único animal que tem a consciência de que vai morrer – direciona esta polaridade para seu inconsciente enquanto a vida aflora na consciência e permite todas as suas possibilidades.

O homem se depara de fato com a finitude quando algum acidente, doença ou mesmo a morte de alguém próximo o faz pensar em seu próprio fim. Neste momento, o homem precisa encarar este mistério ou então enterrar o assunto definitivamente no inconsciente. Até que ele ressurja.

Sempre que o homem se depara com algo misterioso ou desconhecido, a função transcendente entra em cena e, trabalhando ao lado da consciência, o inconsciente produz modelos simbólicos e míticos, arquetípicos, que são projetados (Von Franz, 1984). Tais símbolos são usados desde tempos imemoriais para tentar explicar os acontecimentos relacionados à morte.

Um destes símbolos arquetípicos é o ciclo início-fim-início (Von-Franz, 1984), que é representado pela idéia da imortalidade ou de vida eterna de algumas religiões e das filosofias mais antigas, e de forma talvez menos evidente mas não menos real e importante, pelas mortes da vida.

## **4.2. Antigos escritos e a morte**

De alguma forma, o tema morte sempre foi motivo de reflexão desde os primórdios, seja na busca de um destino, seja para explicar o sentido da vida.

Em comum, todos abordam a continuidade, a não extinção, a imortalidade de algum aspecto do humano, numa visão que privilegia o cíclico.

Assim como o conceito de Deus é uma função psicológica necessária, (Jung [1916] 2007), o ciclo início-fim-início também o é, por serem ambos arquetípicos (Von-Franz, 1984).

### **4.2.1. Alquimia e *Mortificatio***

A alquimia data de uma época na qual os conhecimentos subjetivo e objetivo não eram separados. Jung a considerava predecessora tanto da química quanto da psicologia ([1944] 1991). De acordo com Von Franz (1984), os textos alquímicos mais antigos dos quais se tem notícia são egípcios, mas seu apogeu aconteceu na Idade Média. Dalacqua (2010) acrescenta que o conhecimento pré-científico foi fundamental para dar forma à alquimia, uma vez que crenças, mitos e fantasias originárias das mais variadas partes do mundo foram acrescidas das relações entre matéria e natureza.

Para os alquimistas, o mundo foi criado a partir de uma substância única, mística e poderosa e seu trabalho era reencontrá-la (Dalacqua, 2010). Tal substância, única e original, era a *prima materia*, que teria passado por um processo de diferenciação e sido decomposta nos quatro elementos: terra, ar, fogo e água. A partir desta decomposição, esses quatro elementos se combinariam em diferentes proporções para formarem os diferentes tipos de matéria.

Desta forma, a *prima materia* teria uma estrutura quádrupla, representando os quatro elementos, em dois grupos de contrários: terra e ar, fogo e água. Na psicologia analítica, pode-se correlacionar esta estrutura à consciência/ego que se relaciona com o mundo mediado pelas quatro funções psíquicas: pensamento, sentimento, sensação e intuição (Salvador, 2004).

A *prima materia*, então, deveria ser submetida a uma série de procedimentos a fim de que se transformasse na Pedra Filosofal, a pedra da sabedoria, que desde os tempos mais antigos da alquimia, é relacionada à noção de morte. No Egito, era equivalente ao corpo imortal do morto, sua imagem eterna; hoje, podemos relacioná-la à imagem do self.

Edinger descreve sete operações alquímicas para que a *prima materia* se transforme na Pedra Filosofal, que são também correlacionadas ao processo psicoterápico: *calcinatio*, *solutio*, *coagulatio*, *sublimatio*, *mortificatio*, *putrefatio* e *coniunctio* (Salvador, 2004).

Estas operações estão em três estágios do *opus* alquímico: o *nigredo*, estado inicial indiferenciado, o caos, a massa confusa; a partir do *nigredo*, surge a libertação da alma, o *albedo*, representado pela cauda do pavão que une todas as cores em branco, é o estado lunar; o estado solar, o *rubedo*, é representado pelo amanhecer de um novo dia, a aurora, quando o sol e a lua, o rei e a rainha, o vermelho e o branco podem celebrar suas *nuptiae chymicae*<sup>3</sup> (Jung [1944] 1991).

O início se dá pelo *nigredo*, que precede a geração de toda e qualquer forma do ser; quando não é condição original, o início se dá pela morte de algo. Edinger explica que “conforme morre torna-se negro, putrifica e enche-se de veneno” (1988). Cabe então ao alquimista submeter a carcaça envenenada ao fogo alquímico e proporcionar a transmutação, que passa pelo branco e pelo vermelho.

---

<sup>3</sup> Núpcias químicas

O branco é a consequência da transformação do negro: da escuridão nasce a luz que, entretanto, somente alcança a perfeição no estágio vermelho.

“A fim de dar-lhe vida deve haver ‘sangue’, deve haver o que os alquimistas chamam de *rubedo*, a vermelhidão da vida. Somente a total experiência de ser pode transformar este estado ideal do *albedo* em um modo de existência inteiramente humano. Somente o sangue pode reanimar um estado glorioso de consciência no qual o último traço de negrume dissolve-se, no qual o demônio não mais tem uma existência autônoma, mas reúne-se a profunda unidade da psique. Então o *opus magnum* está terminado: a alma humana está completamente integrada” (Jung *apud* Edinger, 1988, p.5)

A operação denominada *mortificatio* pertence ao primeiro estágio do *opus alquímico*: *nigredo*.

Para Edinger (1988), *mortificatio* e *putrefactio* estão superpostos e são apenas diferentes aspectos de uma mesma operação: *mortificatio* é a experiência da morte, relacionada com escuridão, derrota, tortura, mutilação; *putrefactio* é o apodrecimento, a desintegração, precedendo toda e qualquer nova forma de ser.

O *nigredo*, quando não é condição original, é alcançado matando-se alguma coisa, como o dragão que é morto pelo herói: a psique instintiva, a libido, é transformada de forma a “libertar” a alma (*animus*). O ego deve ser “morto” de certa forma a fim de permitir que um novo centro desponte e o self surja.

Em termos psicológicos, o *nigredo* é a sombra ou o lado escuro da personalidade que está escondido da consciência. A dor, o sofrimento, a morte são necessários para que se entre em contato com a sombra (primeiro passo no processo de individuação) e, numa compensação de opostos (*enantiodromia*), seja possível o crescimento, a ressurreição e o renascimento (Almeida, 2003).

Uma vez que a alquimia pode ser considerada a destilação de algo divino a partir da matéria bruta (Von Franz, 1984), da mesma forma o encontro com o self, o divino interior, a totalidade consciente se dá a partir do ego que de início é indiferenciado, é a totalidade inconsciente.

No trajeto entre a totalidade inconsciente e a totalidade consciente, o ego, que se esforçou para despontar do mar da indiferenciação, deve estar disposto a morrer, a decompor-se em nome de algo.

Analogamente ao pensamento alquímico, no processo de individuação o ego deve encontrar-se com sua sombra (*nigredo*), tornar-se consciente dela (*albedo*) e, finalmente, integrar-se com o self (*rubedo*).



Fig. 5

Alquimia dos elementos

#### 4.2.2. O livro de Am-Tuat

O livro egípcio de Am-Tuat ou o Livro do Outro Mundo descreve o “lugar oculto” no mundo dos mortos e narra o que acontece depois da morte: uma grande viagem, a fim de ultrapassar os “Pórticos de Osíris”, as fronteiras de Duat (equivalente a inferno ou purgatório) e chegar ao julgamento final da “pesagem da alma” (Freitas, 1992).

O livro é baseado no mito de Osíris e Ísis<sup>4</sup>, no qual os irmãos gêmeos e esposos reinavam sobre um Egito unificado e civilizado por eles. Por ciúme, Seth resolve se livrar do irmão Osíris. Constrói um ataúde magnífico com suas medidas exatas e promete tal jóia àquele que o preenchesse com exatidão. Enquanto Osíris experimenta o ataúde, conspiradores de Seth fecham o tampo e o revestem com chumbo, jogando-o no Nilo. Quando Ísis fica sabendo dos acontecimentos, vai à procura do marido e encontra seu sarcófago servindo de coluna ao palácio do rei de Biblos. Então, ela entra no palácio como ama do bebê real e começa a imortalizar o marido pelo jejum e pelo fogo, uma vez que os corpos que não fossem enterrados com os rituais fúnebres corretos vagariam eternamente pela terra. Porém, a rainha surpreende Ísis, compreende sua dor e permite que ela leve a coluna de volta ao Egito. Ísis esconde o corpo do marido entre os caniços do Nilo, mas Seth o descobre. Furioso, corta o corpo do irmão em quatorze pedaços e os dispersa em todas as direções. Ísis então passa a procurar por todos os pedaços, mas apenas treze foram encontrados: faltou o pênis divino, que fora devorado pelos peixes do Nilo. A esposa modela então o pênis do marido, reconstitui seu corpo e o ressuscita para que ele se torne o deus do Amenti, reino de Osíris, paraíso do segundo nascimento; enquanto que Seth se torna o demônio dos infernos em Duat, lugar da morte eterna.

No Livro dos Infernos de Am-Tuat, o caixão de chumbo guarda o mistério de Osíris, sua imagem, que origina todo o processo de ressurreição depois da desintegração e deformação do corpo. O corpo de Osíris é considerado um canteiro, do qual brotam novamente os mortos, tal como a terra permite brotar a vegetação (Von Franz, 1984).

---

<sup>4</sup> Texto baseado no artigo de Laura Villares de Freitas, *O Ser Humano: entre a vida e a morte* e no livro de Marie Louise Von Franz, *Os Sonhos e a Morte: uma interpretação junguiana*.

Para os egípcios, ao morrer todos se tornam Osíris, deus também chamado 'trigo' ou 'cevada' e segundo a alquimia egípcia, a 'tumba de Osíris' é o "lugar misterioso de onde novamente brota a vida, num processo que de certo modo repete a própria criação do mundo" (Von Franz, 1984, p.35).

De acordo com Chevalier (2009), Osíris é considerado um deus agrário, representando a força inesgotável da vegetação e a continuidade dos nascimentos e renascimentos. A germinação das plantas está ligada à decomposição, ao aniquilamento anterior que possibilita uma nova vida. Já o símbolo do pênis devorado pelo peixe é "a idéia consciente de que o cadáver é como um pênis castrado ou que tenha perdido seu fluido seminal, comparável a um grão seco" (2009, p.666). Os ritos fúnebres possibilitarão que ele reencontre sua energia vital no outro mundo, renascendo como uma planta. É a morte como castração da vida ao mesmo tempo em que é a possibilidade de uma nova vida.

Von Franz (1984) explica esta tradição do ponto de vista psicológico: Seth é o elemento demoníaco do homem, a sombra manifestada como impulso animalesco e inconsciente que tranca Osíris, o ego, em seu caixão de chumbo. Se nada mais acontecesse, o ego ficaria trancado e impedido de se conscientizar em relação ao self e seguir no processo de individuação.

"Psicologicamente, podemos compreender esse processo como uma transformação do egocentrismo em consciência do ego. Todos os nossos impulsos sombrios levam a um egocentrismo do desejo, do afeto e da vontade. A todo custo a pessoa quer conseguir o que deseja, geralmente de modo infantil. Se o ego for capaz de tomar consciência desses impulsos e subordiná-los ao self (ao deus interior), sua ígnea energia se transforma na descoberta da sua identidade" (Von Franz, 1984, p.38).

Desta forma, o 'morto' que se permite encontrar a sombra dentro do caixão de chumbo, e que também se abre para a ajuda da alma, da sua irmã e amante Ísis a fim de buscar o mais profundo de si, pode se tornar o rei de Amenti, o paraíso do renascimento.

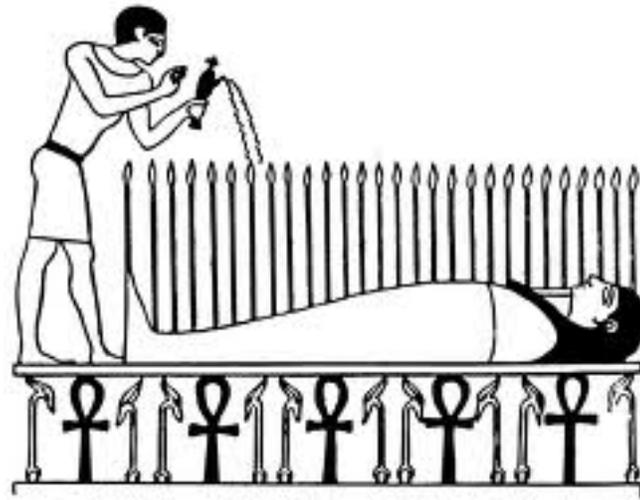


Fig. 6

Osiris

### 4.2.3. O Bardo Thödol

No ano de 1935, Jung publica o *Comentário Psicológico ao Bardo Thödol*, que significa *Grande Libertação por Meio da Audição do Bardo*, popularmente conhecido como o Livro Tibetano dos Mortos. Este livro foi escrito para ser recitado pelo lama na presença do agonizante ou do cadáver e instrui sobre a nova realidade aquele que entra no estado intermediário de 49 dias entre a morte e o renascimento.

Conforme ensina Sogyal Rinpoche (2008), *Bardo* é uma palavra tibetana que significa “transição”: *bar* significa “entre duas coisas” e *do* significa “suspensão” ou “lançado”. Assim, o sentido de *Bardo* é comumente usado pelos tibetanos para designar o estado intermediário entre a morte e renascimento. Porém, há quatro realidades do bardo: o bardo natural, desta vida; o bardo doloroso, da agonia e morte; o bardo luminoso, da experiência do pós-morte; e o bardo cármico, do vir a ser (novo nascimento).

O livro é dividido em três partes que explicam as etapas relativas à morte: a primeira descreve os acontecimentos anímicos no momento da agonia e morte e é chamada *Tschikhai Bardo*; a segunda trata das experiências do pós-morte e é chamada *Tschönyid Bardo*; e a terceira trata dos impulsos que geram o renascimento, chamada *Sidpa Bardo*.

Entretanto, Jung analisa estas etapas pela visão da vida, de maneira invertida e justifica: “a ordem de seqüência dos acontecimentos representa um estreito paralelo com a fenomenologia do inconsciente europeu nas condições de um assim chamado processo de iniciação, isto é, quando o inconsciente é analisado.” ([1935] 1980, p.48). Desta forma, pode-se pensar que o desenvolvimento da psique coincide com tais etapas consideradas de maneira inversa. Freitas (1992) comenta esta inversão no sentido de que, desta maneira, o livro pode levar-nos à ampliação do conhecimento da vida, integrando o racional e o espiritual, uma vez que a psique não é a condição da realidade física, mas esta própria realidade.

Assim, começando pela última, *Sidpa Bardo*: na interpretação tibetana, é o momento em que o morto, não tendo assimilado os ensinamentos das etapas anteriores, sente-se tomado pelas fantasias sexuais e é assim atraído pelos casais em ato sexual e aprisionado em um útero para novo nascimento. Jung vê aqui uma correlação com a psicologia freudiana no sentido de retorno às fantasias sexuais da infância, continuando o processo com o Complexo de Édipo: aquele que nasce

menino apaixonar-se pela mãe e odeia o pai, enquanto que aquela que nasce menina apaixonar-se pelo pai, odiando a mãe. Esta etapa, tal como a interpretação via psicanálise, mostra instintos que deveriam ter sido (interpretação tibetana) ou serão (interpretação freudiana) domados pela cultura.

Freitas (1992) explica que neste estado, o desejo de viver e renascer impede a experiência das realidades arquetípicas; o morto deve abdicar dos desejos e da supremacia do ego, significando “a morte simbólica, o fim de qualquer conduta exclusivamente consciente, moral ou racional, e um render-se voluntário às ilusões cármicas” (p.134).

O *Tschönyid Bardo* representa para os tibetanos a experiência do pós-morte: depois da morte física, o bardo continua sua existência em um lugar fora da terra até que volte para um novo nascimento ou então encontre sua iluminação. Em termos analíticos, é como se houvesse uma fixação no inconsciente mais profundo, repleto de arquétipos.

“A passagem do estado de Sidpa para o estado de Tschönyid é, portanto, uma perigosa inversão dos impulsos e objetivos do estado consciente, uma imolação da segurança oferecida pelo senso da eguidade e uma entrega à insegurança extrema de um jogo caótico de figuras fantásticas.” (Jung, [1935] 1980, p.46).

Isto corresponde ao perigo de uma psicose deliberadamente induzida, já que há uma submissão às estruturas arquetípicas. É o mergulho no mundo destas imagens, que surgem na consciência a partir das experiências pessoais. Esta etapa, sendo as experiências do pós-morte para o bardo, é o acesso ao inconsciente coletivo e, por isso, é a emancipação do eu por meio do reconhecimento dos próprios pensamentos e das próprias experiências que foram refletidas nas estruturas arquetípicas. As imagens arquetípicas aparecem primeiramente em sua forma mais terrível, porém, “apesar do aspecto caótico e amedrontador, Jung reconhece ali uma certa ordem, mandálica e quaternária” (Freitas, 1992, p.135).

Entretanto, há o risco de não percorrer devidamente o caminho da individuação e ficar fixado no mundo arquetípico.

“Este autor (Jung) comenta que ninguém que se dedique à individuação é poupado dessa passagem, que, por outro lado, consiste na oportunidade de se chegar à visão do mundo como simbólico, isto é, refletindo algo que sempre esteve no próprio sujeito, em sua própria realidade transubjetiva” (Freitas, 1992, p.135)

Finalmente, uma vez desfeitas todas as ilusões e reconhecendo que as fantasias emanam do próprio morto, entra-se no estado atemporal, que reflete as próprias faculdades psíquicas, atingido no momento da morte, o *Tschikhai Bardo*.



Fig. 7

The Bardo Thodol

### 4.3. As mortes da vida

Embora a idéia da morte tenha quase sempre sugerido um ciclo, raramente paramos para refletir sobre as mortes pelas quais passamos ao longo de nossa vida. Há as mortes de pessoas queridas – e não queridas – que nos direcionam a uma reflexão espiritual ou filosófica, mas há as nossas próprias mortes, que nos levam ao futuro e nos fazem avançar no processo de individuação.

Diversos autores explicaram o processo de individuação por meio de fases ou etapas, cada qual dentro de uma concepção própria, mas sempre levando em conta o desenvolvimento físico que acontece em paralelo e considerando também o avanço e o retorno simultaneamente. Por um lado, para “avançar” no processo, é necessário que se viva e se identifique com cada fase plenamente a fim de que se torne possível a vivência da próxima; por outro, cada fase “retorna” ao longo da vida sempre que alguma faceta deva ser vivida, de uma maneira nova, pelo ego.

Murray Stein conceitua individuação como “a experiência total de integridade ao longo de uma vida inteira – o surgimento do si-mesmo na estrutura psicológica e na consciência” (2006, p.153) e descreve cinco etapas pelas quais a consciência deve passar para caminhar em tal processo.

De maneira geral, estas cinco etapas estão divididas em duas grandes metades. A primeira metade compreende o desenvolvimento do ego e da persona a fim de se atingir a viabilidade individual, a responsabilidade e a adaptação cultural. Até aqui, a sombra ainda não foi integrada e a anima/us permanecem inconscientes, portanto, o si-mesmo ainda não está viabilizado para a consciência. O objetivo da segunda metade é a unificação da personalidade total, ou seja, a unificação do ego e do inconsciente, visando o ser indiviso, contendo inclusive a vida não vivida e o potencial não realizado. Desta forma, o indivíduo, agora de fato uno, pode se tornar a pessoa que já é, de modo consciente.

Dentro da primeira metade, que compreende a infância e a juventude, a primeira etapa é chamada por Stein de *participacion mystique*: “refere-se a uma identificação entre a consciência do indivíduo e o seu mundo circundante, sem que ele tenha conhecimento de que se encontra nesse estado” (2006, p.160). O arquétipo regente nesta etapa é o da grande mãe e a imagem é a do bebê identificado com a mãe e incapaz de distinguir onde ele termina e onde a mãe começa. Há pessoas que permanecem nesta etapa a vida toda, identificando-se

com a mãe, depois com automóveis, depois com o que quer que perpetue a ausência de diferenciação entre o indivíduo e suas percepções. Há pessoas, entretanto, que começam a perceber diferenciações em dado momento da vida, e o ciclo materno está encerrado.

A segunda etapa é chamada de *projeções localizadas*: há a diferenciação sujeito/objeto e eu/outro, aparecendo o primeiro mecanismo da psique para que algo se torne consciente – a projeção. Nesta fase, os pais são os principais portadores de projeção, sendo de início tomados como deuses; na adolescência, são desconhecedores de absolutamente tudo. Outras figuras são professores e outros que têm o poder de nos fazer perceber suas opiniões e pontos de vista. O certo e o errado, a distinção das polaridades de maneira geral, é dada pelo arquétipo do pai e o entendimento eu/outro é regido pelo arquétipo da alteridade: anima e animus.

Na terceira etapa, o mundo perde muito de seu encanto, segundo Stein. É a fase das *projeções arquetípicas*, quando as projeções são retiradas das pessoas e valores assumem o poder numinoso: “o conteúdo psíquico projetado torna-se abstrato, manifestando-se agora em símbolos e ideologias” (2006, p.162). A filosofia e a religião têm sua possibilidade máxima: a lei agora vem da natureza ou das divindades.

A quarta etapa representa a *extinção radical das projeções*: é o desaparecimento das projeções no outro e, ao mesmo tempo, a inflação do ego de modo a identificar-se, secretamente, com um Deus interno onipotente. Esta fase é representada pelo homem moderno em busca de sua alma: um ego capaz de tudo e único árbitro possível, que se imagina num mundo despojado de conteúdos psíquicos projetados.

Stein considera estas quatro primeiras etapas pertencentes à primeira metade do processo de individuação: “a pessoa que realizou o ego autocrítico e reflexivo característico da etapa quatro sem cair numa inflação megalomaniaca foi extremamente eficaz no desenvolvimento da consciência” (2006, p.165). De acordo com o autor, a partir da segunda metade da vida, o homem entra numa etapa pós-moderna de *reunificação consciente / inconsciente*, assim chamada a quinta etapa.

Nesta última etapa, “há um reconhecimento consciente da limitação do ego e uma clara percepção dos poderes do inconsciente; e torna-se possível uma forma de união entre consciente e inconsciente” (2006, p.165). Esta união se dá por meio da função transcendente e pelo símbolo unificador: a própria psique passa a ser

objeto de exame e reflexão, uma vez que há o reconhecimento da realidade psíquica das projeções. Conteúdos arquetípicos são percebidos e a tarefa agora é a de relacioná-los consciente e criativamente. Finalmente, o arquétipo regente desta etapa da vida é o self.

A arte de atravessar todas estas etapas de forma a fechar completamente cada uma delas e, ao mesmo tempo, deixá-las abertas para nova vivência é a arte de caminhar satisfatoriamente no processo de individuação.

Neste caminhar, tanto os sonhos como as fantasias nos trazem símbolos que devem ser analisados tanto no contexto particular do indivíduo em dado momento de sua vida, como no contexto do conhecimento universal. Esta análise traz a possibilidade de se estabelecer o maior entendimento possível pelo consciente das coisas vividas pelo inconsciente.

#### **4.4. Shiva Nataraja**

Na mitologia hindu, a representação da máxima divindade é concretizada pela Divina Trimurti: uma trindade na qual três aspectos divinos permitem o equilíbrio do universo e sustentam a humanidade.

Estes três aspectos estão em tal harmonia que permitem a concepção de um universo cíclico. Brahma é a inteligência criadora; Vishnu é responsável pela manutenção e proteção do universo e Shiva é o destruidor responsável pelas transformações.

Enquanto Vishnu dorme e flutua no oceano primordial, nasce de seu umbigo um lótus dentro do qual surge Brahma e cria o universo.

Uma vez criado por Brahma, o universo existe por apenas um dia da vida do deus, que vem a ser aproximadamente quatro bilhões de anos da Terra. Quando Brahma vai dormir, à noite, o universo e tudo o que nele existe é destruído pelo fogo de Shiva. Pela manhã, o universo deve ser novamente criado por Brahma, no espaço das possibilidades aberto por Shiva.

Shiva Nataraja é o rei da dança e a destruição do mundo é obra deste dançarino. Na representação enquanto Nataraja, Shiva está dentro de um círculo de fogo, que é a imagem do universo consumido pelo fogo da transformação. Em seus

cabelos, há um crânio e uma lua nova, representando a morte e o renascimento ao mesmo tempo, num eterno movimento de vir-a-ser. De seus cabelos jorra um filete de água – o rio Ganges. Este rio bastante revoltado corria no mundo dos deuses e os homens pediram que ele corresse também na terra, assim, para que o impacto da água não fosse tão violento, Shiva permitiu que o rio escorresse suavemente pelos seus cabelos (Carrière, 2002).

Numa das mãos, ele tem o damaru, o pequeno tambor do tempo, que marca o ritmo da criação; na outra mão há a “chama que queima o véu do tempo e abre nossas mentes para a eternidade” (Campbell & Moyers, 1995, p.236). A palma da terceira mão representa um mudra<sup>5</sup> de proteção e bênçãos e a quarta representa a tromba de um elefante, que destrói os obstáculos.

Tem cobras enroladas no corpo, que simbolizam seu triunfo sobre a morte e a sua imortalidade. Apesar dos movimentos serem dinâmicos, Shiva Nataraja permanece em atitude meditativa, como um iogue, sem se envolver com a dança do universo pois sabe que ela não é permanente. “Ele é o iogue arquetípico, que extingue a ilusão da vida; mas é também o criador da vida, seu gerador e iluminador” (Campbell & Moyers, 1995, p.236).

Pisa com seu pé direito sobre as costas do horrível anão Mulayaka, que representa as paixões humanas e a ignorância que nos impede de perceber nosso verdadeiro eu (Carrière, 2002).

Na figura a seguir, Shiva Nataraja flutua sobre os Himalaias, para onde se retira de tempos em tempos passando anos em profunda meditação no Monte Kailasa.

---

<sup>5</sup> Palavra em sânscrito que significa expressão: neste caso é o gesto simbólico representado pelas mãos.

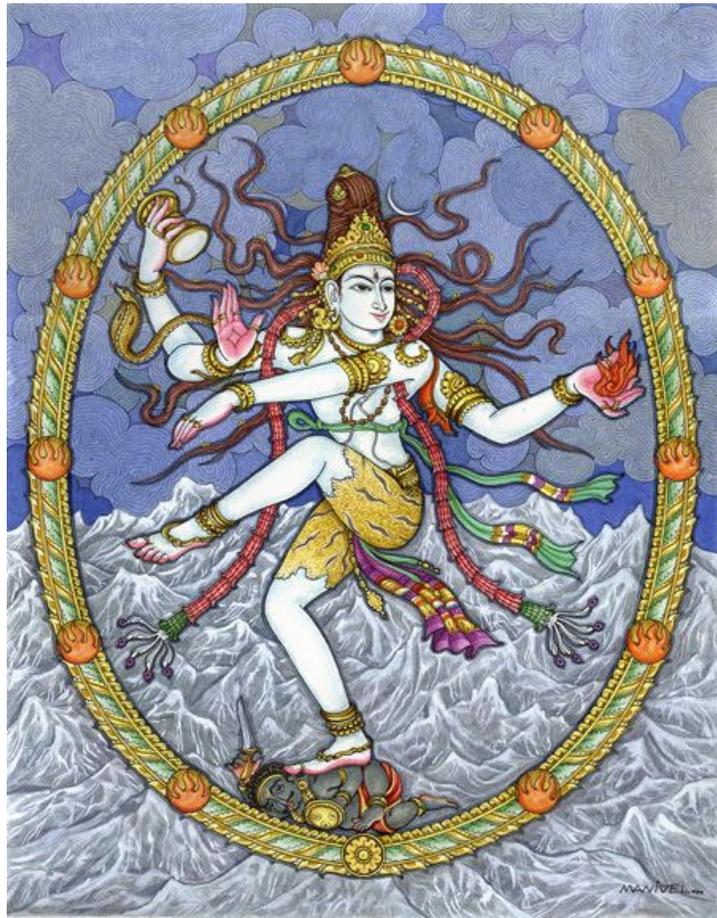


Fig. 8

Nataraja

## 4.5. Os sonhos e a morte

“Foi quando me vi sentada num lugar extremamente iluminado.  
Alcansei, ao alto de minha cabeça, um zíper e o abri até o púbis.  
Desvesti o meu corpo como se fosse um casaco: uma manga, a outra,  
levantei-me e comecei a andar.  
Eu era pura luz.  
Ainda olhei para trás e vi o meu corpo no chão,  
aberto, como um casaco esquecido.  
Continuei andando e um novo corpo começou a se formar  
a partir dos meus pés.  
Subiu pelas pernas e o vesti, novamente, como um casaco.  
Na cabeça, formou-se um capuz.  
Do púbis, subi o zíper até o alto da cabeça e continuei andando.”<sup>6</sup>

### 4.5.1. Sonhos – a base da psicoterapia analítica

Jung definiu o sonho como uma “auto-representação, em forma espontânea e simbólica, da situação atual do inconsciente” ([1934] 1986, p.201).

Silveira (2007) discorre sobre este conceito acrescentando que os sonhos exprimem, como um produto natural, o que há no inconsciente do sujeito naquele momento da vida, sem disfarces ou máscaras. Desta forma, o sonho é “uma parcela da atividade psíquica involuntária, que possui, precisamente, suficiente consciência para ser reproduzida em estado de vigília” (Jung, [1934] 1986, p.222). Por isto, o sonho é a expressão do inconsciente por meio de símbolos, já que há a participação do inconsciente e também do consciente. E esta é precisamente a razão pela qual o sonho geralmente é de difícil interpretação, parecendo, quase sempre, que algo ficou sem o devido entendimento.

A interpretação analítica observa o sonho de diversos ângulos. Jung ([1934] 1986) considera que os sonhos podem ter um nível objetivo, quando representa situações reais; e um nível subjetivo, quando as imagens oníricas representam fatores psíquicos do sonhador. Vale observar que a grande maioria das análises

---

<sup>6</sup> Sonho relatado por mulher de 40 anos.

será direcionada para o subjetivo, com a possibilidade de observar anima, animus e outros aspectos do sonhador.

Além disso, os sonhos são abordados tanto do ponto de vista de sua causalidade como do ponto de vista de sua finalidade, tal como qualquer situação psíquica analisada sob enfoque analítico. Para obter tal resposta é necessária uma profunda exploração dos conteúdos oníricos, amplificando-os, buscando conexões com a vida cotidiana do sujeito, até que se encontre o sentido do sonho, que será o resultado de uma de suas funções.

Há ainda os sonhos *pequenos*, que são significativos dos fragmentos da fantasia do dia a dia, derivando da esfera subjetiva e pessoal. Os *grandes* sonhos são aqueles que provêm da camada mais profunda do inconsciente, ocorrendo, na maioria das vezes, em fases cruciais da vida, incluindo aqui a iminência da morte.

Duas grandes funções direcionam o desenrolar dos sonhos. A principal delas é a *compensadora*, já que seu sentido é a resposta a uma posição consciente demasiado unilateral, exemplificando a psique como sistema auto-regulador. Vale lembrar que a consciência é uma limitada parte da psique e, por isso, unilateral. A maneira com que a psique equilibra e anula esta unilateralidade é por meio da compensação e o sonho ajuda a compreensão do que há “do outro lado”, no inconsciente.

Jung chega a comentar que todos os sonhos são, de certa maneira, compensadores e que o acompanhamento de tais sonhos mostrarão que “estas ações compensadoras aparentemente isoladas obedecem a uma espécie de plano predeterminado” ([1934] 1986, p. 229), sendo o plano traçado pelo processo de individuação. Assim, “não aparece mais como uma sucessão fortuita de acontecimentos desconexos e isolados” ([1934] 1986, p.230).

A outra grande função dos sonhos é a *prospectiva* que, no entanto, não tem o sentido de profecia infalível. “O que acontece é que longos processos subterrâneos precedem sempre a eclosão das grandes crises” (Silveira, 2007, p.95). É como se o inconsciente, percebendo algo que o consciente não teria condições de percebê-lo, sente-se na obrigação de avisá-lo de tal acontecimento. “É uma antecipação, sugerida no inconsciente, de futuras atividades conscientes, uma espécie de exercício preparatório ou esboço preliminar, um plano traçado antecipadamente” (Jung, [1934] 1986, p. 193).

Esta expressão é uma das formas que o homem tem de perceber possibilidades de mudança e de realização que o ego ainda não considera, bem como a proximidade da morte (Von Franz, 1980) e doenças somáticas e psíquicas (Silveira, 2007).

Jung ([1934] 1986) relata que acompanhou pacientes até muito próximo da morte e pôde observar o aparecimento dos mesmos símbolos que indicavam mudanças na vida, como viagens ou mudanças de casa. Ele notou que estes símbolos apareciam muito antes da morte real, mesmo antes de indícios fisiológicos, indicando que o inconsciente parece pretender deixar a consciência em conformidade com o processo de morrer.

Dentre os vários sonhos descritos por Jung no livro *Memórias, Sonhos e Reflexões* (2006), um deles apresenta caráter prospectivo: na véspera da morte de sua mãe, ele sonha que está numa floresta sombria quando ouve um silvo estridente seguido pela visão de um lobo ameaçador. Este sonho foi tanto aterrorizador quanto transtornador, pois Jung entendeu que era Wotan, o Caçador Selvagem lhe avisando que reuniria alguém mais a seus antepassados – sua mãe. Na manhã seguinte, recebe a notícia da morte da mãe.

Muitos, além de Jung, já sonharam algo similar. Há alguns anos, na época em que um dos irmãos de minha mãe procurava por meio de exames clínicos a razão de mal-estares e dores que vinha sentindo, minha mãe sonhou com sua cama feita, o quarto impecável como se ninguém o usasse e um par de sapatos ao lado da cama. Quando me relatou este sonho, minha mãe chegou a comentar que “somente os sapatos estavam lá”. Este tio foi diagnosticado com leucemia aguda e morreu em poucos meses.

Estes sonhos, como tantos outros, exemplificam o fato de que, mesmo que a consciência ignore a proximidade e o sentido da morte, a psique como um todo não a ignora. É como a natureza nos prepara para a morte (Von Franz, 1984). “Quem prestar atenção aos sonhos ficará preparado para a morte muito antes de morrer” (Jaffé, 1980, p.13).

No entanto, está muitas vezes presente o ciclo do recomeço: “há sonhos que indicam simbolicamente o fim da vida corporal e a continuação explícita da vida psíquica após a morte. O inconsciente obviamente ‘acredita’ nessa possibilidade” (Von Franz, 1984, p.11). Isto porque, assim como a idéia de Deus é arquetípica,

sendo comum a muitas culturas diferentes, também é a idéia de renascimento, recomeço, continuidade.

Lembro-me, quando eu tinha sete anos de idade, o primeiro dos meus tios morreu – minha mãe teve oito irmãos. Desde então, esporadicamente sonho que me encontro com ele, ambos com muita saudade. Nesta seqüência de sonhos, três outros tios que morreram em anos seguintes juntaram-se ao primeiro nos meus sonhos, um a um, alguns meses depois de cada morte.

E ainda, uma paciente<sup>7</sup> com câncer no colo do útero, após ter recebido a notícia de metástase, relatou o seguinte sonho: ela estava deitada num carrinho de rolimã com mais duas pessoas desconhecidas deitadas de cada lado, um homem e uma mulher. Este carrinho corria, descendo e subindo ruas e estradas até chegar em uma espécie de festa, num lugar diferente dos que ela conhecia, onde pessoas desconhecidas conversavam tranqüilamente. Após algum tempo ali, o carrinho começou a se movimentar novamente e os três passageiros voltaram para o ponto de onde haviam saído. A paciente conta que se sentiu sem controle, que por mais que tenha pensado em pilotar o carrinho, era impossível e que isso poderia ser correlacionado com a vida dela neste momento: estava sem controle. A paciente faleceu aproximadamente seis meses após ter relatado este sonho. Nele, há a simbolização tanto de sua ida à morte, amparada pelas suas porções masculina e feminina, quanto do ambiente acolhedor e alegre que a esperava.

Tal qual a pessoa que se encontra na metade da vida e se depara com a possibilidade da morte, aquele que se depara com a iminência da morte também tem a oportunidade de caminhar o possível no processo de individuação: “quase todos os símbolos que aparecem em sonhos de morte são imagens que também se manifestam no processo de individuação – especialmente na segunda metade da vida” (Von Franz, 1984, p.15).

Jaffé alerta que sonhos nos quais o próprio sonhador morre acontecem em momentos difíceis, de transição dolorosa na vida real: “também podem ser interpretados como uma preparação para a morte; no sentido de uma necessidade de sacrificar o livre-arbítrio não é raro que também signifiquem uma morte em vida” (1980, p.13). Trago aqui o exemplo de outro paciente<sup>8</sup>, atendido por mim, que esteve

---

<sup>7</sup> Mulher de 55 anos, paciente atendida em estágio no Projeto Ciranda Viva, que oferece apoio psicológico a pacientes com câncer.

<sup>8</sup> Homem de 51 anos, paciente atendido em estágio no Hospital da Aeronáutica de São Paulo.

bem próximo da morte depois de um acidente de carro. Pouco depois de sair da UTI, ele me relatou um sonho no qual afirmava ter ido à “caverna onde Jesus foi sepultado”. O sentimento envolvido neste sonho era “da mais pura realidade” e a razão pela qual o paciente imaginava ter tido este sonho era porque havia de fato morrido e, tal como Jesus, renascido para a vida. Esta idéia, para ele, possuía dois sentidos: o fato real de ter estado à beira da morte e também o fato de estar em transição consciente entre dois momentos de sua vida.

A idéia tão comum de reencontro com pessoas queridas depois da morte, freqüentemente representada em sonhos, também está ligada à idéia de combinação de partes que se transformam em unidade: “indica a recomposição das unidades da alma que até então haviam sido projetadas nas pessoas amadas; e essa composição aproxima o homem da meta da individuação, da totalidade” (Jaffé, 1980, p.18).

Esta união aparece para o indivíduo em sonhos também por meio da anima/us. “De início, a anima procura envolver o homem com as tarefas da vida, mas ao aproximar-se o fim desta, estando já integrada, ela se torna uma mediatriz do Além, dos conteúdos do inconsciente” (Von Franz, 1984, p.67). A manifestação desta mediação em sonhos ou visões está relacionada com um demônio que arranca a vida ou uma amante sensual que leva o sonhador para um mundo melhor (idem, p.70).

Assim, tal como todos os sonhos que, se analisados ao longo da vida do sonhador, mostram seu desenvolvimento e seu caminhar no processo de individuação, os sonhos relacionados com a morte também mostram o desenrolar final deste processo, o momento culminante no qual se está o mais próximo possível da essência do si mesmo.

#### **4.5.2. Jung e seus sonhos**

Em seu livro autobiográfico *Memórias, Sonhos e Reflexões* (1961), Jung descreve experiências pessoais sobre o que seria seu contato com a morte.

No início de 1944, Jung sofre um enfarte cardíaco e, à beira da morte, tem delírios e visões durante a noite, ao mesmo tempo em que diz não suportar a realidade durante o dia.

Sua primeira sensação de morte foi uma visão da Terra como se estivesse no espaço, a milhares de quilômetros de distância, podendo distinguir geograficamente o oriente e alguns de seus pontos específicos, como o Mar Vermelho e o Himalaia. A pouca distância, percebe um rochedo com uma entrada, dentro da qual estava um hindu vestido de branco, sentado em posição de lótus. Conforme se aproximava, sentia que tudo que havia sido até então não era mais. O sentimento de aniquilamento inicial deu lugar a uma extrema satisfação, quando ele entende que simplesmente é, passado, presente e futuro de maneira simultânea: “eu sou o feixe daquilo que se cumpriu e daquilo que foi (...) tinha o sentimento de ser uma *perícope* histórica, num fragmento ao qual faltasse o que o precede e o que se segue.” ([1961] 2006, p.339). Sua sensação era de que em breve entraria em contato com os seres humanos aos quais verdadeiramente pertenceria, em sua forma original, sua forma primeira, seu self, sua essência agora convertida em Carl Gustav Jung.

Em outra das visões deste período, via-se no *Pardes Rimmonim*, o jardim das romãs descrito na Cabala, no qual se celebra o casamento de Tipheret e Malkouth, duas das manifestações divinas, que representam os princípios masculino e feminino. A esta visão, seguiram-se mais outras duas, com o mesmo tema do casamento, da união sagrada e com o sagrado, o que fez com que Jung entendesse que este era o estado de “um todo indescritível no qual estamos mergulhados e que, no entanto, podemos conceber com plena objetividade.” ([1961] 2006, p.344).

Se estes aprendizados forem transportados para o processo de individuação, pode-se dizer que seu desfecho está relacionado ao afloramento do próprio self, que é e está mergulhado na totalidade do que somos e do que é verdadeiramente.

A partir da recuperação do enfarte sofrido e destas conclusões pessoais, Jung inicia um período de intensa produção teórica.

O capítulo *Sobre a Vida Depois da Morte* (contido em seu livro autobiográfico *Memórias, Sonhos e Reflexões*) é introduzido pela informação de que ali estão contidas imagens e pensamentos vividos que preocuparam e fizeram com que o autor refletisse sobre o assunto.

Um importante pensamento deste capítulo é o quanto os homens se identificam com o que é consciente e imaginam que apenas o que conhecem de si mesmos é o que compõe seu ser. Para que a compreensão de si seja completa, a aceitação daqueles pensamentos que fluem sem que saibamos de onde vêm e o

que significam precisam ser incorporados sem julgamentos – somos consciência e inconsciência.

Desta forma, abre-se para a possibilidade de uma realidade mais ampla, com outras referências, na qual tempo, espaço e causalidade podem não ser essenciais e assim, a imagem racionalista e unilateral do universo perde seu valor.

Depois de sonhar com Wotan lhe anunciando a morte da mãe, Jung voltava para casa de trem – estivera viajando – e escuta o tempo todo sons de uma festa: música e dança, como se estivessem celebrando um casamento. Ao mesmo tempo, a tristeza que tentava dominá-lo não conseguia espaço suficiente. Assim, a idéia da morte como um casamento sagrado se reafirma:

“De um lado um sentimento de calor e alegria, de outro, terror e luto, numa alternância contínua de contrastes afetivos. O contraste pode explicar-se: a morte era sentida, ora do ponto de vista do eu, ora do ponto de vista da alma.” (2006, p.363).

Outro sonho remete a idéia de que a vida psíquica pode continuar após a morte física, já que o consciente voltaria para sua origem, o inconsciente.

Um deles se passa na ocasião da morte de um amigo. Jung sonha que este amigo o conduz para fora do quarto, fora da casa e entra com Jung em sua própria casa, que era próxima. Lá, entram no escritório e, subindo em um tamborete, o amigo lhe indica um livro específico, de capa vermelha. No dia seguinte, Jung pede permissão à viúva para observar a biblioteca. Encontra o tamborete, sobe e exatamente na posição indicada pelo sonho está o livro *O Legado de uma Morta*, de Zola.

A idéia de continuação da vida psíquica é, portanto, coerente teoricamente, porém, faz-se necessário reafirmar que não há comprovações sobre a vida psíquica após a morte. O que acaba de ser descrito são os sonhos e sentimentos do teórico escolhido para ser estudado neste capítulo.

Jaffé (1980) comenta que Jung continuou trabalhando criativamente até poucas semanas antes de morrer e mostra o quão longe o mestre chegou em seu processo de individuação.

Ela conta que, aos 71 anos, Jung dá sinais de que sua individuação até aquele momento ainda não havia sido realizada: numa carta endereçada a ela, o

mestre diz ter medo de contrair alguma doença de longa duração, bem como evidencia sua depressão diante do envelhecimento.

Em seus últimos anos, Jung viveu recluso em sua casa e cada vez mais distante do mundo externo. Em carta, diz à aluna que percebe a sensação do presente transcendendo o dia e olhando tanto para o passado como para o futuro, tudo isso em meio a uma sensação de alegria. São os sinais de aproximação do self.

Ao final, Jaffé conta um sonho significativo de Jung que aconteceu em seus últimos dias de vida: “nele Jung via uma grande pedra redonda colocada sobre um pedestal elevado, com a seguinte inscrição: ‘Como sinal da tua Totalidade e da tua Unidade’” (1980, p.24).

#### **4.6. Os símbolos e a morte**

A morte incita um tipo de compreensão que é consciente, relacionada ao fim do corpo, e outro que é inconsciente, relacionada ao seu significado psíquico.

Desta forma, desde tempos imemoriais, o homem se apóia na função simbólica para decifrar e para buscar o sentido possível para a morte. Assim, diversos símbolos arquetípicos relacionados à morte são usados pelas mais variadas culturas ao longo dos tempos.

O analista junguiano Carlos Byington (2006) afirma que o homem primitivo lida com os símbolos da morte de forma ritualística, permitindo a integridade do self individual e cultural. Entretanto, ele também nota em seu consultório casos de má elaboração de símbolos da morte, que ficam cercados de defesas inconscientes, negando o sentimento de perda e conduzindo a um luto patológico que somente poderá ser trabalhado revivendo tais símbolos num ritual psicoterápico. “Os símbolos da morte trazem o tema da finitude x transformação e continuidade, que é crucial durante o desenvolvimento da personalidade” (p.244).

Entretanto, na nossa cultura, os símbolos da morte não têm sido reconhecidos como atuantes e significativos na transformação do ser pelas dicotomias existentes. Considerando as três dicotomias principais, vida-morte, mente-corpo, bem-mal, nossa cultura atual une morte, corpo e mal, impedindo a

elaboração da morte, da doença e da sombra (Byington, 2006). Este impedimento direciona o homem para a ilusão da vida eterna, juventude eterna e perfeição inumana.

As religiões, que historicamente contribuem para a manutenção dos símbolos na vida do homem, também podem conduzi-lo ao oposto:

“A redução do símbolo da vida além da morte a um lugar concreto, o “reino dos céus”, e temporalmente situado no encontro com Cristo somente no Juízo Final, contribuiu enormemente para esvaziar os símbolos do mito da sua pujança extraordinária de transformação individual e social presentes no tema mitológico da morte e da ressurreição” (Byington, 2006, p.275).

Assim, é importante perceber a simbologia relacionada com o tema da morte e, sem pretender encerrá-la, vale observar mais atentamente algumas de suas expressões arquetípicas.

Um dos arquétipos já citados anteriormente refere-se à morte como um ciclo de início-fim-início, que pode ser traduzido em diversos símbolos. Um deles é justamente Osíris, de cujo corpo brota o trigo e é símbolo do renascimento para os egípcios. Este mito origina-se da observação da natureza, na qual a vegetação aparentemente morta reinicia seu ciclo heroicamente, fazendo reflorescer a vida. Paralelamente ao grão e à vegetação em geral, a árvore também aparece como símbolo da relação entre vida e morte: “a árvore é a vida inconsciente que se renova e continua a existir eternamente, depois que a consciência humana se extinguiu” (Von Franz, 1984, p.44).

A idéia de um mundo sombrio, frio e assustador também é relacionada com o mundo da morte. Esta visão é representada pelo mito de Hades, senhor implacável da morte. Filho de Cronos e Reia e irmão de Zeus (deus dos céus) e Poseidon (deus dos mares), Hades é o deus dos mortos e seu mundo é representado por uma ambientação que muito lembra o que acontece ao corpo físico após a morte. Este mundo é localizado no subterrâneo, cujo meio de acesso são as cavernas, as passagens estreitas (Von Franz, 1984).

Em muitas culturas, o morto precisa atravessar uma passagem escura, que pode ser um túnel ou uma ponte para que chegue à sua nova morada. É como uma ligação com a passagem escura do nascimento. Em essência, “indica uma experiência puramente psíquica de confinamento temporário, de medo, de

escurecimento, mistura-se assim, de modo arcaico, com a idéia de túmulo ou caixão no plano concreto” (Von Franz, 1984, p.82).

A morte está também relacionada com a direção oeste, o lugar do sol poente. Segundo o Xamanismo Matricial<sup>9</sup>, as quatro dimensões sagradas são representadas pelos quatro portais, das quatro direções, que possuem sabedoria e energia próprias. O leste seria o nascimento, a vida, a fertilidade, a energia, representados pelo elemento fogo. O sul é relacionado com as emoções, com a água. O oeste é a morte, a transformação, a germinação que é representada pela terra. Finalmente, o norte é o recolhimento, a espera pelo prometido, representado pelo ar (Levy, 2002).

Mantendo o olhar sob este ângulo, o leste e o sol estão relacionados com a ressurreição. Representando a fonte da consciência, a luz, a ressurreição é o novo nascer do sol, é a nova vida após a morte. É este o significado de tantas culturas difundirem o costume de se acender velas aos mortos. “É um tipo de magia analógica, por meio da qual os mortos terão vida e poderão despertar para uma nova consciência” (Von Franz, 1984, p.88).

Uma das mais populares imagens da morte no ocidente é a da figura sombria, vestida com um manto, coberta por um capuz e armada de uma foice. Chevalier (2009) explica que a morte, tal qual a foice, iguala todas as coisas vivas, ceifando-as. O autor ainda acrescenta que, na leitura das lâminas do tarô, a foice da morte ceifa não a vida, mas as ilusões deste mundo, em concordância com o número de seu arcano, o XIII, que representa o final de um ciclo.

O treze é número considerado de mau agouro desde a antiguidade. Chevalier (2009) exemplifica: Filipe da Macedônia morre logo após ter acrescentado sua estátua junto aos dos doze deuses superiores; a última refeição de Cristo acontece com treze participantes; a Cabala enumera treze espíritos do mal; o décimo terceiro capítulo do Apocalipse é o da Besta e do Anticristo.

Os ritos iniciáticos sempre representam, de alguma forma, a morte do neófito: é a morte do profano para que a vida superior seja instalada. Eliade conta sobre o futuro xamã iacuto, que “morre e jaz durante três dias na iurta sem comer nem beber” (1998, p.52); o futuro xamã tungue “deve ficar doente, ter o corpo cortado em pedaços e seu sangue deve ser bebido pelos maus espíritos” (1998, p.59).

---

<sup>9</sup> Vertente do xamanismo tradicional, baseado na união do feminino e do masculino.

Os símbolos da morte se estendem infinitamente se considerarmos todas as culturas e todas as possibilidades. O interessante é que parece que na maioria das vezes algo espera pelo sujeito depois, seja uma nova vida, seja uma nova situação, afinal, a morte faz parte do ciclo arquetípico do renascimento.

#### **4.7. Omolu e Iansã<sup>10</sup>**

Contam, na Umbanda, que Omolu era um menino desobediente. Depois de estragar as flores de sua mãe, Nanã Burucu, Omolu percebeu que seu corpo cobria-se de pequenas flores brancas, que se transformaram em uma peste, a varíola. Para livrá-lo do castigo, Nanã jogou um punhado de pipocas no corpo dele e o curou.

Em outra ocasião, Omolu adoeceu e cobriu-se de chagas, sendo abandonado por sua família. Foi salvo por Iemanjá, que o acolheu e o lavou com água do mar, secando-lhe as feridas. Omolu, agora forte e vigoroso, ganha de Iemanjá uma roupa toda de ráfia, para que pudesse esconder as feridas e as cicatrizes.

Conhecedor das pestes, todos o temem, pois pode lançá-las ou curá-las. Mas também se relaciona com a morte, já que é um orixá da terra, o que lhe proporciona mecanismos para a manutenção da vida. Omolu pode devorar os homens a qualquer momento e consumir seu corpo.

Certa vez, chegando de viagem à sua terra natal, vê que estava acontecendo uma festa com a presença de todos os orixás, porém, não quis entrar devido à sua aparência. Ogum então o cobre com palha, desde a cabeça, e assim Omolu entra na festa.

Entretanto, ninguém se aproximava dele. Iansã, que olhava tudo de longe, foi se aproximando e começou a dançar em volta dele, tão rápido e com tanto vigor que o vento produzido por ela levanta a palha e revela um belo homem. As feridas, em contato com o vento de Iansã, transformam-se em pipoca e caem como chuva sobre os presentes.

---

<sup>10</sup> Texto baseado nos livros *Mitologia dos Orixás*, de Reginaldo Prandi e *Candomblé – a panela do segredo*, de Alcides Manoel dos Reis.

Omolu, agradecido, divide então com Iansã, seu grande amor, o poder sobre os mortos. Iansã, que sempre reivindica presentes de todos os seus amantes, aceita.

A partir de então, Omolu e Iansã tornam-se grandes amigos e partilham o poder sobre os mortos, reinando sobre o mundo dos espíritos.

Omolu, aquele que tem o poder sobre a peste e sobre a cura, vive nos cemitérios enquanto que Iansã, senhora dos ventos e dona dos espíritos, é quem leva o último suspiro dos moribundos e conduz os mortos ao seu mundo, sendo o único orixá que tem passe livre entre o mundo dos vivos e o dos mortos.

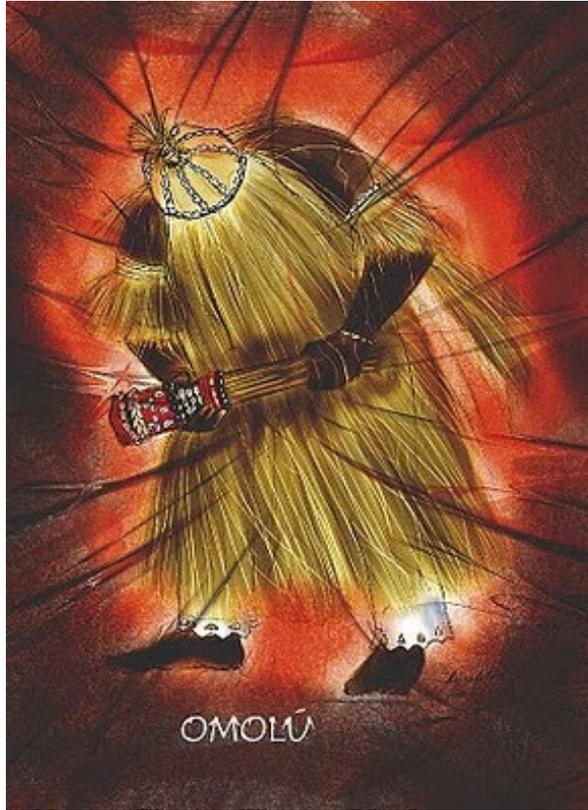


Fig. 9  
Omolu



Fig. 10  
Iansã

## 5. A TEORIA DA MORTE

“Só a alma que habitou o Hades consegue lançar luz sobre obscuridades que a luz da razão não ilumina.”

Roberto Gambini

### 5.1. Sete sermões aos mortos

O tema da morte é fundamental no entendimento da vida. Aniela Jaffé comenta o texto *Sete Sermões aos Mortos* dizendo que Jung se sentia atraído pelo raciocínio por paradoxos, típico do gnosticismo (2006, p. 455). O texto *Sete Sermões aos Mortos* foi escrito em 1916 neste ambiente, sob o pseudônimo de Basilides, gnóstico egípcio do século II, e discursa sobre a vida e a morte em Alexandria, cidade entre o Ocidente e o Oriente. Jung chegou a publicá-lo de forma restrita, distribuindo-o somente aos amigos, mas depois se arrependeu. Apenas ao final da vida, no livro autobiográfico *Memórias, Sonhos e Reflexões* (1961), permite nova publicação.

Neste ensaio, Jung monta as bases para ancorar muitos de seus conceitos teóricos, que serão utilizados na explanação da estrutura da psique, em um ambiente que permite o trânsito constante entre o consciente e o inconsciente.

No início do texto, há o aviso de que os mortos, não tendo encontrado o que procuravam em Jerusalém, voltam e pedem guarida. Desta forma, começa-se a ensinar aos mortos as coisas da vida.

No primeiro sermão, Jung explica a idéia de nada ou vazio primordial, o pleroma<sup>11</sup> que, paradoxalmente, contém também o tudo. As qualidades do pleroma são antônimas, como a plenitude e o vácuo, os vivos e os mortos, o bem e o mal, o efetivo e o inefetivo. Desta forma, o pleroma possui a individualidade e a não-individualidade. A individualidade corresponde à criatura, que está em si mesma e é única. Ao nos entregarmos à não-individualidade, deixamos de ser criaturas e entramos no nada. Pode-se correlacionar aqui o conceito de inconsciente coletivo, que contém todas as possibilidades da individualidade, que são as possibilidades

---

<sup>11</sup> O pleroma, a plenitude, significa na literatura gnóstica o universo espiritual como morada de Deus e o conjunto das forças divinas, emanações, tempos. Observação de Aniela Jaffé, sobre carta de Jung endereçada ao Dr. Kurt Plachte, escrita em 10.01.1929.

dos arquétipos, sendo a fonte e a origem da nossa consciência. A criatura, originada do pleroma, busca sua individuação a fim de se tornar única e representante de sua própria natureza; já a não-individuação seria a volta para o estado de indiferenciação.

No segundo sermão, os mortos perguntam sobre Deus, onde ele está e se morreu. A resposta é que Deus é distinto do pleroma, mas ao mesmo tempo, menos diferenciável que a criatura, sendo a primeira manifestação do nada e a potencialidade do bem e do mal. Assim, seu complemento, seu antônimo, é o Diabo. “Deus e o Diabo se distinguem pelas qualidades de plenitude e vácuo, criação e destruição. A efetividade é comum a ambos. A efetividade os une.” (Jung [1961] 2006, p. 461). Sendo o self o arquétipo do si-mesmo, a imago Dei, o aspecto Deus/Diabo segue esta idéia, sendo o reconhecimento de Deus dentro do si-mesmo.

O terceiro sermão fala sobre um Deus indefinível acima daqueles dois, Abraxas. Indefinível e imperceptível, Abraxas é vida e morte ao mesmo tempo, sem se fixar em nenhum dos opostos. Mãe do bem e do mal, a manifestação de um remete imediatamente ao outro. É a união dos opostos e sua tensão, mecanismo que pode ser análogo ao da energia psíquica, movendo o equilíbrio dinâmico da psique:

“(…) devo ressaltar que esta coisa ‘natural’ consiste em um conflito entre dois princípios, aos quais se pode dar este ou aquele nome, segundo o gosto de cada um, e que *esta contradição é expressão e possivelmente também a raiz daquela tensão que chamamos de energia psíquica.*” (Jung [1928] 2008, p.36)

As relações entre os dois princípios, Deus – bem supremo e Diabo – mal supremo, são exploradas no quarto sermão. Aqui está a base do princípio quaternário, também estudada por Jung na alquimia: “quatro é o número das medidas do mundo.” (Jung 2006, p. 464).

Jung explica que o um é o Deus-Sol, o começo; o segundo é o Eros que se expande em luz; o terceiro é a Árvore da Vida, preenchendo o espaço com a forma corpórea; e o quarto é o Diabo, que abre o que está fechado, dissolve e destrói tudo, retornando ao nada.

No quinto sermão, Jung fala sobre a oposição entre os deuses celestiais e os deuses terrestres. É a espiritualidade *versus* a sexualidade. Os deuses celestiais são da espiritualidade, têm princípio feminino, concebem e acalentam, são

relacionados à mãe celeste. Os deuses terrestres são da sexualidade, têm princípio masculino, geram e criam, são relacionados ao pai terrestre. São os mitos da Grande Mãe e do Phallos: o céu é associado com o vasto enquanto que a terra é associada com o ínfimo.

É a relação entre os sexos, o princípio do animus e da anima. É a relação e a organização destes princípios em nosso interior.

O sexto sermão continua versando sobre os opostos, ainda tendo como base o conflito entre a sexualidade e a espiritualidade. A serpente é a sexualidade, o pensamento-desejo, dialoga com o pai, mas tem natureza feminina. O pássaro é a espiritualidade, o desejo-pensamento, de alma celeste, dialoga com a mãe, mas tem natureza masculina. A serpente é a alma terrena que incita o demônio fálico, produzindo pensamentos ardilosos que se insinuam com desejo. O pássaro é a alma celeste, sobrevoando isoladamente a Terra, sendo o pensamento que se opõe ao desejo. O princípio da enantiodromia é aqui mencionado com a inversão das naturezas feminina (antes céu e agora terra) e masculina (antes terra e agora céu).

No último sermão, Jung fala do homem, como portal que liga o macrocosmo (o mundo exterior) ao microcosmo (o mundo interior). É o criador, o transformador e o destruidor de seu próprio mundo, sendo dele Abraxas. E assim sendo é sua estrela e seu guia, que se conduz no caminho da individuação.

## **5.2. Morte, o objetivo da vida**

Em seu artigo *A Alma e a Morte*, de 1934 (1986), Jung especifica ainda mais o que já havia revelado em 1930, quando falou sobre as etapas da vida. Mostra o quanto é fácil entender o significado da vida, especialmente quanto às conquistas planejadas na juventude e perseguidas ao longo da maturidade. Paralelamente, a morte parece um fim sem sentido.

Entretanto, explica que “a vida é um processo energético, como qualquer outro, mas em princípio, todo processo energético é irreversível e, por isto, é orientado univocamente para um objetivo. E este objetivo é o estado de repouso.” ([1936] 1984, p.358). Na visão da psicologia analítica, o estado de repouso é a

morte, uma vez que a vida é composta do equilíbrio dinâmico entre as polaridades que compõem o todo.

Assim, a partir da metanóia, a metade da vida, para continuar com a vitalidade dos anos vividos, deve-se estar disposto a morrer. Caso contrário, o medo da morte se apodera do indivíduo, e a fixação ao passado acrescida da recusa em seguir as leis da natureza resulta na impossibilidade da vida.

Von Franz (1984) explica que o medo da morte pode ser traduzido como o medo de tornar-se inconsciente e perder a identidade do ego.

Entretanto, aquele que, segundo Jung, deve estar disposto a morrer, é o sujeito que quer de fato a condição de indivíduo: alcançar a maior aproximação possível entre ego e self, trazendo para o ego a possibilidade de realização do self; e oferecendo ao indivíduo a possibilidade de realizar o que já é.

Desta forma, para Von Franz, “o medo da morte é o medo do self e do confronto íntimo e final com ele” (1984, p. 81).

A autora afirma que essa aproximação entre ego e self também pode ser vista como a união final dos opostos psíquicos, assim sendo, o indivíduo liberta-se do egocentrismo e ingressa no “estado de êxtase e de divina totalidade” (p.65), remetendo ao tema do *hierosgamos*, o casamento cósmico. Tanto no simbolismo egípcio como no alquímico, os opostos são ao final reconciliados e se combinam numa unidade. A morte pode, então, ser encarada como o momento no qual o bem e o mal colidem no indivíduo e transformam o egocentrismo em consciência do ego. “Todos os nossos impulsos sombrios levam a um egocentrismo do desejo, do afeto e da vontade (...) Se o ego for capaz de tomar consciência desses impulsos e subordiná-los ao self, sua ígnea energia se transforma na descoberta de sua identidade” (p.38).

Aniela Jaffé<sup>12</sup>, ao comentar o pensamento de Jung sobre a morte, afirma que “as declarações de Jung sobre a morte baseiam-se numa concepção de crença na vida, que ele nunca formulou de modo tão incisivo como nesse contexto” (1980, p.14).

A autora considera que o fato de Jung ter formulado sua teoria com foco no processo de individuação, que é um processo de conscientização, visa a segunda metade da vida, sendo por isso uma psicologia do envelhecimento. Isto posto, o

---

<sup>12</sup> “A visão de C.G. Jung sobre a morte”, conferência proferida em Berlim, na Internationalen Gemeinschaft “Arzt und Seelsorger”, em 1973.

processo de individuação seria uma preparação para a morte, não se tratando apenas um processo de conscientização e autoconhecimento. Assim, deve haver uma relativização do desejo do ego diante do desejo do self, autônomo, sendo por isso vivenciado como numinoso.

Assim, pelo menos dois riscos em potencial rondam o homem neste processo:

O primeiro, de não encarar a sombra como se deve. Barcellos (2006) mostra que na área onde estamos degradados, despedaçados, onde somos socialmente inaceitáveis é também onde está nossa “vida não vivida”, nossa potência. A sombra nos traz profundidade, dá-nos o contrapeso que não nos deixa voar na ingenuidade ou na inflação do ego. Para ele, o enfrentamento da sombra no momento da morte é significativo, já que o encontro com a morte é o encontro com a sombra. Por outro lado, o encontro com a sombra é sempre o encontro com a morte no sentido da mais profunda desconstrução.

O segundo risco é o de não integrar os pólos *puer* e *senex* ao longo da vida. Guandalini (2010) explica que o problema em si não está nem no *puer* e nem no *senex*, mas no distanciamento entre eles, já que assim cada pólo se torna exagerado, negativo e rígido. Seu alerta é de que nossa sociedade está “estancada na vivência do *Puer Aeternus*, se nega a olhar o lado do envelhecimento e da finitude da vida” (2010, p.29). Desta forma, não há nenhuma possibilidade para a morte, conseqüentemente, nem para a vida.

### **5.3. O arquétipo da vida e da morte**

Para Carlos Byington (2002), morte e vida articulam-se criativamente quando interagem complementar e adequadamente no processo de individuação. Isto porque tanto vida como morte podem ser desejáveis ou indesejáveis, positivas ou negativas, criativas ou defensivas, dependendo da elaboração simbólica.

As associações da morte com o ruim e o indesejável e da vida com o bom e o desejável são característicos da posição polarizada, entretanto,

“o Arquétipo da Vida e da Morte tem a função estruturante de selecionar aquilo que deve ser mantido e intensificado ou descartado

durante o processo. O que deve ser mantido pertence à Vida e sua elaboração precisa continuar. O que deve ser descartado pertence à Morte e não tem mais que ser elaborado, ao menos naquela etapa do processo” (p.51)

Tudo o que precisa continuar e é do pólo da vida é composto pelo interesse, fascínio, curiosidade, busca, conquista, ganho; tudo o que precisa morrer e é do pólo da morte é composto de indiferença, desânimo, depressão, luto e sacrifício. Este último, especificamente, está relacionado à perda do já vivido, implicando no ganho do que se viverá a seguir.

Para o autor, este arquétipo está presente na elaboração simbólica de todos os símbolos e funções estruturantes. Sobre símbolo e função estruturante, Byington explica que “ambos são coordenados pelos arquétipos para formar a identidade do Ego e do Outro na Consciência através do processo de elaboração simbólica” (2002, p.12).

Neste processo, o arquétipo da vida e da morte apresenta três formas distintas de expressão:

A primeira é a função estruturante dentro do cotidiano do processo de individuação: é o fascínio pelo novo e pelo desapego ao que já desapareceu e não serve mais. Quando este movimento não é corretamente desempenhado, irá somar algo na sombra. As conseqüências poderão ser tanto a distorção na expressão da vida (limitação da capacidade criativa e expressão inadequada) quanto a fixação no pólo da morte (expressão de aspectos destrutivos em relação ao eu ou ao outro).

A segunda forma de expressão é a elaboração do luto pelas perdas existenciais abruptas. É o arquétipo constelado de forma trágica e inesperada, alterando o amadurecimento gradual.

A terceira é o enfraquecimento até a desagregação do corpo físico. Aqui, a polaridade ego-outro vivencia a totalidade cósmica que, por sua vez, depende de quanta sabedoria foi desenvolvida nas elaborações das formas anteriores. “Quanto mais alto for o patamar de diferenciação psíquica alcançado pela Consciência, mais apta está a pessoa para se preparar para o *Coniunctio* Cósmico” (p.53).

O autor também descreve o funcionamento do arquétipo da vida e da morte nas diferentes etapas da vida, relacionado ao desenvolvimento da relação ego-outro.

Cada etapa da vida deve ser devidamente vivida e sacrificada sob pena de dificultar o desenvolvimento da personalidade e do caráter. A infância vive o apego,

mas quando não sacrificada não abraça a inovação; a adolescência inclui a elaboração da morte da infância e dos pais, mas abarca o envolvimento erótico e a agressividade contra valores tradicionais; a fase adulta acentua a atividade dos arquétipos matriarcal e patriarcal no que se refere à construção da própria família e da vida profissional; na crise da metanóia, ativa-se o arquétipo da alteridade e da posição dialética em atitude ativa; na velhice, somos cada vez mais cuidados e orientados pelos filhos e pelo Estado, o arquétipo da alteridade diminui sua atividade e cede lugar à posição contemplativa do arquétipo da totalidade.

Então, a preparação para a morte física “traz a exacerbação final do Arquétipo da Vida e da Morte para propiciar a passagem da dominância do *Coniunctio* Conjugal para o *Coniunctio* Cósmico” (p.58). É quando se renuncia a todas as pretensões sobre a vida e o ego e o outro tornam-se iguais na expressão do arquétipo central e da totalidade.

“É com esta nova Consciência de sua igualdade que o Ego e o Outro podem sacrificar o corpo físico no altar do *Coniunctio* Cósmico, onde o Outro é o Universo ou um Deus” (p.59).

### **5.5. Kuarup, a homenagem aos mortos<sup>13</sup>**

Kuarup significa madeira exposta ao sol: kuat (sol) e rup (madeira). É também o nome de um cerimonial realizado pelas etnias do Alto Xingu, que homenageia seus mortos ilustres.

A história começa com Maivotsinin, o que existiu desde sempre. Ele resolve criar outros seres e pede ajuda a Ianamá. Ambos decidem criar seis casais.

Maivotsinin busca no mato doze toras de madeira e as finca no centro da aldeia. Ali, pinta as toras e as adorna com desenhos, colares e penas. Sua esperança era que a força criadora transformasse as toras em seres humanos.

Fogueiras foram acesas, sapos cururus e cutias juntaram-se aos índios e cantaram para que os troncos virassem gente. O tempo passa, a madrugada avança e nada acontece. Mas, aos primeiros raios de sol, o calor do dia começa a dar vida

---

<sup>13</sup> Texto baseado nos livros *A Arte dos Pajés*, de Orlando Villas Bôas e *Kwarip – mito e ritual no Alto Xingu*, de Pedro Agostinho.

às toras pintadas. Quando o dia esquentou a transformação já era evidente: da metade para cima os troncos já tinham forma humana.

Em festa, os peixes saltaram dos rios para homenagear os recém-chegados; a onça aproveita e corre para a praia para lutar com os peixes. Maivotsinin, então, transforma todos os índios em “camára” (pessoas comuns), uma vez que as toras transformadas agora pertencem à linhagem do criador.

Hoje, somente os índios que pertencem a esta descendência podem ser homenageados com o Kuarup quando mortos pois somente eles podem voltar à vida depois de todos os ritos previstos nesta festa: cantos, danças, lutas e comidas especiais.

Há o momento certo de se esperar que a vida retorne às toras e há o momento certo de entender que as toras serão somente toras. É quando o choro de saudade para aquele antepassado passa a ser permitido por um curto espaço de tempo.

Depois, as toras que não foram presenteadas por Maivotsinin com uma nova vida perdem seus enfeites e são jogadas na parte mais funda do rio.



Fig. 11

Kuarup

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Deixa que os mortos enterrem seus mortos, quem estiver vivo, siga-me.”

(Mt 8,22)

A origem da psicologia profunda tem relação direta com a época na qual foi inicialmente desenvolvida, já que os acontecimentos daquele momento histórico e social influenciaram diretamente seu desenvolvimento.

O grande tabu da época, o sexo, foi ponto de partida para os estudos de Freud, já que o que ele via em suas pacientes, a maioria histéricas, eram reflexos de uma realidade centrada na repressão e no recalque. Entretanto, a partir destes mesmos estudos e de seu modo de entender o homem, Jung viu no relacionamento com este tabu apenas um complexo, dentre os muitos complexos possíveis para a alma humana.

Estas foram as duas bases para o desenvolvimento deste estudo: a idéia de que a psicologia não pode estar descolada do contexto social e histórico e a idéia de que as possibilidades para a alma humana são muitas, tantas quantos os arquétipos sugeridos por Jung.

Deste modo, o estudo do tabu da nossa época, a morte, faz-se necessário para o entendimento do homem contemporâneo, com seus medos, suas dúvidas, suas fugas, bem como do entendimento humano em si. Hoje, não se fala da morte, do morrer, sequer do adoecer ou do envelhecer, como se a juventude e a saúde eternas estivessem estabelecidas.

Entretanto, quando se parte da base do desenvolvimento humano considerado pela psicologia analítica, o processo de individuação, vê-se que toda a vida é na realidade um preparo para a morte. Certamente que tal preparo deve ser encarado plenamente como vida, com todos os seus prazeres e desprazeres, dentro de cada etapa prevista no desenvolvimento normal do ser humano. Porém, ao final, tudo o que foi vivido será recurso interno na proximidade da morte.

A construção destes recursos acontece desde que o homem nasce e precisa dar-se conta de que há muitas mortes a serem enfrentadas. Para isso, ele se utiliza dos mitos, que são as representações das possibilidades humanas vividas por heróis, deuses, seres que já enfrentaram tal situação e nos mostram o caminho.

O acesso aos mitos se dá de maneira simbólica, desde acontecimentos marcantes a sonhos que nos informam, alertam, mostram que o inconsciente está presente e atuante.

Assim, finalmente entendemos que somos seres indivisos, unos, consciente e inconsciente atuando de maneira harmoniosa para que possamos enfim estar mais perto do self, mais perto de nós mesmos, de nossa totalidade e de nossa unidade.

## 7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, P., *Kwarìp – mito e ritual no Alto Xingu*, São Paulo, EPU – Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

ALMEIDA, V.L.P., *Sombra e Alquimia*, Revista Hermes, São Paulo; (08), 2003.

ALVARENGA, M.Z. *Vida e Morte – Morte e Vida: Correlações Mítico-Simbólicas*, Revista Junguiana; São Paulo, (23) 94-106, 2005.

ARIÈS, P. *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*, Lisboa: Editora Teorema, 1989.

AZEVEDO, J. *Tudo o que Você Queria Saber Sobre a Umbanda*, São Paulo, Universo dos Livros e Editora Tríada, 2010.

BARCELLOS, G. Onde o Sol se Cala: morte e escuridão interior. In Monteiro, D.M.R (org.) *Espiritualidade e Finitude – aspectos psicológicos*, São Paulo, Editora Paulus, 2006.

BYINGTON, C.A.B. *Psicologia Simbólica Junguiana – a viagem de humanização do cosmos em busca da iluminação*, São Paulo: Editora Linear B, 2008.

\_\_\_\_\_ Símbolo, Ritual e Desenvolvimento da Personalidade – os símbolos da morte e sua elaboração no funeral dos bororo e na psicoterapia. In Byington, C.A.B (org.), *Moitará I – O Simbolismo nas Culturas Indígenas Brasileiras*, São Paulo, Editora Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_ *O Arquétipo da Vida e da Morte – um estudo da psicologia simbólica*, São Paulo, 2002.

CAMPBELL, J., MOYERS, B., *O Poder do Mito*, São Paulo, Editora Palas Athena, 1995.

CARRIÈRE, J.C., *Índia – um olhar amoroso*. Rio de Janeiro, Ediouro, 2002.

CHEVALIER, J. & GHEERBRANT, A., *Dicionário de Símbolos*, Rio de Janeiro, Editora José Olympio, 2009.

DALACQUA, C.F.G., *Processo Criativo e Alquimia*, Especialização em Psicologia Analítica do Centro de Ciências Biológicas e da Saúde da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2010.

EDINGER, E. *Psicologia e Alquimia*, Revista SBPA, São Paulo, (6) 5-29, 1988.

ELIADE, M., *O Sagrado e o Profano*, São Paulo, Editora Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_ *Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*, São Paulo, Editora Martins Fontes, 1998.

FERREIRA, A.A.L. O Múltiplo Surgimento da Psicologia, *Boletim do Centro de Documentação e Pesquisa Helena Antipoff*, Belo Horizonte, n.17, p.39-50, 2004.

FIGUEIREDO, L.C.M. *Psicologia – uma nova introdução*, São Paulo: EDUC, 1991.

FREITAS, L.V. O Ser Humano: Entre a Vida e a Morte – Visão da Psicologia Analítica. In Kovacs, M.J. (coord.) *Morte e Desenvolvimento Humano*, São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992.

FREY-ROHN, L. Experiências da Morte à Luz da Psicologia. In JAFFÉ, VON FRANZ, M.L., FREY-ROHN, L., *A Morte à Luz da Psicologia*, São Paulo: Cultrix, 1980.

GUANDALINI, F.C. *As Transformações da Relação do Homem com a Morte*, Especialização em Psicologia Analítica da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2010.

JAFFÉ, A., A Visão de C.G. Jung Sobre a Morte. In JAFFÉ, VON FRANZ, M.L., FREY-ROHN, L., *A Morte à Luz da Psicologia*, São Paulo: Cultrix, 1980.

JUNG, C.G. *A Energia Psíquica*, Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_ *Os Arquétipos e Inconsciente Coletivo*, Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_ (org) *O Homem e Seus Símbolos*, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2008.

\_\_\_\_\_ *Fundamentos de Psicologia Analítica*, Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

- \_\_\_\_\_ *O Eu e o Inconsciente*, Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- \_\_\_\_\_ *Psicologia do Inconsciente*, Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- \_\_\_\_\_ *Memórias, Sonhos, Reflexões*, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2006.
- \_\_\_\_\_ *Civilização em Transição*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_ *Psicologia e Alquimia*, Petrópolis: Editora Vozes, 1991.
- \_\_\_\_\_ *A Natureza da Psique*, Petrópolis: Editora Vozes, 1986.
- \_\_\_\_\_ *A Prática da Psicoterapia*, Petrópolis: Editora Vozes, 1981.
- \_\_\_\_\_ *Psicologia e Religião Oriental*, Petrópolis: Editora Vozes, 1980.
- LEVY, C. *Xamanismo Matricial – as cartas sagradas da Madona Negra & Divino Espírito Santo*, São Paulo, Editora Outras Palavras, 2002.
- MONTEIRO, D.M.R. Encontrando Deus: viver *in transitus*. In Monteiro, D.M.R (org.) *Espiritualidade e Finitude – aspectos psicológicos*, São Paulo, Editora Paulus, 2006.
- MORIN, E. *O Homem e a Morte*, Rio de Janeiro: Imago Editora, 1997.
- MUELLER, F.L. *História da Psicologia*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.
- PENNA, E.M.D. A imagem arquetípica do curador ferido no encontro analítico. In: Joyce Werres. (Org.). *Ensaio sobre a clínica junguiana*. 1 ed. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2005, v. , p. 145-172.
- \_\_\_\_\_ *O paradigma junguiano no contexto da metodologia qualitativa de pesquisa*. *Psicol. USP* v.16 n.3 São Paulo set. 2005. Disponível em <<http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/psicousp/v16n3/v16n3a05.pdf>> Acesso em 10 de fevereiro de 2011.

\_\_\_\_\_ *As Origens da Psicoterapia*, 2004. Texto utilizado na disciplina Teorias e Técnicas Psicoterápicas – Psicologia Analítica, obrigatória no curso de graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*, São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RAMOS, D.G. *A Psique do Corpo – a dimensão simbólica da doença*, São Paulo: Summus Editorial, 2006.

REIS, A.M., *Candomblé – a panela do segredo*, São Paulo, Editora Arx, 2000.

SALVADOR, A., *Alquimia – história e relações, breve histórico*, In: Curso de Psicologia Junguiana, 2004. Disponível em <<http://psiquejung.blogspot.com/2004/05/nascimento-dos-deuses.html>> Acesso em 04 de março de 2011.

SILVEIRA, N. *Jung, Vida e Obra*, São Paulo: Editora Paz e Terra, 2007.

SOGYAL RINPOCHE, *O Livro Tibetano do Viver e do Morrer*, São Paulo, Editora Talento / Palas Athena, 2008.

STEIN, M., *Jung, O Mapa da Alma – uma introdução*, São Paulo, Editora Cultrix, 2006.

VILLAS BÔAS, O., *A Arte dos Pajés*, São Paulo, Editora Globo, 2000.

VON FRANZ, M.L., *Os Sonhos e a Morte – uma interpretação junguiana*, São Paulo, Editora Cultrix, 1984

\_\_\_\_\_ *Experiências Arquetípicas nas Proximidades da Morte*. In JAFFÉ, VON FRANZ, M.L., FREY-ROHN, L., *A Morte à Luz da Psicologia*, São Paulo: Cultrix, 1980.

WHITMONT, E.C., *A Busca do Símbolo – conceitos básicos de psicologia analítica*. São Paulo, Editora Cultrix, 2008.

[www.yogalotus.com.br](http://www.yogalotus.com.br), acesso em 05 de abril de 2011.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

JUNG, C.G. *Cartas de C. G. Jung*, eds. Aniela Jaffé e Gerhard Adler, Petrópolis, Editora Vozes, 2002-03, v.1, v.2, v.3.

## FIGURAS

Fig. 1 – Mandala Ratnasambhava

Disponível em <http://lacomunidad.elpais.com/kefer3/2008/7/20/el-arte-los-mandalas-tibetanos>

Acesso em 10 de fevereiro de 2011

Fig. 2 – Mandala Kalachakra

Disponível em <http://www.nyingma.com.br/area.asp?id=2>

Acesso em 10 de fevereiro de 2011

Fig. 3 – O Buda

Disponível em <http://blog.opovo.com.br/astroseletras/buda-os-ensinamentos-taurinos/>

Acesso em 12 de fevereiro de 2011

Fig. 4 – Foto de Pierre Verger, da série “Iniciação”

Disponível em <http://felicidadenosorixas.blogspot.com/2010/08/toda-preparacao-das-festas.html>

Acesso em 12 de fevereiro de 2011

Fig. 5 – Alquimia dos elementos

Disponível em <http://www.mortesubita.org/alta-magia/alquimia/alquimia-dos-elementos>

Acesso em 04 de março de 2011

Fig. 6 – Osíris

Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Os%C3%ADris>

Acesso em 05 de março de 2011

Fig. 7 – The Bardo Thodol

Disponível em <http://osolinterno.blogspot.com/2010/11/primeiro-bardo-oh-amigo-o-tempo-caminha.html>

Acesso em 05 de março de 2011

Fig. 8 - Nataraja, Lord [Shiva](#) as the Cosmic Dancer, representing the rhythmic movement of the entire cosmos

Disponível em [http://www.thefullwiki.org/Ananda Tandava](http://www.thefullwiki.org/Ananda_Tandava)

Acesso em 04 de março de 2011

Fig. 9 – Omolu

Disponível em <http://cantinhodosdeuses.blogspot.com/2011/03/orixa-omolu.html>

Acesso em 21 de abril de 2011

Fig. 10 – Iansã

Disponível em <http://mirhyam.multiply.com/journal/item/1474>

Acesso em 21 de abril de 2011

Fig. 11 – Kuarup

Disponível em <http://www.amazonz.info/xingu/06-kuarup-log.html>

Acesso em 22 de abril de 2011

## **8. ANEXO – TRECHOS DE CARTAS ESCRITAS POR CARL GUSTAV JUNG**

### **Ao Dr. Med. Alphonse Maeder – 26/02/1918**

“A morte é uma fiel companheira da vida e segue-a como sua sombra. Temos de aprender ainda que vontade de viver é igual à vontade de morrer.”

### **Ao Pastor Fritz Pfäfflin – 10/01/1939**

“Na minha opinião, só existe uma explicação para isso, isto é, que a distância espacial é relativa no sentido psíquico. Em outras palavras, que o espaço físico não é um dado definitivo em todos os aspectos, mas que, sob certas condições, ele é também uma função psíquica. Poderíamos chamá-lo psiquicamente de contráctil. Deve-se admitir que a distância entre a vivência de seu irmão e a sua própria foi reduzida praticamente ao mínimo. De semelhantes experiências é preciso concluir também que esta anulação do espaço ocorre com muita velocidade, de modo que tais percepções acontecem por assim dizer ao mesmo tempo que o acidente. Pode-se, por isso, falar também de uma anulação do tempo. Poder-se-ia supor também que o acidentado emitisse uma espécie de radiomensagem. Mas a isto se contrapõe o fato de que às vezes são transmitidos detalhes que só surgiram após a morte. Assim, por exemplo, a decapitação do defunto que antes fora morto a facadas. Neste caso não pode tratar-se de forma nenhuma de uma comunicação por parte do moribundo. (...). De alguma forma, nossa psique deve ter a capacidade de anular o espaço e o tempo, ou, em outras palavras, a psique não está completamente dentro do espaço e do tempo. É bem provável que só esteja encerrado no tempo e no espaço o que chamamos de consciência, e que a outra parte da psique, isto é, o inconsciente, esteja num estado de relativa eternidade e uma relativa inseparabilidade em relação às outras psiques, ou seja, uma comunhão com elas.”

### **A uma destinatária não identificada da Suíça – 11/07/1944**

“O que acontece após a morte é tão indizivelmente grandioso que nossa imaginação e sentimento não bastam para fazer uma idéia ainda que aproximada. Alguns dias

antes de minha irmã morrer, a face dela tinha uma expressão de tal sublimidade inumana que fiquei deveras assustado.

Também uma criança entrou nessa sublimidade e ali libertou-se mais depressa desse mundo e da multiplicidade das individuações do que um adulto. Tão facilmente ela se transformou naquilo que a senhora é, que aparentemente desaparece. Mais cedo ou mais tarde todos os mortos se transformam naquilo que nós também somos. Mas quanto a este modo de ser, sabemos pouco ou nada desta nossa realidade, e o que sabemos ainda da terra depois da morte? A dissolução de nossa forma temporal na eternidade nada perde em sentido. Ao contrário, o pequeno dedo reconhecerá que pertence à mão.”

#### **A Dra. Kristine Mann – 01/02/1945**

“Como a senhora sabe, o anjo da morte derrubou-me também e quase conseguiu riscar o meu nome da sua lista de vivos. Desde então fiquei quase inválido e venho recuperando-me devagar, muito devagar, de todas as setas que me furam de todos os lados. Felizmente minha cabeça não foi atingida e pude esquecer de mim mesmo em meu trabalho científico. Considerando-se em geral, minha doença foi uma experiência muito válida; ela me deu a oportunidade inestimável de olhar por trás do véu. A única dificuldade é livrar-se do corpo, ficar nu e vazio do mundo e da vontade do eu. Quando se pode desistir da louca vontade de viver e quando se cai aparentemente num nevoeiro sem fundo, então começa a vida verdadeiramente *real* com tudo o que foi intencionado e nunca alcançado. É algo inefavelmente grandioso. Eu estava livre, completamente livre e inteiro, como nunca me havia sentido antes. Eu me sentia a 15.000 quilômetros da terra e a via como um imenso globo brilhando numa luz azul, indizivelmente bela. Eu estava exatamente num ponto sobre o extremo sul da Índia que brilhava numa luz azulada e prateada, estando o Ceilão, qual opala reluzente, no profundo azul. Eu estava no universo, onde havia uma grande rocha solitária na qual havia um templo. Vi a entrada do templo iluminada por milhares de pequenas chamas de óleo de coco. Eu sabia que devia entrar no templo para então chegar a um conhecimento pleno. Mas nesse instante apareceu um mensageiro do mundo (que era até então um canto insignificante do universo) e disse que eu não estava autorizado a partir. E nesse momento toda a visão desapareceu. Mas a partir daí dormi três semanas (de dia) e acordava cada noite no

universo e experimentava a visão completa. Não era eu que estava unido a alguém ou a alguma coisa – *ele* estava unido, era o hierosgamos, o cordeiro místico. Era um festival silencioso e invisível, permeável por um sentimento incomparável e indescritível de felicidade eterna; jamais poderia imaginar que houvesse semelhante sentimento no âmbito da experiência humana. Vista de fora e enquanto estivermos do lado de fora, a morte é a coisa mais terrível. Mas, uma vez dentro, experimenta-se um sentimento tão forte de totalidade, paz e realização que não se deseja voltar. Realmente, durante o primeiro mês após a primeira visão sofri de negras depressões porque sentia que estava me recuperando. Era como se estivesse morrendo. Eu não queria viver e retornar para esta vida fragmentária, restrita, estreita e quase mecânica, onde se está sujeito às leis da gravidade e coesão, preso num sistema tridimensional e turbilhonado com outros corpos na torrente impetuosa do tempo. Lá havia plenitude, significado e satisfação, movimento *eterno* (não movimento no tempo).”

#### **A Father Victor White – 18/02/1946**

“Muito obrigado por sua preciosa carta. É um grande consolo saber-se incluído nas orações dos companheiros. O *aspectus mortis* é um assunto extremamente pessoal, quando somos desnudados de todas as coisas na presença de Deus. Nossa totalidade é testada sem compaixão. Um acúmulo de drogas, ainda que necessárias, fez de mim um farrapo completo. Tive de emergir dessa confusão e sou de novo um todo. Ontem tive um sonho maravilhoso: um diamante azulado qual estrela no alto céu refletia-se num pequeno lago, redondo e manso – céu em cima, céu embaixo. A *imago Dei* na escuridão da terra, isto sou eu. O sonho trouxe grande consolação. Já não sou um mar escuro e sem fim de mistério e sofrimento, mas uma parte disso num vaso divino. Sou muito fraco. A situação é dúbia. A morte não parece iminente, ainda que uma embolia possa acontecer de novo a qualquer instante. Confesso que tenho medo de um sofrimento duradouro. Parece-me que estou pronto para morrer, mas parece também que ainda bruxuleiam alguns pensamentos poderosos como relâmpagos em noite de verão. Todavia não são meus, eles pertencem a Deus como tudo que é digno de ser mencionado.”

### **A um destinatário não identificado – 10/07/1946**

“O suicídio, por mais compreensível que seja humanamente, não me parece recomendável. Nós vivemos para alcançar o grau mais elevado possível de desenvolvimento espiritual e de conscientização. Interromper a vida antes do tempo é paralisar uma experiência que nós não iniciamos. Nós fomos jogados no meio dela e precisamos levá-la até o fim.”

### **A um destinatário não identificado – 1947**

“Lamento por ele. Agora ele desapareceu e saiu do tempo, no que todos o imitaremos. A chamada vida é um curto episódio entre dois grandes mistérios que, na verdade, são um só. Não posso chorar por nenhum falecido. Eles perduram, e nós passamos.”

### **Ao Dr. Med. Adolf L. Vischer – 21/03/1951**

“Foi para mim um grande conforto receber seus pêsames pela morte de meu último amigo mais chegado, Albert Oeri. É possível sentir muito esta perda, sem se tornar culpado de sentimentalismo indevido. Nessas ocasiões percebemos como a idade nos vai conduzindo para fora do tempo e do mundo, para espaços desconhecidos, onde a gente se sente algo isolado e estranho. Em seu livro, o senhor tratou com tanta simpatia e compreensão as peculiaridades da velhice, que certamente terá um coração compreensivo também para este estado de espírito. A iminência da morte e a visão do mundo *in conspectu mortis* são de fato experiências singulares: a sensação do presente se alarga para além do dia de hoje, recendo séculos passados e tentando adivinhar um futuro ainda por nascer.”

### **A Anieli Jaffé – 16/09/1953**

“O provisório da existência é indescritível. Tudo o que fazemos – se observamos uma nuvem ou cozinhamos uma sopa – nós o fazemos no limiar da eternidade e é seguido pelo sufixo da infinitude. É significativo e ao mesmo tempo fútil. E assim nós somos também: um centro singularmente vivo e ao mesmo tempo um momento que já passou. Somos e não somos. Este estado de espírito me confunde e me limita. Só

com muito esforço consigo ver mais longe, para dentro de um mundo quase subsistente em si mesmo e que mal posso alcançar ou que me deixa para trás. Tudo está concreto, pois não tenho forças para mudá-lo. Este é o *débâcle* da velhice – “je sais bien qu’à la fin vous me mettez à bas”.

#### **Ao Father Victor White – 10/04/1954**

“É óbvio que se esperam grandes sacrifícios do senhor, mas existe alguma vocação ou vida plena de sentido que não exija algum tipo de sacrifício? Na busca de conscientização não há segurança absoluta. Dúvida e insegurança são componentes indispensáveis de uma vida plena. Somente aqueles que conseguem perder sua vida *realmente* podem ganhá-la. Uma vida “plena” não consiste numa plenitude teórica, mas no fato de se aceitar, sem reservas, o emaranhado aleatório em que estamos presos, de tentar introduzir um sentido nele ou criar um cosmos a partir da mistura caótica na qual nascemos. Se vivermos a vida correta e plenamente, entraremos sempre numa situação em que se dirá: ‘Isto é demais. Não posso agüentar mais’. Então é preciso responder à pergunta: ‘Não é possível agüentar mesmo?’”

#### **A Laurens van der Post – 28/02/1956**

“Não é de admirar que os pensamentos das pessoas velhas morem muitas vezes no passado, como se estivessem esperando escutar um eco que nunca chega. Sempre de novo tenho de fazer enorme esforço para me separar de coisas que passaram, para prestar atenção às coisas presentes, até mesmo ao futuro, como se me fosse dado viver outra vez nele.

(...) Sou profundamente grato ao senhor por ter-me lembrado de meu fatídico aniversário de oitenta anos. Estou feliz ao menos por ter sido capaz (ainda que não por mérito meu) de poupar à minha esposa aquilo que se segue à perda de uma parceira de toda a vida – o silêncio que não tem resposta.”

### **A uma destinatária não identificada da Suíça – 26/06/1956**

“Interessou-me especialmente o sonho que, em meados de agosto de 1955, previu com antecipação a morte de minha esposa. Provavelmente expressa uma idéia de perfeição da vida: a soma de todos os frutos, que se arredondaram em uma bola, atingiram-na qual um carma. Na bola, a morte assumiu uma forma perfeita; é ao mesmo tempo um símbolo do si-mesmo. A morte trouxe – e provavelmente sempre traz – uma confrontação com a totalidade. Mas talvez nem sempre nesta perfeição. Estes são os pensamentos que me ocorreram em relação ao seu sonho.

- esta senhora sonha que Emma Jung é atingida por uma bola de fruta. O sonho se passa no sul da França.”

### **A H.J. Barret – 12/10/1956**

“Não acho que as chamadas mensagens pessoais dos mortos devam ser rechaçadas *in globo* como ilusões.

Immanuel Kant disse certa vez que duvidava de toda história individual sobre fantasmas, etc., mas, se tomadas em conjunto, havia algo nelas. Isto me lembra fatalmente um professor de teologia católica que, tratando dos sete argumentos da existência de Deus, teve de admitir que cada um deles continha um silogismo. Mas disse ao final: “Admito que, considerando individualmente, podem ser falsos, mas o fato de serem sete deve significar alguma coisa”. Eu examino minuciosamente meu material empírico e devo dizer que, entre muitíssimas suposições arbitrárias, há casos que me fazem titubear. Tomei como regra aplicar a sábia frase de Multatuli: Não existe nada que seja totalmente verdadeiro, nem mesmo esta frase.”

### **A Frances Wickes – 14/12/1956**

“Lamento que tenha estado acamada por longo tempo. A idade é realmente um prazer de dupla face. O decréscimo das forças físicas é um problema ao qual não estamos ajustados e é só a duras penas que aprendemos a tomar pé nas limitações sempre maiores.”

**Ao Prof. Gustav Schmaltz – 30/05/1957**

“Faço agora 82 anos e sinto ao só o peso de minha idade e o cansaço correspondente, mas também a forte necessidade de viver conforme as exigências interiores dessa idade. A solidão é para mim fonte de água medicinal e que dá sentido à minha vida. Muitas vezes o falar me tortura e preciso de silêncio por vários dias para me recuperar da futilidade das palavras. Sigo em marcha forçada e só olho para trás quando não há mais nada a fazer.”

**A uma destinatária desconhecida – 05/03/1959**

“É difícil expressar meu sentimento diante da terrível notícia da morte prematura de seu filho. A vida é de fato um mistério. Às vezes ela começa com um sonoro *não* à sua própria existência, cujo único objetivo parece estar em seu fim. Nesses casos, só resta perguntar: o que existiu antes e o que virá depois? Às vezes vem um sonho que traz a resposta. Mas, na maior parte das vezes, ficamos na maior escuridão a respeito dos motivos e do sentido da vida individual. Mesmo a nossa própria existência parece uma longa corrente de acontecimentos, só iluminada em parte pela consciência, permanecendo no escuro o que existiu antes do começo e o que vem depois do fim.”

**A Mother Prioress of a Contemplative Order – 26/03/1960**

“Eu partilharia sua fé inabalável se não me perturbasse o pensamento de que esta vida terrena não é a suprema, mas sujeita aos decretos de um plano superior. Tento aceitar a vida e a morte. Se não estiver disposto a aceitar uma ou outra, haveria de interrogar-me sobre meus motivos pessoais. (...) É a vontade de Deus? Ou é o desejo do coração humano que recua assustado diante do vazio da morte? (...)”

**A The Right Hon. Earl of Sandwich – 10/08/1960**

“A velhice tem apenas a metade da graça que se costuma atribuir-lhe. De qualquer modo é a gradual sucumbência da máquina corporal, com que nos identifica a loucura. (...)”

Quanto mais velho fico, mais me impressiona a fragilidade e incerteza de nosso conhecimento e tanto mais procuro refúgio na simplicidade da experiência imediata, para não perder o contato com as coisas essenciais, isto é, as dominantes que governam a existência humana durante os milênios.”

**Ao Rev. W.P. Witcutt – 24/08/1960**

“Ninguém mais do que eu lamenta ser derrotado pela idade.”

**A His Excellency Mr. Miguel Serrano, Ambassador of Chile in New Delhi, India – 14/09/1960**

*“Ser significa fazer e produzir. Mas como nossa existência não depende apenas de nossa vontade do eu, também nosso fazer e produzir dependem em grande parte das dominantes do inconsciente. Meu querer não brota só do meu eu, mas também eu fui feito para ser criativo e ativo, e estar quieto só é bom para alguém que foi demais – ou perversamente – ativo. Caso contrário isto é um artifício que interfere desnecessariamente em nossa natureza. Nós crescemos, florescemos, murchamos e morremos em paz perpétua – ou ao menos parece. Mas muito depende do espírito, isto é, do sentido ou significado com que fazemos e produzimos ou, em outras palavras – vivemos. Este espírito se expressa ou se manifesta numa verdade que é sem dúvida e absolutamente convincente para o todo do meu ser, apesar de o intelecto em suas intermináveis incoerências continuar para sempre com seus “mas” e “se” que, no entanto, não devem ser suprimidos e, sim, saudados como ocasiões de aprofundar a verdade.”*