

O MUNDO INTERIOR DO TRAUMA

Defesas arquetípicas
do espírito pessoal

Donald Kalsched



Uma das mais notáveis e importantes contribuições para a prática da análise junguiana (e da psicanálise como um todo) que encontrei nos últimos anos.

MARIO JACOBY, C. G. Jung-Institut, Suíça

A “redescoberta” do abuso físico e sexual na infância atendeu novamente o interesse psiquiátrico pelos distúrbios que resultam da experiência traumática. Donald Kalsched explora o mundo interior das imagens do sonho e da fantasia encontradas na terapia com pessoas que sofreram experiências de vida intoleráveis.

O trauma consiste na ruptura das transições de desenvolvimento que fazem com que valha a pena viver. Donald Kalsched encara isso tanto como um problema espiritual quanto psicológico e oferece uma interpretação convincente de como um sistema interior de autocuidado tenta salvar o espírito pessoal.

DONALD KALSCHED exerce a profissão de analista em um consultório particular e é membro do corpo docente do C. G. Jung Institute, em Nova York.

*Amor
e
Psique*

ISBN 978-85-349-3613-2



9 788534 936132

DONALD KALSCHED

O MUNDO INTERIOR DO TRAUMA

Defesas arquetípicas
do espírito pessoal



PAULUS

Título original: *The Inner World of Trauma: Archetypal Defenses of the Personal Spirit*
© 1996, Routledge, USA
ISBN 978-0-415-12329-7

Todos os direitos reservados.

Tradução autorizada da edição de língua inglesa publicada pela Routledge, membro da Taylor & Francis Group.

Tradução: *Claudia Gerpe Duarte*

Direção editorial: *Claudio Avelino dos Santos*
Coordenação editorial: *Dra. Maria Elici Spaccoquerche*
Assistente editorial: *Jacqueline Mendes Fontes*
Revisão: *Caio Pereira*
Tiago José Risi Leme

Diagramação: *Dirlene França Nobre da Silva*

Capa: *Marcelo Camponhã*

Impressão e acabamento: PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Kalsched, Donald

O mundo interior do trauma: defesas arquetípicas do espírito pessoal / Donald Kalsched ; [tradução Claudia Gerpe Duarte]. — São Paulo: Paulus, 2013. — (Coleção Amor e Psique)

Título original: *The inner world of trauma: archetypal defenses of the personal spirit.*

ISBN 978-85-349-3613-2

1. Freud, Sigmund, 1856-1939 2. Mecanismos de defesa (Psicologia) 3. Psicologia junguiana
4. Sonhos 5. Trauma psíquico 6. Trauma psíquico - Estudo de casos I. Título. II. Série.

13-02586

CDD-616.8521
NLM-WM 420

Índices para catálogo sistemático:

1. Trauma psíquico: Teorias psicanalíticas: Medicina 616.8521

1ª edição, 2013

© PAULUS – 2013
Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 São Paulo (Brasil)
Fax (11) 5579-3627 • Tel. (11) 5087-3700
www.paulus.com.br • editorial@paulus.com.br
ISBN 978-85-349-3613-2

INTRODUÇÃO À COLEÇÃO AMOR E PSIQUE

Na busca de sua alma e do sentido de sua vida, o homem descobriu novos caminhos que o levam para a sua interioridade: o seu próprio espaço interior torna-se um lugar novo de experiência. Os viajantes desses caminhos nos revelam que somente o amor é capaz de gerar a alma, mas também o amor precisa de alma. Assim, em lugar de buscar causas, explicações psicopatológicas às nossas feridas e aos nossos sofrimentos, precisamos, em primeiro lugar, amar a nossa alma assim como ela é. Desse modo é que poderemos reconhecer que essas feridas e esses sofrimentos nasceram de uma falta de amor. Por outro lado, revelam-nos que a alma se orienta para um centro pessoal e transpessoal, para a nossa unidade e a realização de nossa totalidade. Assim, a nossa própria vida carrega em si um sentido, o de restaurar a nossa unidade primeira.

Finalmente, não é o espiritual que aparece primeiro, mas o psíquico e depois o espiritual. É a partir do olhar do imo espiritual interior que a alma toma seu sentido, o que significa que a psicologia pode de novo estender a mão para a teologia.

Essa perspectiva psicológica nova é fruto do esforço para libertar a alma da dominação da psicopatologia, do espírito analítico e do psicologismo, para que volte a si

mesma, à sua própria originalidade. Ela nasceu de reflexões durante a prática psicoterápica, e está começando a renovar o modelo e a finalidade da psicoterapia. É uma nova visão do homem na sua existência cotidiana, do seu tempo, e dentro de seu contexto cultural, abrindo dimensões diferentes de nossa existência para podermos reencontrar a nossa alma. Ela poderá alimentar todos aqueles que são sensíveis à necessidade de inserir mais alma em todas as atividades humanas.

A finalidade da presente coleção é precisamente restituir a alma a si mesma e “ver aparecer uma geração de sacerdotes capazes de entender novamente a linguagem da alma”, como C. G. Jung o desejava.

Léon Bonaventure

Dedico este livro a Robin.

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas padeceram comigo ao longo do caleidoscópio em constante transformação de ideias que tomam forma nas páginas que se seguem, mas nenhuma delas o fez de uma maneira mais íntima ou proveitosa do que os meus próprios pacientes, especialmente aqueles cuja curiosidade a respeito de “presenças” angelicais e “daimônicas” que aparecem no cenário dos sonhos coincidia com a minha. Desejo agradecer especialmente aos meus pacientes que bondosamente deram permissão para que eu utilizasse seus sonhos e outros aspectos do seu processo terapêutico. Todo o conteúdo clínico descrito no livro se baseia em casos reais, porém detalhes identificadores e outros aspectos específicos do contexto terapêutico foram modificados a fim de preservar o anonimato. Em alguns casos, “ficcionalizei” os dados, criando um amálgama das informações de mais de um paciente.

Também sou especialmente grato ao corpo docente, ao pessoal e aos participantes do Professional Enrichment Program in Jungian Theory and Practice, uma comunidade de estudos para profissionais patrocinada de 1988 a 1995 pelo Center for Depth Psychology and Jungian Studies em Katonah, Nova York. Dentro desse grupo, agradeço em especial ao meu codiretor, Sidney Mackenzie, que ajudou tão habilmente a criar o tipo de espaço

gratificante que torna prazeroso o trabalho intelectual, e também a outros membros do corpo docente nuclear, El Mattern, Alton Wasson, Loren Stell e Robin van Loben Sels, por sua paciência e incentivo ao longo dos numerosos anos durante os quais as minhas ideias estavam se formando e chegando à “superfície” do nosso grupo de estudos, de uma forma ou de outra.

Resta-me ainda expressar minha gratidão para Mario Jacoby, do C. G. Jung Institute, em Zurique, por seu incentivo às minhas ideias, a David Stonestreet, da Routledge, por sua reação entusiástica a uma proposta preliminar do livro, e a Edwina Welham, *Commissioning Editor*,¹ sem cuja franqueza e flexibilidade este projeto jamais teria sido concluído. Finalmente, agradeço profundamente à minha esposa Robin, por sua compreensão e apoio, inclusive durante os numerosos “fins de semana perdidos”, que foram consumidos nos diversos estágios da redação e da edição do texto final.

¹ São editores que identificam livros ou produtos de mídia para publicação. Eles contratam trabalhos, encontrando autores ou respondendo a autores que apresentam livros para ser publicados. Também controlam o andamento e a entrega dos textos pelos autores. (N.T.)

INTRODUÇÃO

Este é um livro a respeito do mundo interior do trauma que me foi revelado nos sonhos, fantasias e lutas interpessoais de pacientes envolvidos no processo psicanalítico. Ao pôr em foco o “mundo interior” do trauma, espero ilustrar como a psique reage *internamente* a eventos esmagadores da vida. O que acontece no mundo interior, por exemplo, quando a vida no mundo exterior se torna insuportável? E como esses “objetos internos” compensam a experiência catastrófica com os “objetos externos”? Que padrões de fantasia inconscientes fornecem um significado interior para a vítima do trauma quando eventos abaladores destroem completamente o significado externo? Finalmente, o que essas imagens interiores e estruturas de fantasia nos dizem a respeito das milagrosas *defesas* protetoras que garantem a sobrevivência do espírito humano quando ele é ameaçado pelo golpe aniquilador do trauma? Essas são algumas das perguntas às quais tentarei responder nas páginas seguintes.

Ao longo de toda a discussão que se segue, usarei a palavra “trauma” para me referir a qualquer experiência que cause à criança uma dor ou ansiedade psíquica insuportável. A experiência “insuportável” (ou “intolerável”) é aquela que sobrepuxa as medidas defensivas habituais que Freud (1920b, p. 27) descreveu como um “escudo de pro-

teção contra os estímulos”. Um trauma dessa magnitude varia desde as experiências intensas, abaladoras, do abuso infantil, extremamente proeminente hoje em dia na literatura, aos “traumas mais cumulativos” das necessidades de dependência insatisfeitas que se acumulam e atingem um efeito devastador no desenvolvimento de algumas crianças (Khan, 1963), inclusive as privações mais intensas da primeira infância, que Winnicott descreve como “agonias primitivas”, cuja experiência é “inconcebível” (1963, p. 90). A característica distintiva desse trauma é o que Heinz Kohut (1977, p. 104) chamou de “ansiedade de desintegração”, um medo terrível associado à dissolução ameaçada de um eu coerente.

Vivenciar essa ansiedade ameaça com o total aniquilamento da personalidade humana, a destruição do espírito pessoal. Isso precisa ser evitado a todo custo, de modo que, como esse trauma frequentemente ocorre bem no início da primeira infância, antes que um ego coerente (e suas defesas) esteja formado, *uma segunda linha de defesas* entra em jogo para evitar que o “inconcebível” seja *vivenciado*. Essas defesas e a sua elaboração na fantasia inconsciente serão o foco da minha investigação. Na linguagem psicanalítica, elas são variavelmente conhecidas como as defesas “primitivas” ou “dissociativas”; por exemplo, a cisão, a identificação projetiva, a idealização ou diabolização, estados de transe, a alternância entre múltiplos centros de identidade, despersonalização, entorpecimento psíquico etc. A psicanálise entendeu, há muito tempo, que essas defesas primitivas não apenas *caracterizam* a psicopatologia grave como também (depois que se instalam) a *causam*. No entanto, na nossa literatura contemporânea, essas defesas raramente recebem qualquer “mérito”, por assim dizer, por ter realizado qualquer coisa na preservação da vida para a pessoa cujo coração está partido pelo trauma. E embora todo mundo concorde

que essas defesas são extremamente inadaptáveis na vida posterior do paciente, poucos autores têm reconhecido sua natureza milagrosa – a sua sofisticação protetora ou a sua natureza e significado arquetípicos.

Para obter uma compreensão mais clara desses assuntos, nós nos voltamos para C. G. Jung e para os sonhos, mas não para Jung como ele tem sido classicamente interpretado, e não para as imagens de sonho como elas são interpretadas hoje em dia por muitos clínicos. Em vez disso, no capítulo 3, recuamos ao diálogo inicial entre Freud e Jung, no qual ambos estavam se esforçando para entender as imagens de fantasia “mitopoéticas”² que eram lançadas pela psique como conseqüências do trauma. Durante esse período prolífico, e antes de sua trágica cisão e a subsequente reificação de suas teorias, cada um deles levou uma abertura experimental aos mistérios da psique – abertura essa que precisamos tentar recuperar para poder entender o trauma e o seu significado. No capítulo 3, acompanhamos o diálogo de Freud e Jung até o ponto em que ele se desintegrou, e descobrimos que isso aconteceu em torno da questão de como compreender as imagens “daimônicas” e “sinistras” do sonho e da fantasia associadas ao trauma.

Ao estudarmos o impacto do trauma sobre a psique com um dos olhos sobre os eventos externos traumáticos e o outro sobre os sonhos e outros produtos de fantasia espontâneos que ocorrem *em reação* ao trauma externo,

² A função “mitopoética” do inconsciente foi um termo criado originalmente pelo erudito clássico Fredrick Myers na segunda metade do século XIX. Myers acreditava que o inconsciente estava continuamente criando fantasias míticas que se manifestavam em sonhos, no sonambulismo, na hipnose, na possessão e nos estados de transe dos *médiuns*. Ellenberger (1970, p. 318), no seu monumental estudo do inconsciente na psiquiatria contemporânea, lamenta que essa ideia promissora não tenha sido em nenhum momento investigada por outros teóricos além de Flournoy e Jung.

descobrimos a extraordinária imagística mitopoética que forma o “mundo interior do trauma” e que se revelou intensamente estimulante tanto para Freud quanto para Jung. E, no entanto, nem as *interpretações* de Freud nem as de Jung se revelaram inteiramente satisfatórias para muitos clínicos atuais, entre os quais este autor está incluído. Por esse motivo, uma nova interpretação da fantasia associada ao trauma é apresentada nas páginas que se seguem – interpretação essa que combina elementos tanto de Freud quanto de Jung. Essa “nova” interpretação se apoia bastante em sonhos que seguem imediatamente algum momento traumático da vida do paciente. Pesquisas cuidadosas desses sonhos na situação clínica conduzem à nossa hipótese principal de que as defesas arcaicas associadas ao trauma *são personificadas como imagens daimônicas arquetípicas*. Em outras palavras, a imagística do sonho associada ao trauma representa *o autorretrato da psique das suas próprias operações defensivas arcaicas*.

No conteúdo clínico que se segue, encontraremos exemplos dessa imagística nos sonhos de pacientes contemporâneos que enfrentaram, todos, o impacto devastador do trauma em suas vidas. Veremos como, em determinados momentos críticos durante o trabalho com o trauma, os sonhos nos oferecem uma imagem espontânea da “segunda linha de defesas” da psique contra a aniquilação do espírito pessoal. Ao apresentar esses “autorretratos” das próprias operações defensivas da psique, os sonhos auxiliam o processo de cura, simbolizando afetos e fragmentos da experiência pessoal que eram anteriormente irrepresentáveis para a consciência. A ideia de que os sonhos deveriam ser capazes, dessa maneira, de representar as atividades dissociativas da psique e manter unidas suas partes fragmentadas em uma única história dramática é uma espécie de milagre da vida

psicológica que podemos com excessiva facilidade aceitar como coisa natural. Geralmente, quando os sonhos fazem isso, ninguém está ouvindo. Na psicologia profunda, nós tentamos escutar.

O que os sonhos revelam e o que pesquisas clínicas recentes demonstraram é que, quando o trauma atinge a psique em desenvolvimento de uma criança, tem lugar uma fragmentação da consciência na qual as diferentes “partes” (Jung as chamava de psiques fragmentadas ou complexas) se organizam de acordo com certos padrões arcaicos e típicos (arquetípicos), mais comumente díades ou sizígias formadas por “seres” personificados. Tipicamente, uma das partes do ego *regressa* ao período infantil, e outra parte *progride*, isto é, cresce rápido demais e se torna precocemente adaptada ao mundo exterior, com frequência como um “falso eu” (Winnicott, 1960a). A parte da personalidade que *progrediu* cuida, então, da parte que *regrediu*. Essa estrutura dual foi independentemente descoberta por clínicos de muitas convicções teóricas diferentes, fato que indiretamente respalda a sua base arquetípica. Vamos explorar mais detalhadamente os textos desses clínicos nos capítulos 5 e 6.

Nos sonhos, a parte da personalidade que regrediu é geralmente representada como um *eu-criança* ou um *eu-animal* vulnerável, jovem e inocente (não raro feminino) que permanece vergonhosamente oculto. Seja qual for a sua encarnação particular, esse “inocente” remanescente do eu total parece representar um núcleo do espírito pessoal imperecível da pessoa – o que os antigos egípcios chamavam de “alma-Ba”, ou Alquimia, o espírito alado vitalizante do processo de transformação, isto é, Hermes/Mercúrio. Esse espírito sempre foi um mistério, uma essência da individualidade que nunca é totalmente compreendida. É a essência imperecível da personalidade – a que Winnicott se referia como o “Verdadeiro Eu”

(Winnicott, 1960a) e que Jung, buscando um conceito que reverenciaria as suas origens transpessoais, chamou de *Self*.³ A violação desse núcleo interior da personalidade é *inconcebível*. Quando outras defesas falham, as defesas arquetípicas não medirão esforços para proteger o *Self* – chegando mesmo ao ponto de matar a personalidade que abriga esse espírito pessoal (suicídio).

Nesse ínterim, a parte que progrediu da personalidade é representada nos sonhos por um poderoso *ser notável benévolo ou malévol*o que protege ou oprime o seu parceiro vulnerável, às vezes mantendo-o aprisionado internamente. Ocasionalmente, no seu aspecto protetor, o ser benévolo/malévolo aparece como um anjo ou um animal selvagem milagroso como um cavalo especial ou um golfinho. Mais frequentemente, a figura “protetora” é daimônica e aterrorizante para o ego do sonho. No conteúdo clínico dos capítulos 1 e 2, vamos explorar casos nos quais ela se apresenta como um lenhador diabólico, um assassino com uma espingarda, um médico louco, uma “nuvem” ameaçadora, um “demônio da comida” ou como o próprio Diabo. Às vezes, o atormentador malévol interior muda de rosto e apresenta um aspecto mais benévolo, com isso identificando-se como uma figura “dupla”, que reúne o protetor e o opressor. Exemplos disso são encontrados no capítulo 2.

Juntas, as imagens “mitologizadas” das partes do eu “que progrediram *versus* as que regrediram” formam o que chamo de *sistema de autocuidado arquetípico da psique*.

³ As pesquisas de Jung o conduziram ao conceito do *Self* como o centro unificador de toda a personalidade, ao passo que o ego era compreendido como sendo o centro ordenador apenas da consciência. Para Jung, o *Self* era equivalente ao *imago Dei* na psique, tendo, portanto, origens transpessoais. Ele próprio nunca escreveu a palavra com inicial maiúscula, mas decidi fazê-lo ao longo do texto para distinguir o conceito de Jung das descrições do eu feitas por outros teóricos, nas quais a dimensão numinosa, espiritual, do termo não é incluída.

O “sistema” é arquetípico porque é, ao mesmo tempo, arcaico e típico das operações de autopreservação da psique, e porque ele é mais antigo e mais primitivo do ponto de vista do desenvolvimento do que as defesas normais do ego. Como essas defesas parecem ser “coordenadas” por um centro mais profundo na personalidade do que o ego, elas foram chamadas de “defesas do Self” (Stein, 1967). Veremos que essa é uma designação teórica apropriada porque enfatiza o caráter “numinoso”,⁴ impressionante, dessa estrutura “mitopoética” e porque a figura malévolada no sistema de autocuidado apresenta uma imagem convincente do que Jung chamava de *lado escuro do Self ambivalente*. Ao explorar essa imagística no sonho, na transferência e no mito, veremos que a ideia original do Self de Jung como o princípio central regulatório e ordenador da psique inconsciente requer uma revisão na presença de um trauma grave.

O sistema de autocuidado executa as funções autorregulatórias e mediadoras internas/externas que, em condições normais, são executadas pelo ego operacional da pessoa. É aqui que surge um problema. Uma vez que a defesa do trauma é organizada, o sistema de autocuidado “faz a triagem” de todas as relações com o mundo exterior. O que foi concebido para ser uma defesa contra um trauma adicional torna-se uma importante resistência a todas as

⁴ O *numinosum* é uma categoria de experiência descrita por Rudolph Otto que caracteriza o encontro da espécie humana com o *mysterium tremendum* ou o *outro completo* ou o *daimônico* (Otto, 1958). Ele é acompanhado pelo sentimento do ego de ser capturado por um misterioso poder maior do que ele próprio ou “além” dele, sobre o qual e contra o qual ele se posta *assombrado, fascinado ou apavorado*. As constelações positivas do *numinosum* inspiram humildade, gratidão, devoção religiosa e veneração, ao passo que as experiências negativas inspiram medo, pavor (calafrio, tremor) e horror. Ao longo de todo este livro, o relacionamento íntimo entre o trauma e o numinoso será enfatizado. Quando o ego cai através do abismo do trauma nas trevas da psique inconsciente, ele cai em um mundo arquetípico que é vivenciado pelo ego como numinoso – escuro ou claro. Lamentavelmente para a vítima do trauma, o numinoso também se constela negativamente.

expressões espontâneas desprotegidas do eu no mundo. A pessoa sobrevive, mas não é capaz de viver criativamente. A psicoterapia torna-se necessária.

No entanto, a psicoterapia com as vítimas do trauma precoce não é fácil nem para o paciente nem para o terapeuta. A resistência produzida pelo sistema de autocuidado no tratamento das vítimas de trauma é lendária. Já em 1920, Freud foi sacudido pelo grau com que uma força “daimônica” em alguns pacientes resistia à mudança e tornava impossível o trabalho habitual da análise (Freud 1920b, p. 35). Ele estava de tal modo pessimista com relação a essa “compulsão à repetição” que atribuiu a sua origem a um propósito instintivo de toda a vida em direção à morte (Freud, 1920b, p. 38-41). Subsequentemente, os clínicos que trabalham com as vítimas de trauma ou abuso passaram prontamente a reconhecer a figura ou forças “daimônicas” às quais Freud faz alusão. Fairbairn (1981) descreveu essa figura como um “Sabotador Interior”, e Guntrip (1969), como o “ego antilibidinal” atacando o “ego libidinal”. Melanie Klein (1934) descreveu as fantasias de uma criança sobre um “seio mau” cruel e agressivo; Jung (1951) descreveu o “Animus negativo” e, mais recentemente, Jeffrey Seinfeld (1990) escreveu a respeito de uma estrutura interna chamada simplesmente de o “Objeto Nocivo”.

Quase todos os autores analíticos contemporâneos se mostram inclinados a encarar essa figura agressiva como uma versão interiorizada do efetivo perpetrador do trauma, que “possuiu” o mundo interior da vítima do trauma. No entanto, essa opinião popularizada está apenas parcialmente correta. A figura interior diabólica é com frequência bem mais sádica e brutal do que qualquer perpetrador externo, indicando que estamos lidando aqui com um fato *psicológico* que foi libertado no mundo interior pelo trauma – uma entidade traumatogênica arquetípica dentro da própria psique.

Por mais assustadora que seja a sua brutalidade, a função desse guardião ambivalente parece ser sempre a proteção da parte traumatizada que restou do espírito pessoal e o seu *isolamento da realidade*. As suas funções, se conseguirmos imaginar essa racionalização, compõem o tipo de “Liga de Defesa Judaica” (cujo *slogan*, depois do Holocausto, passou a ser o seguinte: “Nunca Mais!”). “Nunca mais”, diz o nosso guardião despótico, “o espírito pessoal traumatizado dessa criança sofrerá tão intensamente! Nunca mais ele ficará assim impotente em face da cruel realidade [...] Antes que isso aconteça, eu o dissiparei em fragmentos [dissociação], eu o encapsularei e confortarei com fantasias [retraimento esquizoide], eu o entorpecerei com substâncias intoxicantes [vício] ou o perseguirei para impedi-lo de ter alguma esperança na vida deste mundo [depressão] [...] Desse modo, preservarei o que restou dessa infância prematuramente amputada – de uma inocência que sofreu em excesso cedo demais!”

Apesar da natureza, sob outros aspectos, bem-intencionada do nosso Protetor/Opressor, uma tragédia espreita nessas defesas arquetípicas. E aqui chegamos ao ponto crucial do problema da pessoa traumatizada e, simultaneamente, ao ponto crucial do problema para o psicoterapeuta que está tentando ajudar o paciente. Essa tragédia incipiente resulta do fato de que o Protetor/Opressor não é educável. A defesa primitiva não aprende nada a respeito do perigo realista enquanto a criança está crescendo. Ela funciona no nível mágico da consciência com o mesmo nível de conscientização que tinha quando o trauma ou traumas originais ocorreram. Cada nova oportunidade de vida é erroneamente encarada como uma ameaça perigosa ou retraumatização e é, portanto, atacada. Dessa maneira, as defesas arcaicas se tornam forças antivida que Freud, compreensivelmente, julgou fazerem parte do instinto de morte.

Essas descobertas feitas por meio da exploração do mundo interior nos ajudam a explicar duas das constatações mais perturbadoras na literatura a respeito do trauma. A primeira constatação é que *a psique traumatizada é autotraumatizante*. O trauma não termina com a cessação da violação externa, mas prossegue com o mesmo vigor no mundo interior da vítima do trauma, cujos sonhos são, com frequência, assombrados por figuras interiores opressoras. A segunda constatação é o fato aparentemente perverso de *a vítima do trauma psicológico continuamente dar consigo em situações de vida nas quais é retraumatizada*. Por mais que ela queira mudar, por mais que ela tente melhorar a vida ou os relacionamentos, algo mais poderoso do que o ego continuamente debilita insidiosamente o progresso e destrói a esperança. É como se o mundo interior opressor de alguma maneira conseguisse encontrar o seu espelho externo em “reapresentações” condutíveis ao próprio fracasso – quase como se a pessoa estivesse *possuída* por algum poder diabólico ou sendo perseguida por um destino maligno.

No primeiro capítulo do livro, vamos fixar essas ideias preliminares em três casos clínicos e vários sonhos importantes que ilustram o lado diabólico do Self no trauma precoce. No capítulo 2, outros exemplos enriquecem a imagem, mostrando os aspectos do sistema de autocuidado além dos seus aspectos diabólicos. No capítulo 3, seguiremos o curso das explorações iniciais de Freud e Jung do mundo interior do trauma e mostraremos que, já em 1910, Jung havia “descoberto”, de forma independente, a nossa estrutura defensiva diádica, embora não a tivesse rotulado dessa maneira. No capítulo 4, apresentaremos uma compilação das opiniões de Jung relacionadas ao trauma, começando pelo trauma da infância pessoal de Jung e como ele permeou sua teoria posterior. O capítulo 5 recapitula e faz uma apreciação crítica da contribuição de

outros psicólogos junguianos à teoria clínica do trauma, e o capítulo 6 examina teóricos psicanalistas, concentrando-se naqueles que descrevem uma estrutura semelhante à nossa defesa do trauma.

No final da Parte I, o leitor já deverá ter uma boa noção da maneira como a defesa diádica funciona no mundo interior no ponto de vista de várias perspectivas teóricas, e também estar consciente das suas características universais, recorrentes. Tendo em vista as características mitopoéticas descritas na Parte I, não será uma surpresa o fato de que essas defesas primordiais do Self não raro aparecem no conteúdo mitológico, e a demonstração desse fato é o propósito da Parte II do livro. Vamos interpretar nesses capítulos vários contos de fada e um breve mito, a história de Eros e Psique (capítulo 8), a fim de mostrar como a imagística personificada do sistema de autocuidado aparece no conteúdo mitológico. Os leitores que desconhecem a abordagem de Jung poderão achar essa atenção ao folclore e à mitologia um tanto ou quanto estranha em um trabalho psicológico, mas precisamos nos lembrar, como Jung repetidamente ressaltou, de que *a mitologia se encontra onde a psique "estava" antes de a psicologia torná-la um objeto da investigação científica*. Ao chamar atenção para os paralelos entre as constatações da psicanálise clínica e a ideação das antigas religiões, demonstramos que a luta psicológica dos pacientes contemporâneos (e daqueles entre nós que tentamos ajudar) se desenrola bem mais profundamente na fenomenologia simbólica da alma humana do que as recentes discussões psicanalíticas do trauma ou dos "distúrbios dissociativos" estão inclinadas a reconhecer. Nem todo mundo é auxiliado pelo entendimento desses paralelos, mas algumas pessoas são, e para elas, essa maneira "binocular" de observar, simultaneamente, os fenômenos psicológicos e religiosos equivale a encontrar um significado mais profundo para o

seu sofrimento, o que, por si só, pode ser restaurador. Não é por acaso que a nossa disciplina é chamada de “psicologia profunda”, mas para que a psicologia permaneça profunda, ela precisa “ficar de olho”, por assim dizer, na vida do espírito do homem, e em lugar nenhum as vicissitudes do espírito (inclusive as suas manifestações sombrias) estão tão apropriadamente documentadas quanto nos grandes sistemas simbólicos da religião, da mitologia e do folclore. Dessa maneira, a psicologia e a religião compartilham, por assim dizer, um interesse comum pela dinâmica da interioridade humana.

No capítulo 7, encontramos nosso sistema de autocuidado personificado no conto de fadas dos irmãos Grimm sobre a inocente Rapunzel debaixo da guarda protetora, porém opressiva, da bruxa, e examinamos algumas das implicações clínicas de como retirar essa “criança” psíquica da sua torre. O capítulo 8 descreve uma “história de cativo” semelhante, isto é, a de Eros e Psique; e, no capítulo 9, exploramos uma versão especialmente violenta do aspecto sombrio do Self no conto de fadas o Pássaro de Fitcher, um dos populares ciclos de contos do Barba Azul. O capítulo 10 encerra o livro com a análise de um conto escandinavo do Príncipe Lindworm, e enfatiza o papel do sacrifício e da escolha na resolução da defesa do trauma. Ao longo desses últimos capítulos, implicações para o tratamento das vítimas do trauma estão entremeadas no conteúdo mítico.

Ao concentrar a análise que se segue no mundo *interior* do trauma, especialmente na fantasia inconsciente ilustrada nos sonhos, na transferência e na mitologia, estaremos tentando respeitar a *realidade da psique* de uma maneira que grande parte da literatura atual a respeito do trauma deixa de fazer, ou o faz apenas de modo secundário. Ao mencionar a realidade da psique, estou me referindo a uma esfera intermediária da experiência que

atua como um ligamento que une o eu interior e o mundo exterior por meio de processos simbólicos que transmitem um sentimento de “significado”. Na minha experiência, o sentimento da realidade da psique é extremamente fugidivo e difícil de ser mantido, até mesmo para o psicoterapeuta experiente, porque significa permanecer exposto ao desconhecido – a um mistério no centro do nosso trabalho –, o que é muito difícil, especialmente na área do trauma, na qual a indignação moral é facilmente despertada e, com ela, a necessidade de respostas simples.

No esforço de colocar o presente trabalho no contexto adequado, devemos mencionar que a psicanálise teve início em um estudo do trauma há quase 100 anos, mas em seguida sofreu uma espécie de amnésia profissional com relação ao assunto. Nos anos recentes, tem havido alguns indícios de que a profissão está novamente retornando a um “paradigma do trauma”. Esse ressurgimento do interesse pelo trauma foi motivado pela “redescoberta” cultural do abuso físico e sexual na infância, e pelo interesse renovado da psiquiatria pelos distúrbios dissociativos, especialmente pelo Distúrbio da Personalidade Múltipla e pelo Distúrbio do Estresse Pós-traumático. Lamentavelmente, com muito poucas exceções, essa literatura passou despercebida nos comentários dos autores junguianos.⁵ Esse fato é ainda mais peculiar considerando-se o relevante modelo de Jung da dissociabilidade da psique e a ênfase dele na “indivisibilidade” (individuação) do

⁵ Uma importante exceção é o recente livro de Emmett Early sobre o trauma psicológico (Early, 1993) que começa com um capítulo sobre uma abordagem junguiana do tema. Early enfatiza o que ele chama de “complexo de trauma” e ressalta que a dissociação é a maneira normal da psique de lidar com eventos traumáticos. Embora reconheça a dimensão arquetípica do trauma e discuta o papel do arquétipo do Trickster, Early interpreta as figuras diabólicas de que trata este livro como representações literais da “morte” (116) ou como “consciência indesejada” (26), deixando escapar com isso o papel dessas figuras como defesas arcaicas contra a experiência intolerável.

ego-Self. Acredito que os vislumbres de Jung do mundo *interior* da psique traumatizada sejam especialmente importantes para a psicanálise contemporânea enquanto, ao mesmo tempo, o trabalho contemporâneo sobre o trauma requer uma revisão da teoria junguiana. Este trabalho representa o esforço, por um lado, de ilustrar o valor das contribuições de Jung, ao mesmo tempo que tenta, por outro, oferecer certas revisões teóricas que, na minha opinião, se tornaram necessárias devido às constatações dos pesquisadores e clínicos do trauma, particularmente as dos psicólogos que se especializam em relações com o objeto e na psicologia do eu.

O leitor deve ser prevenido de que pelo menos dois “dialetos” psicanalíticos diferentes definem a linguagem deste trabalho e o argumento se desloca livremente entre eles. Por um lado, temos a linha britânica das relações com o objeto – especialmente a de Winnicott – ao lado de um pouco da psicologia do eu de Heinz Kohut, e, pelo outro, temos a linguagem mitopoética de C. G. Jung e de seus seguidores. Considero essas duas linguagens essenciais para o entendimento do trauma e do seu tratamento.

Algumas das observações nesses capítulos apareceram impressas em outros lugares (Kalsched, 1980, 1981, 1985, 1991) e outras foram tema de palestras prolongadas no C. G. Jung Institute, em Zurique, e no Center for Depth Psychology and Jungian Studies em Katonah, Nova York. No entanto, as implicações totais das minhas ideias anteriores com relação a uma teoria do trauma e do seu tratamento só ficaram claras recentemente. Mesmo assim, o presente trabalho deve ser considerado como pouco mais do que provisório, uma tentativa preliminar de lançar alguma luz sobre o pano de fundo escuro da imagística inconsciente que constitui o “mundo interior do trauma”.

PARTE I

O MUNDO INTERIOR DO TRAUMA NA SUA FORMA DIABÓLICA

*Quando a inocência é privada do seu direito,
ela se torna um espírito diabólico.*

(Grotstein, 1984, p. 211)

Neste e no próximo capítulo, apresentarei uma série de vinhetas clínicas e comentários teóricos a fim de investigar o fenômeno de uma figura “daimônica” cuja aparência tenho encontrado repetidamente no conteúdo inconsciente de pacientes com um histórico de trauma no início da infância. A palavra “daimônico” deriva de *daiomai*, que significa dividir, e originalmente se referia a momentos de consciência dividida como os que ocorrem em deslizamentos, falhas de atenção ou outras interferências oriundas de outra esfera da existência, que chamaríamos de “o inconsciente” (consulte von Franz, 1980a). Na realidade, dividir o mundo interior parece ser a intenção da nossa figura. A palavra de Jung para isso era “dissociação”, e o nosso *daimon parece personificar as defesas dissociativas da psique nos casos em que o trauma precoce tornou impossível a integração psíquica.*

A melhor maneira com a qual posso abordar esse tema é revelar ao leitor como me interessei por ele. Ao longo dos últimos vinte e cinco anos de trabalho clínico, tive vários pacientes em análise que, depois de um período inicial de crescimento e melhora, atingiam uma espécie de patamar no qual pareciam estagnar na terapia e, em vez de melhorar em decorrência do tratamento, pareciam

ficar emperrados em uma “compulsão à repetição” de um comportamento anterior, o que os deixava se sentindo derrotados e desesperançados. Esses eram indivíduos que poderiam ser descritos como “esquizoides”, no sentido de que haviam sofrido experiências traumáticas na infância que tinham sobrepujado as sensibilidades não raro invulgares deles e as impelido para dentro. Com frequência, os mundos interiores nos quais eles se refugiavam eram mundos infantis, ricos em fantasia, porém com aspecto tristonho e melancólico. Nesse “santuário de inocência” semelhante a um museu, esses pacientes se agarravam a um vestígio da sua experiência de infância, que um dia foi mágica e confortante, mas que não cresceu junto com o resto deles. Embora tenham procurado a terapia por necessidade, não desejavam realmente crescer ou mudar de maneira que realmente satisfizesse essa necessidade. Para ser mais preciso, uma parte deles queria mudar, mas uma parte mais forte *resistia* à mudança. Estavam divididos dentro de si mesmos.

Na maioria dos casos, esses pacientes eram pessoas extremamente inteligentes e sensíveis que haviam sofrido, exatamente por causa dessa sensibilidade, alguns traumas intensos ou cumulativos no início da vida. Todos haviam se tornado prematuramente autossuficientes na infância, romperam as relações genuínas que poderiam ter tido com os pais durante seus anos de desenvolvimento e, como alternativa, cuidaram de si mesmos num envoltório de fantasia. Esses indivíduos tendiam a ver-se como vítimas da agressão de outros e não eram capazes de mobilizar uma autoafirmação eficaz quando era necessária para que eles se defendessem ou se individuassem. Sua fachada externa de durões e autossuficientes não raro ocultava uma dependência secreta da qual tinham vergonha, de modo que encontravam muita dificuldade, na psicoterapia, em renunciar

à proteção de seu autocuidado e consentir em depender de uma pessoa de verdade.

O que gradualmente ficou claro para mim durante o processo de análise dos sonhos desses pacientes foi que eles estavam sob o domínio de uma figura interior que ciumentamente os desligava do mundo exterior, ao mesmo tempo que os atacava com uma impiedosa autocrítica e abuso. Além disso, essa figura interior era uma “força” tão poderosa que o termo *daimônica* parecia uma caracterização apropriada. Às vezes, nos sonhos dos meus pacientes, essa figura daimônica interior dissociava violentamente o mundo interior, atacando ativamente o ego do sonho ou outra parte “inocente” do eu com a qual o ego do sonho estivesse identificado. Em outras ocasiões, o objetivo dessa figura parecia ser o encapsulamento de uma parte frágil e vulnerável do paciente que ela, sem clemência, “separava” da realidade, como se para impedir que ela fosse, um dia, novamente violada. Em outras ocasiões ainda, o ser daimônico era uma espécie de anjo da guarda que confortava e protegia internamente uma parte infantil do eu e, ao mesmo tempo, ocultava-a vergonhosamente do mundo. Esse ser podia desempenhar um papel protetor ou opressor, às vezes alternando repetidamente entre eles. E para complicar ainda mais as coisas, essa imagem dupla geralmente aparecia de uma maneira que James Hillman chamou de “acoplada” (Hillman, 1983). Ordinariamente, ela não surgia sozinha, e sim emparelhada com uma criança interior ou com outro “parceiro” mais indefeso ou vulnerável. Essa “criança” inocente, por sua vez, possuía um aspecto duplo – às vezes, era “má” e “merecia” ser perseguida, por assim dizer; outras vezes, era “boa” e recebia proteção.

Em resumo, essas imagens duplas, emparelhadas como uma “estrutura” interna, formavam o que chamo de *sistema de autocuidado arquetípico*. Como espero de-

monstrar nas páginas que se seguem, tenho motivos para acreditar que essa estrutura seja um “sistema” interior universal na psique, cujo papel parece ser a defesa e a preservação de um espírito pessoal inviolável na essência do verdadeiro eu de um indivíduo.

Portanto, a pergunta que comecei a fazer a mim mesmo foi a seguinte: “Como as figuras do guardião interior desse ‘sistema’ e os seus ‘clientes’ infantis vulneráveis se organizavam no inconsciente, e de onde elas extraíam o assombroso poder que tinham sobre o ego bem-intencionado do paciente?”.

JUNG E A DISSOCIAÇÃO

A reação normal da psique a uma experiência traumática é se retirar da cena do dano. Se a retirada não for possível, uma parte do eu precisa, então, ser recolhida, e, para que isso aconteça, o ego, sob outros aspectos integrado, precisa se dividir em fragmentos ou *se dissociar*. A dissociação é uma parte normal das defesas da psique contra o impacto potencialmente nocivo do trauma – como Jung demonstrou há muitos anos com seu teste de associação de palavras (Jung, 1904). A dissociação é uma peça que a psique prega em si mesma. Ela permite que a vida continue fragmentando a experiência insuportável e distribuindo-a para diferentes compartimentos da mente e do corpo, especialmente para os aspectos “inconscientes” da mente e do corpo. Isso significa que os elementos normalmente unificados da consciência (isto é, a conscientização cognitiva, o afeto, a sensação, a imagística) não têm permissão para se integrar. A própria experiência se torna descontínua. A imagística mental pode ser dividida a partir do afeto, ou tanto o afeto quanto as imagens podem ser dissociados no conhecimento consciente. Ocorrem

retrospectos de sensação aparentemente desligados de um contexto comportamental. A memória da vida contém buracos – a pessoa cuja vida foi interrompida pelo trauma não consegue contar uma história narrativa completa.

Para a pessoa que vivenciou uma dor insuportável, a defesa psicológica da dissociação permite que a vida exterior prossiga, porém a um grande custo interior. O trauma externo termina, e os seus efeitos podem ser, em grande medida, “esquecidos”, mas as sequelas psicológicas do trauma continuam a assombrar o mundo interior, e elas fazem isso, como descobriu Jung, na forma de certas imagens que se agrupam em torno de um afeto intenso – o que Jung chamava de “complexos de tonalidade afetiva”. Esses complexos tendem a se comportar de forma autônoma como “seres” interiores assustadores e são representados nos sonhos como “inimigos” que atacam, animais cruéis etc. No seu único ensaio que trata explicitamente do trauma, Jung escreveu o seguinte:

Um complexo traumático causa a dissociação da psique. O complexo não está sob o controle da vontade e, por essa razão, possui a qualidade da autonomia psíquica. Sua autonomia consiste no poder de se manifestar independentemente da vontade e, até mesmo, em oposição direta às tendências conscientes: ele se impõe tiranicamente à mente consciente. A explosão de afeto é uma completa invasão do indivíduo, ela arremete contra ele como um inimigo ou animal selvagem. Observei com frequência que o afeto traumático típico é representado nos sonhos como um animal selvagem e perigoso, uma ilustração notável da sua natureza autônoma quando separado da consciência (Jung, 1928a, parágrafos 266-7).

A natureza e o funcionamento dos mecanismos dissociativos responsáveis pela formação dos complexos não estavam claros para Jung nas suas primeiras experiências, mas pesquisas subsequentes mostraram que não se trata

de um processo passivo e benigno pelo qual diferentes partes da mente se tornam desligadas e “se afastam”. Mais exatamente, a dissociação parece envolver uma boa dose de agressividade; aparentemente, ela envolve um ataque ativo de uma parte da psique a outras partes. É como se as tendências normalmente integrativas na psique precisassem ser interrompidas à força. A cisão é uma questão violenta – como a cisão do átomo. Este é um fato que, estranhamente, escapou à atenção de Jung. Apesar de estar ciente de que o efeito traumático pode aparecer nos sonhos como um “animal selvagem”, ele não incluiu o afeto violento em sua interpretação das defesas primitivas da psique propriamente ditas. A psicanálise contemporânea reconhece que onde o mundo interior está permeado pela agressão violenta, as defesas primitivas também estão presentes. Mais especificamente, hoje sabemos que *a energia da dissociação é proveniente dessa agressão*.

No conteúdo de sonho dos casos que se seguem, é ilustrada a natureza violenta desses processos dissociativos que atacam a si mesmos. Na psicoterapia com vítimas de trauma, parece que, quando a experiência insuportável (traumática) da infância, ou alguma coisa que se assemelha a ela na transferência, começa a emergir na consciência, uma figura ou “força” intrapsíquica, presenciada nos sonhos do paciente, interfere violentamente e dissocia a psique. O “propósito” diabólico dessa figura parece ser impedir que o ego do sonho vivencie o afeto “inconcebível” associado ao trauma. Por exemplo, nos casos que se seguem, “ele” decepca a cabeça da pessoa que está sonhando com um machado, atira no rosto de uma mulher indefesa com uma espingarda, alimenta um animal indefeso com pedaços de vidro e “engana” o ego indefeso, aprisionando-o em um “hospital” diabólico. Essas ações parecem fragmentar a experiência afetiva do paciente de uma maneira que dispersa a conscientização da dor que

emergiu ou está prestes a emergir. Na realidade, a figura diabólica traumatiza o mundo objetivo interior a fim de impedir a retraumatização no exterior. Se essa impressão estiver correta, significa que uma imago traumatogênica assombra a psique desses pacientes, supervisionando atividades dissociativas, fazendo-nos lembrar da suspeita preliminar de Jung de que “os efeitos das fantasias podem ser tão traumáticos quanto os do verdadeiro trauma” (Jung, 1912a, parágrafo 217). Em outras palavras, o pleno efeito patológico do trauma requer um *evento externo e um fato psicológico*. O trauma externo por si só não divide a psique. *Uma entidade psicológica interna – ocasionada pelo trauma – executa a cisão.*

EXEMPLO CLÍNICO: O LENHADOR

Não me esquecerei tão cedo do primeiro caso em que essas possibilidades começaram a ficar claras para mim. A paciente era uma jovem artista que, como o tratamento revelou mais tarde, havia sofrido repetidamente abuso físico e sexual do pai alcoólatra. Ela tinha perdido a mãe e, quando bem pequena, amara profundamente o pai. Essa mulher veio de motocicleta para a primeira consulta da terapia, vestida com um traje de couro preto, e passou a sessão inteira condenando cinicamente a companheira de quarto, que se casara recentemente e tivera um filho. Era durona, desprezava os outros, era cética com relação à vida em geral e se protegia fortemente contra reconhecer de alguma maneira a própria dor. O mais perto que conseguia chegar de admitir que tinha alguma dificuldade era mencionar um punhado de queixas psicossomáticas: dor crônica nas costas, cólicas pré-menstruais incapacitantes, asma episódica e sintomas semelhantes aos da epilepsia recorrentes nos quais ela “tinha um branco” durante vários minutos. Isso a tinha assustado o suficiente para que

ela procurasse ajuda. Sua vida interior era assombrada por sentimentos mórbidos de ser uma pessoa morta-viva e estava repleta de uma raiva avassaladora, retratada em imagens horripilantes de mutilação e desmembramento. Essas imagens de pessoas mutiladas, de mãos, braços e cabeças decepados continuavam a aparecer espontaneamente em seu trabalho artístico, e todo mundo, exceto a paciente, ficava estarecido com eles.

O sonho que se segue ocorreu mais ou menos um ano depois do início do tratamento, logo depois de uma sessão na qual, pela primeira vez, essa paciente extremamente autossuficiente tinha se permitido se sentir pequena e vulnerável em reação ao fato de eu estar indo viajar nas férias de verão. Em um momento desprotegido e com o sorriso coquete de uma adolescente, ela havia relutantemente admitido que sentiria saudades de mim e da sessão de terapia. Naquela noite, depois de escrever uma longa carta para mim explicando que não poderia continuar o tratamento (!) porque estava ficando “dependente demais”, teve o seguinte sonho:

Estou no meu quarto, na cama. De repente, me dou conta de que me esqueci de trancar as portas do apartamento. Ouço alguém no andar térreo entrar no prédio, andar até a porta do apartamento – e depois entrar. Ouço os passos se aproximando da porta do meu quarto... E depois abrindo-a. Um homem muito alto, com o rosto branco como o de um fantasma e buracos negros no lugar dos olhos, entra com um machado na mão. Ele o levanta e deixa cair sobre o meu pescoço!... Acordo, aterrorizada.

Interpretação e comentário teórico

Temos aqui a imagem de uma violenta decapitação, uma cisão deliberada entre a mente e o corpo. O pescoço, na condição de um elo que integra e liga os dois, está prestes a ser cortado. O quarto no qual o sonho teve lugar

era o seu quarto de dormir naquela ocasião, no apartamento que dividia com a colega. Tinha, habitualmente, medo do escuro, de modo que sempre dava duas voltas na chave desse quarto antes de se recolher. A porta externa que não estava trancada era a porta do apartamento, e sempre que estava sozinha em casa, a paciente verificava compulsivamente essa porta. No sonho, o homem que se parecia com um fantasma aparentemente tinha acesso a ambas as portas, assim como o pai tivera um acesso irrestrito ao quarto onde ela dormia e também ao seu corpo. Frequentemente, a paciente – com apenas oito anos de idade – ouvia os passos do pai se aproximando do seu quarto antes de violá-la sexualmente com regularidade.

Seu momento “desprotegido” de carência, dentro da transferência, durante a sessão anterior, claramente equivalia ao “esquecimento” de trancar a porta no sonho e constituiu uma violação de suas habituais defesas do ego. Por meio dessa violação, surge uma espécie de “espírito da morte”, uma imagem de completo horror – o homem, semelhante a um fantasma, com buracos negros no lugar dos olhos. A paciente reconheceu esse sonho como uma versão de um pesadelo repetitivo da sua infância, no qual era atacada por figuras ameaçadoras. Mas por que, perguntei aos meus botões, ela tinha sonhado com uma imagem tão horripilante justamente na noite em que se sentira emocionalmente aberta e vulnerável com relação a mim e à terapia?

Em conformidade com as nossas hipóteses anteriores a respeito da função do sistema de autocuidado, a explicação parece bastante clara. Aparentemente, a admissão vulnerável de sentimentos de dependência na sessão prévia foi vivenciada por alguma parte da psique da paciente (o homem com a aparência de um fantasma) como uma terrível ameaça – a ameaça de voltar a experimentar a dor insuportável de precisar de um objeto externo (o pai)

e ter essa necessidade traumaticamente rejeitada. Em outras palavras, o sentimento emergente da paciente por mim na transferência foi vinculado associativamente à devastação da sua infância – o sofrimento insuportável que ela havia vivenciado ao amar desesperadamente um homem que veio depois a espancá-la e a cometer abuso sexual contra ela. Quando esse “amor” e essa necessidade afloraram à consciência, associados ao desespero *inconcebível* da sua infância obliterada, eles ativaram uma ansiedade esmagadora que, por sua vez, acionou as defesas dissociativas dela. Por conseguinte, ela ia “romper” e deixar a terapia! Esse comportamento de cisão estava adicionalmente representado no sonho como o machado com o qual a figura assassina se preparou para romper as conexões (vínculos) entre seu corpo (onde muitas das suas experiências traumáticas estavam armazenadas) e sua mente. Essa figura, portanto, representa a *resistência* da paciente a voltar a vivenciar sentimentos de dependência e, provavelmente, a sentimentos vulneráveis de um modo geral. A figura representa uma “segunda linha” de defesa, quando as defesas habituais do ego foram transpostas e níveis inaceitáveis de ansiedade foram constelados. Por ser verdadeiramente daimônica, essa figura desejava separá-la do seu eu encarnado, sensível – no mundo –, a fim de conservá-la na sua “mente” opressiva, onde ela, a figura, teria um total controle sobre o espírito pessoal irrealizado da minha paciente. Essa é a “meta” perversa do sistema de autocuidado quando o trauma precoce simplesmente partiu o coração um número excessivo de vezes.

O sistema de autocuidado e a reação autoimune da psique

Nos anos que transcorreram depois da minha experiência com essa paciente, vim a perceber quase como

axiomático o fato de que, no mundo interior da vítima do trauma, encontraremos esse tipo de personificações diabolizadas de autoagressão e abuso. Nos sonhos dos pacientes de trauma que analisei ao longo dos anos, o Trickster¹ praticou os seguintes atos: ele ou ela tentou decepar a cabeça da pessoa que está sonhando com um machado, estuprou-a brutalmente, transformou em pedra os seus animais de estimação, enterrou viva uma criança, seduziu a paciente a prestar favores sexuais sadomasoquistas, aprisionou o ego do sonho em um campo de concentração, torturou o paciente quebrando-lhe os joelhos em três lugares, deu um tiro no rosto de uma bela mulher com uma espingarda e praticou uma variedade de outros atos destrutivos, cujo propósito parece ser, no mínimo, conduzir o aterrorizado ego do sonho do paciente a um estado de horror, ansiedade e desespero.

Como interpretar isso? O fato de o nosso infeliz paciente ter sofrido um trauma externo insuportável no início da infância já é bastante desagradável. Agora, a psique parece perpetuar esse trauma na fantasia inconsciente, inundando o paciente com contínua ansiedade, tensão e pavor – até mesmo durante o sono. Qual poderia ser o propósito ou objetivo último dessa autotortura diabólica?

Uma sugestão para uma possível interpretação provém da derivação da palavra “diabólico”, do grego *dia* (através) e *ballein* (lançar) (*Oxford English Dictionary*), donde, “lançar através ou separando”. Disso deriva o significado usual de “diabolos” como o Diabo, isto é, aquele que atravessa, impede ou desintegra (dissociação). O antônimo de

¹ Figura sobrenatural que aparece com vários disfarces e tipicamente se envolve em atividades travessas e prejudiciais, importante no folclore e na mitologia de muitos povos primitivos. Uma tradução aproximada seria vigarista ou trapaceiro, mas não o definem, já que ele é ambivalente, não podendo ser bem caracterizado nem como negativo nem como positivo. Jung via a figura do Trickster como um equivalente da sombra, uma figura da sombra coletiva. (N.T.)

diabólico é “simbólico”, de *sym-ballein*, que significa “lançar reunindo”. Sabemos que ambos os processos – lançar separando e lançar reunindo – são essenciais para a vida psicológica e que, em suas atividades aparentemente antagônicas, temos um par de opostos que, quando idealmente equilibrados, caracterizam os processos homeostáticos da autorregulação da psique. Sem “lançar separando” não teríamos diferenciação alguma, e sem “lançar reunindo” não haveria integração sintética alguma em todos maiores. Esses processos regulatórios estão especialmente ativos na interface transicional entre a psique e a realidade externa – precisamente o limiar no qual a defesa é necessária. Poderíamos, portanto, imaginar essa atividade autorregulatória como o *sistema de autocuidado da psique, análogo ao sistema imunológico do corpo*.

À semelhança do sistema imunológico do corpo, esses dinamismos complementares de desintegração-integração estão envolvidos em complicadas funções de guardiães nos **limiares** entre os mundos interior e exterior, e entre os sistemas internos consciente e inconsciente. Fortes correntes de afeto que atingem a psique a partir do mundo exterior ou do corpo precisam ser metabolizadas por processos simbólicos, reproduzidos em linguagem e integrados na “identidade” narrativa da criança em desenvolvimento. Os elementos “não eu” da experiência precisam ser distinguidos dos elementos “eu”, rejeitados agressivamente (externamente) e reprimidos firmemente (internamente).

Na reação ao trauma, poderíamos imaginar que alguma coisa dá errado nessas “reações imunológicas” naturalmente protetoras. Uma constatação quase universal na literatura do trauma é que as crianças que sofreram abuso não conseguem mobilizar a agressão para expulsar elementos nocivos, “maus” ou “não eu” da experiência, como o ódio da nossa jovem artista pelo pai, que cometeu abuso contra ela. A criança é incapaz de odiar o pai que

ama, identificando-se, em vez disso, com o pai como sendo “bom” e, por meio de um processo que Sandor Ferenczi (1933) chamou de “identificação com o agressor”, a criança leva a agressão do pai para o mundo interior e *passa a odiar a si mesma e a sua própria necessidade*.

Se aplicarmos nossa análise ao caso, poderemos verificar que, quando a necessidade vulnerável da paciente dentro da transferência começou a emergir, seu ódio introjetado (agora ampliado pela energia arquetípica) atacou os vínculos entre o corpo e a mente na tentativa de romper as ligações afetivas. No entanto, o “exterminador” na sua psique é muito mais do que o pai introjetado. Ele é uma figura arquetípica primitiva e arcaica que personifica a apavorante ira mutilante da psique coletiva e, como tal, representa *o lado sombrio do Self*. O catalisador externo para essa figura interior pode ser o pai pessoal, mas o dano ao mundo interior é causado pela ira da psique semelhante à de Javé, redirecionada para o eu. Foi por essa razão que nem Freud nem Jung ficaram convencidos de que o trauma externo por si só fosse responsável pela cisão da psique. Mais exatamente, era um fator psicológico interior que, em última análise, causava o maior dano – pense no lenhador diabólico.

Hipóteses de desenvolvimento sobre as origens do Self Sombrio

Por que, então, o Self ambivalente primordial, igualmente claro e sombrio, bom e mau, aparece com tanta regularidade no mundo interior – até mesmo no caso de pacientes que não sofreram um completo abuso físico ou sexual? O que se segue é uma breve descrição de como eu interpreto essa questão do ponto de vista do desenvolvimento, à luz da experiência clínica, com pacientes como a nossa jovem artista com o seu horripilante mundo interior.

Precisamos partir do princípio de que, no mundo interior da criança muito pequena, estados emocionais dolorosos, agitados ou desconfortáveis oscilam com sentimentos de conforto, satisfação e segurança, de maneira que, gradualmente, duas imagens do eu e do objeto progressivamente se estabelecem. Essas representações preliminares do eu e do objeto tendem a ser estruturadas em opostos e a personificar afetos opostos. Um deles é “bom”, o outro, “mau”; um é amoroso, o outro, odioso, e assim por diante. Na sua condição original, os afetos são primordiais e arcaicos, como tempestades vulcânicas que rapidamente se dissipam ou dão lugar a seu oposto, dependendo da natureza da condição ambiental. Os afetos agressivos, negativos, tendem a fragmentar a psique (dissociação), ao passo que os afetos confortantes, positivos, que acompanham a mediação adequada da mãe, têm o efeito de integrar esses fragmentos e restabelecer o equilíbrio homeostático.

As capacidades mediadoras que mais tarde se tornam o ego estão, no início da vida, totalmente encerradas no eu-objeto materno que atua como um tipo de órgão metabolizador externo para as experiências do bebê. Por meio da sua empatia, a mãe sente a agitação do bebê, pega o bebê no colo e o conforta, ajuda a designar e dar forma aos seus estados emocionais e restabelece o equilíbrio homeostático. À medida que isso acontece repetidamente, ao longo do tempo, a psique do bebê gradualmente se diferencia e ele começa a encerrar seus afetos, isto é, a desenvolver um ego capaz de sentir uma forte emoção e tolerar o conflito entre as emoções. Enquanto isso não acontece, o eu interior e as representações do objeto do bebê são divididos, arcaicos e típicos (arquetípicos). Os objetos arquetípicos internos são numinosos, avassaladores e mitológicos. Eles existem na psique como antinomias ou opostos, os quais gradualmente se reúnem no inconsciente

como unidades duplas que são alternativamente jubilosas ou aterrorizantes, como a Boa Mãe e a sua “parceira”, a Mãe Terrível. Entre as numerosas *coincidenta oppositora* no inconsciente profundo, existe um arquétipo central que parece representar o princípio da unidade entre todos os elementos opostos da psique e que participa do seu dinamismo vulcânico. Essa entidade organizadora central na psique coletiva é o que Jung chamava de arquétipo do Self, tanto claro quanto escuro. Ela se caracteriza por uma extraordinária numinosidade, e um encontro com ela pode envolver a salvação ou o desmembramento, dependendo do lado da numinosidade do Self que é vivenciado pelo ego. Na condição de “unidade das unidades”, o Self representa a imagem de Deus na psique humana, embora o Deus personificado no Self seja primitivo, um *mysterium tremendum*, que combina o amor e o ódio, como o Javé do Antigo Testamento. Enquanto o ego não se desenvolver, o Self unificado não pode se realizar, mas, uma vez constelado, ele se torna a “base” do ego e o seu “guia” no desabrochar rítmico do potencial inato da personalidade do indivíduo. Michael Fordham (1976) descreveu isso como o ciclo da desintegração/reintegração do Self.

No desenvolvimento psicológico saudável, tudo depende de humanização e integração graduais dos opostos arquetípicos inerentes no Self enquanto o bebê e a criança pequena lutam com experiências toleráveis de frustração (ódio) no contexto de um relacionamento primário bom o bastante (não perfeito). A agressividade implacável da criança não destrói seu objeto, e ela pode trabalhar em direção à culpa, à reparação e ao que Klein chamava de “posição depressiva”. Entretanto, à medida que a criança traumatizada tem experiências *intoleráveis* no mundo objetivo, o lado negativo do Self não se personaliza, permanecendo arcaico. O mundo interior continua a ser ameaçado por uma figura desumana diabólica. Energias

destrutivas e agressivas – normalmente disponíveis para a adaptação à realidade e para uma defesa saudável contra objetos nocivos do não eu – são reconduzidas ao mundo interior. Isso leva a uma continuação do trauma e do abuso por objetos internos muito tempo depois de a atividade opressiva externa ter terminado. Nós nos voltamos agora para um segundo caso no qual essa opressão interna é incisivamente ilustrada.

A SRA. Y E O ATIRADOR

A Sra. Y, uma profissional liberal atraente, agradável e profissionalmente realizada no início da casa dos 60 anos, procurou a análise devido a uma depressão generalizada e por estar consciente de que uma parte dela era refreada em todos os seus relacionamentos, deixando-a com um sentimento subjacente de solidão. Com base na terapia anterior, ela sabia que as origens desse problema “esquizoide” estavam profundamente enterradas em algum lugar da infância, da qual ela praticamente não tinha memórias felizes. Sua história revelava uma situação familiar de pobreza emocional no meio do luxo material. A mãe narcisista, já simbioticamente apegada ao filho primogênito de três anos com danos cerebrais, prestava pouca ou nenhuma atenção à paciente, jamais tocando-a fisicamente, exceto nos períodos da amamentação rigidamente organizados, e para treiná-la a usar o vaso sanitário. Uma irmã mais nova nasceu quando a paciente contava dois anos de idade. Toda a vida emocional que a Sra. Y conseguiu extrair como a criança do meio nessa família resultou de uma sucessão de babás. Com elas, ela se lembrava de ter chorado, se enraivecido, cuspidado e se rebelado. Nada disso jamais aconteceu com a mãe, que era “intocável” – alheia –, ligada aos dois outros filhos ou ao pai. Um pesadelo repetitivo da infância mostrava

a mãe assistindo, indiferente, na varanda à paciente ser atropelada pelo caminhão da lavanderia na entrada de veículos de sua casa.

O pai da paciente, que ela adorava, estava sempre preocupado com os negócios. Ele parecia preferir a irmã mais jovem (que também era a favorita da mãe) e, de resto, orbitava ao redor da mãe narcisista e controladora. Embora cuidasse da paciente quando ela ficava doente e passasse algum tempo sozinho com ela, ele também tendia a ter ataques de raiva que eram aterrorizantes. Quando a Sra. Y tinha oito anos, o pai contraiu uma doença crônica e ficou em casa, na cama, durante seis anos, até que finalmente faleceu. Nesse período, a paciente tinha medo de perturbá-lo. Toda a emoção em torno da morte dele – na verdade, até mesmo a realidade da própria doença – foi negada. O resultado foi que a paciente nunca conseguiu transmitir suas necessidades ou sentimentos para o pai ou para a mãe durante toda a infância. Ter uma infância na qual as necessidades não podem ser externadas para as pessoas responsáveis pelo nosso bem-estar equivale a perder completamente a infância, e essa foi a experiência da Sra. Y. Ela se recolheu em um mundo interior de fantasia inconsciente, convencida de que uma “maldade” imensurável a havia condenado ao desespero neste mundo. Por motivos desconhecidos para ela, sentia-se cronicamente envergonhada e, apesar dos constantes esforços para agradar as pessoas por meio das consideráveis realizações escolares, nunca sentiu que fizesse alguém muito feliz.

A anestesia natural da psique para um “trauma cumulativo” na infância como esse torna a maioria dos pacientes incapaz de recordar eventos traumáticos específicos e muito menos de vivenciá-los num nível emocional na análise. Esse era o caso da Sra. Y. Conversávamos *sobre* a privação do início de sua vida, mas não conseguíamos recuperá-la *experimentalmente*. Com frequência, na mi-

na experiência, é somente depois que algum aspecto da situação traumática inicial emerge na *transferência* que analista e paciente obtêm o acesso emocional ao verdadeiro problema, e é exatamente um incidente desse tipo que desejo relatar.

Certo dia, quando estava na casa da mãe, a Sra. Y encontrou alguns filmes antigos de quando ela tinha dois anos de idade. Em um dos filmes, filmado durante uma festa em família, a paciente se viu com dois anos, da altura do joelho dos adultos, muito magra, chorando e correndo, desesperada, de um par de pernas para outro, olhando para cima e implorando ajuda, sendo desprezada e depois correndo para outro par de pernas, nas quais implorou novamente, até que, finalmente, dominada pela aflição e pela raiva, a babá foi buscá-la e arrastou-a enquanto ela chutava e chorava. Na sessão analítica do dia seguinte, a Sra. Y relatou tudo isso do seu jeito desapassionado habitual, encobrendo a tristeza que sentia com humor e sarcasmo, mas parecia muito perturbada internamente.

Para tirar proveito desse acesso fortuito a um forte sentimento a respeito do eu da infância da paciente, sugeri que marcássemos uma sessão especial e assistíssemos juntos ao filme. Obviamente satisfeita, porém constrangida pela proposta (ela nunca ouvira falar em tal coisa na terapia), declarando que jamais poderia se aproveitar do meu tempo daquela maneira e apresentando várias razões pelas quais seria demais pedir uma coisa dessas etc., aceitou, mesmo assim, a ideia, e marcamos uma “sessão de cinema” extraordinária.

Como era de se esperar, essa nova situação foi um tanto ou quanto embaraçosa tanto para a paciente quanto para mim, mas depois de brincar e rir um pouco do nosso constrangimento mútuo com essa nova experiência, ela relaxou enquanto conversamos a respeito das diversas

pessoas presentes no filme e do que levou ao momento que ela descrevera. Em seguida, presenciamos juntos o trauma horrendo e desesperador captado em filme cerca de 55 anos antes. Assistimos pela segunda vez a essa parte, quando então a Sra. Y começou a chorar. Também fiquei com os olhos cheios de lágrimas, o que, até onde consegui perceber, não foi percebido pela paciente. A Sra. Y rapidamente se recompôs, mas em seguida sucumbiu de novo às emoções, e enfrentamos juntos a sua mistura de pesar e empatia genuínos por seu eu desesperado da infância, e sua tentativa de recuperar a serenidade com comentários autodegradantes a respeito de sua “fraqueza” e “histeria” aliadas aos esforços desajeitados de me garantir que estava bem e que logo iria embora.

Na sessão seguinte, que foi intercalada por muitos silêncios embaraçosos, processamos o que havia acontecido. “Você se tornou um ser humano na última vez”, disse ela:

Eu o havia neutralizado até que você se ofereceu para assistir àquele filme comigo, e depois eu vi as suas lágrimas. A minha primeira reação foi “Meu Deus, não tive a intenção de fazer isso... de perturbar você. Nunca mais farei isso!” – como se afetar você de alguma maneira fosse uma coisa terrível. Mas, secretamente, eu estava satisfeita e profundamente comovida interiormente. Você foi tão humano. Eu não conseguia me refazer. Fiquei repetindo para mim mesma “Você o afetou! Você o afetou! Ele se importa com você!”. Foi muito comovente. Nunca me esquecerei daquela sessão! Tive a impressão de que era o início de uma coisa nova. Toda a minha blindagem se dissolveu. Fiquei acordada até tarde escrevendo a respeito disso no meu diário.

No entanto, nessa mesma noite, a Sra. Y também relatou um sonho alarmante. Nesse sonho, uma figura masculina sinistra que ambos passamos a conhecer em sonhos anteriores reapareceu sombriamente. Eis o sonho que ela descreveu:

A cena é lúgubre, com muitas figuras masculinas indistintas espreitando nas sombras. As cores são apagadas, com uma tonalidade sépia. Uma reunião prazerosa entre duas mulheres ia ter lugar. Talvez fossem irmãs, separadas havia muito tempo. Estou feliz e animada com a expectativa, esperando em um corredor que dá para uma escada dupla e uma sacada. A primeira mulher aparece no andar térreo. Ela está vestindo um conjunto verde de um tom incrivelmente brilhante. De repente, uma figura masculina sombria atira em seu rosto com uma espingarda! Ela cai, as cores são chocantes: verde brilhante e vermelho vivo. A outra mulher, ansiosa para ver a amiga, aparece, entrando pela esquerda, e se encaminha para a sacada. Ela usa um traje vermelho vivo. Inclina-se sobre a sacada para ver o corpo verde/vermelho. Seu choque é enorme. Em sua dor, ela vomita grandes golfadas de sangue vermelho e cai para trás por sobre a sacada.

As principais reações da paciente a esse sonho foram horror e repulsa. Ela não conseguiu entendê-lo à luz da sua experiência na sessão, embora soubesse que, de alguma maneira, estava relacionado com ela. Ao trabalhar com o sonho, comecei com a reunião aguardada com alegria entre as irmãs e pedi à minha cliente que se associasse a esse sentimento. Nada lhe ocorreu. Desconfiando, então, que ela estava evitando a “união” da transferência da sessão anterior, refleti em voz alta se ela não estaria talvez passando por um grande conflito com relação a deixar que os sentimentos a meu respeito que haviam surgido na sessão anterior viessem novamente à tona, ou até mesmo se permitir entretê-los dentro de um espaço interior dentro de si mesma. Ela enrubesceu e concordou que talvez fosse esse o caso. Começou, então, a entrar em contato com a sua parte que minimizava e, desdenhosamente, rejeitava esse sentimento (o atirador). A voz negativa e assustadora dele às vezes se dirigia a ela com frases do tipo: “isso tudo é papo furado – os sentimentos dele não foram reais –, foi apenas uma técnica – de qualquer modo, tudo não passa

de um relacionamento comercial —, ele a acompanha até a porta quando você vai embora e, em seguida, o paciente seguinte entra na sala para o mesmo tratamento”.

Outras associações emergiram. A crueldade do atirador em resposta a uma conexão aguardada com prazer a fez lembrar-se de outra figura masculina de um sonho do ano anterior que havia matado cruelmente uma criatura semelhante a um polvo que também estava tentando estabelecer contato. Ela achou que a escada dupla e a sacada criavam a forma de um útero, enquanto o vermelho e o verde a faziam pensar no Natal, o que por sua vez a lembrava do quadro de Rubens *O Massacre dos Inocentes*, que retrata a tentativa invejosa do Rei Herodes de assassinar o Menino Jesus, ao ordenar que os seus soldados matassem todas as crianças do sexo masculino com menos de dois anos de idade. Esse evento bíblico sempre estragara parcialmente para ela a história do Natal e a enchia de pavor sempre que ouvia falar nele ou via o quadro de Rubens. Ela também mencionou que o vermelho e o verde são cores complementares; se fecharmos os olhos depois de olhar para uma dessas cores, a pós-imagem interior é o seu complemento. Finalmente, ela se lembrou de que, quando menina, seu cabelo era vermelho vivo, e a mãe nunca a deixava usar vermelho.

Eu tinha me esquecido do sonho anterior da cliente, de modo que o procurei. Ele tinha ocorrido seis meses antes na análise, em uma época em que ela tinha acabado de conhecer um homem interessante e se envolver emocional e sexualmente com ele. Nós não tínhamos trabalhado nesse sonho, mas as minhas anotações indicavam que ela estava muito esperançosa com relação a esse novo relacionamento e animada com o redespertar dos sentimentos sexuais que estava tendo lugar. Na noite seguinte ao seu primeiro encontro com esse homem, ela teve o seguinte sonho com o polvo:

Estou deitada na minha cama da infância. Estou gritando de medo, tendo um pesadelo. Ouço um fraco sussurro que me diz que alguém me ouviu. Eu me sinto terrivelmente culpada por ter acordado a pessoa ou a interrompido. Em seguida, de alguma maneira relacionada com essa cena, uma grande lata de lixo transbordou. Dentro dela, há uma criatura preguiçosa parecida com um polvo. A princípio, sinto repugnância por essa coisa, mas depois começo a brincar com ela. Dou pancadinhas no chão diante da lata e a criatura estende um tentáculo para fora, de um modo brincalhão, no estilo de um gatinho, e toca um lápis que estou segurando. Nesse ponto, surgem dois homens. Um deles está usando óculos escuros com lentes espelhadas. Ele tira os óculos, tritura as lentes e alimenta o animal com elas para que ele tenha uma morte longa e lenta. Fico estarecida com essa crueldade e viro as costas para a cena.

Interpretação e comentário teórico

Temos aqui, portanto, dois eventos importantes carregados de afeto na vida da Sra. Y – um na transferência, outro com o seu novo amigo –, aos quais o inconsciente reage com “declarações” dramáticas: um tiro de espingarda no rosto da mulher vestida de verde que busca se reunir com a irmã que não via havia muito tempo, por um lado, e o homem cruel que alimenta o polvo com vidro triturado, do outro. A paciente observa que o sonho com o atirador a deixou tão horrorizada que ficou entorpecida e mal conseguiu se lembrar dos eventos da sessão anterior. Em outras palavras, o sonho em si era um trauma e teve o mesmo efeito de um trauma da vida real, isto é, a dissociação do afeto. Isso pareceu uma retraumatização por meio da fantasia. Por que, perguntei aos meus botões, o sonho faria isso?

Considerações do desenvolvimento

Para entender isso, temos que voltar à situação da infância dela. Ao observar o filme e investigar as suas

memórias, a paciente e eu já estávamos conscientes de que todas as necessidades de dependência em sua infância haviam sido negadas. Levando-se em conta que a infância é, por definição, um período dependente da vida, isso significou que a paciente sentiu repetidamente vergonha das suas necessidades e ficou incessantemente frustrada a ponto de ter ataques de raiva. Esses últimos também não podiam ser tolerados, de modo que o resultado foi uma cisão em seu mundo interior, onde a raiva que ela sentia pelos pais negligentes era usada para reprimir a carência com relação à qual agora até mesmo ela se tornara intolerante. Portanto, as energias agressivas da psique estão voltadas sobre os aspectos dependentes, e temos um ambiente interno no qual a autoagressão por causa da carência é uma ocorrência constante. Esse ataque interior torna-se o que Bion (1959) chamou de “ataque contra a vinculação”, e então as energias agressivas que se alastram pela psique a desmembram *a fim de impedir que o ego sinta a sua própria dor*.

Quando os vínculos são atacados dentro do mundo interior, os processos naturais de integração simbólica não podem ocorrer. A psique não consegue metabolizar a sua própria experiência e torná-la significativa. É isso o que Winnicott quis dizer quando afirmou que o trauma grave não podia ser encerrado dentro da área de ilusão simbólica ou da onipotência da criança (Winnicott, 1965, p. 145). Vemos esse problema ilustrado nos sonhos dos soldados que sofrem um trauma agudo durante a guerra – como o soldado que acende o cigarro do seu companheiro em uma trincheira e vê a cabeça dele ser destruída por um tiro de franco-atirador. Os pesadelos desses soldados são uma pura repetição do evento insuportável (consulte Wilmer, 1986). A psique só consegue simbolizar uma coisa tão intolerável muito mais tarde. Lentamente, se o evento traumático puder ser contado e recontado, os sonhos come-

çam a simbolizar a experiência, até que ela é finalmente metabolizada. No entanto, para o trauma constante e insuportável da infância, o sistema defensivo arcaico precisa entrar em ação, e esse sistema aniquila a arquitetura do mundo psicológico interior. A experiência perde o sentido. Os pensamentos e as imagens são desligados do afeto. O estado resultante é o que Joyce McDougall (1985) chama de “alexitimia”, ou não ter palavras para os sentimentos.

Poderíamos imaginar esse processo como análogo ao disjuntor em uma casa. Se um excesso de eletricidade chega ao local, isto é, mais do que os fios da casa conseguem conduzir sem queimar, o circuito para de funcionar e a conexão com o mundo exterior é interrompida. Entretanto, na psique, o processo é mais complicado porque há duas fontes de energia, ou seja, o mundo exterior e o mundo interior, o inconsciente. Assim sendo, quando o disjuntor psicológico cambaleia, ele isola os dois. A pessoa precisa ser defendida contra a estimulação perigosa do mundo exterior, mas também das necessidades e anseios que surgem das profundezas do seu ser.

A vergonha e a autoagressão

Enquanto eu interpretava esse material, parece que a minha sugestão de que tivéssemos a sessão especial e as lágrimas de empatia que me vieram aos olhos enquanto assistíamos ao filme haviam não apenas aberto um nível de necessidade ou anseio na transferência, como também disponibilizado o sentimento da paciente de *vergonha inconsciente a respeito dessa necessidade* (isto é, ela sentiu que a necessidade era “má”, “fraca” etc.), que até então estivera indisponível na análise. Primeiro, ela ficou terrivelmente envergonhada por ter “me perturbado” com os seus “maus” (porque eram carentes) sentimentos lacrimosos. (A extensão do sentimento de vergonha da paciente

aparece no sonho do polvo como a culpa por ter sido ouvida e despertado alguém com seus gritos.) No entanto, minha exposição involuntária de sentimento (lágrimas) reduziu sua vergonha e tornou mais fácil para ela vivenciar sua própria “má” vulnerabilidade.

No entanto, havia um preço a ser pago por isso, e é aqui que os sonhos apresentam uma imagem mais completa do seu estado intrapsíquico. Parece que uma figura interior muito importante ligada à sua vergonha não gostou dessa exposição de vulnerabilidade e possivelmente a interpretou erroneamente como um sinal de intrínseca retraumatização. Em outras palavras, ansios vulneráveis presumivelmente precederam rupturas traumáticas anteriores, e agora, cinquenta e cinco anos mais tarde, uma recorrência dessa vulnerabilidade atua como um alerta para o atirador guardião de que o trauma poderá acontecer novamente. Isso seria insuportável, de modo que o introjeto diabólico dissocia o ego do seu afeto emergente (o som do tiro da espingarda).

Se interpretarmos “matar” nos sonhos como uma obliteração da consciência ou profunda dissociação, veremos então que a psique da pessoa traumatizada não pode tolerar a reexposição da mesma representação vulnerável de parte do eu como (aparentemente) ocorreu na situação traumática original. A vergonha humilhante original precisa ser evitada a todo custo. O preço, contudo, é o rompimento com a potencialmente “corretiva” influência da realidade. Nesse caso, o sistema de autocuidado da psique fica enlouquecido.

Assim como o sistema imunológico do corpo, o sistema de autocuidado executa as suas funções atacando ativamente tudo o que considera elementos “estranhos” ou “perigosos”. As partes vulneráveis da experiência do eu são, na realidade, encaradas como sendo elementos “perigosos”, sendo conseqüentemente atacadas. Esses ata-

ques servem para debilitar a esperança em relações com o objeto reais e conduzir o paciente mais profundamente para a fantasia. É exatamente da maneira como o sistema imunológico pode ser enganado e induzido a atacar a própria vida que está tentando proteger (doença autoimune), o sistema de autocuidado também pode se transformar em um “sistema autodestrutivo” que transforma o mundo interior em um pesadelo de opressão e autoagressão.

Tanto o sonho do “atirador” quanto o do “polvo” a ele associado oferecem uma eloquente evidência da autoagressão aniquiladora sofrida pela paciente quando ela tentou estabelecer contato com um objeto real no mundo na esperança de satisfazer uma necessidade. Muitos analistas interpretariam essas figuras como “introjeções do perpetrador” (embora, nesse caso, não houvesse um perpetrador individual) ou talvez como introjeções do sadismo da mãe ou do “animus negativo”. Seria mais correto dizer que esses assassinos malignos, *mais exatamente, captaram o nível mitológico da experiência da vergonha da infância da paciente*. A imagem resultante é um *objeto interior arquetípico*, uma característica do mundo interior do trauma que somente uma interpretação arquetípica pode abranger adequadamente.

No sonho no qual aparece o atirador, a esperança renovada incipiente da Sra. Y de uma ligação dentro da transferência foi simbolizada pela reunião entre as duas mulheres que havia muito tempo era aguardada, o que eu interpretaria como aspectos complementares da sua autoidentidade feminina (o verde, a cor da vida vegetativa, e o vermelho, a cor do sangue, são ambos símbolos da energia vital), cujo lugar, diz o sonho, “é um ao lado do outro”, mas que tinham sido separados anteriormente (a dissociação precoce da mãe no início da primeira infância?). Essa reunião, diz o sonho, terá lugar em uma estrutura semelhante ao útero (as duas escadas e a saca-

da), indicando uma revitalização do ambiente repressor materno, presumivelmente na transferência. A reação do inconsciente a essa conexão aguardada é chocante – uma “morte” traumática para a figura vulnerável que busca o contato (a mulher de verde).

Até mesmo nas suas associações com o vermelho e o verde do Natal (o massacre dos inocentes do Rei Herodes), o mesmo tema emerge: uma nova vida potencial é extinguida por um tirânico “princípio governante” masculino que não consegue tolerar a ameaça ao seu poderoso controle pela criança de luz milagrosa. Analogamente, no sonho do polvo (também ocasionado por um relacionamento novo, esperado), a parte da lata de lixo do eu, que é desprotegida, arcaica e “repulsiva”, se aproxima “como um gatinho” para estabelecer contato. Este parece ser, novamente, o sinal para a chegada da imagem masculina violenta e sádica que emerge no momento crítico para provocar a morte no sonho e encerrar traumáticamente o processo de “estabelecer contato”. O interessante é que ele faz isso com vidro triturado de uma lente “polarizada” – os resíduos fragmentados da lente ocular que lhe permite enxergar “o que está fora”, mas não deixa ninguém ver “o que está dentro”. Considerando-se que consciência significa literalmente “conhecer com outro”, poderíamos pensar no nosso assassino do polvo como uma espécie de fator anticonsciência na psique. A pessoa que está sonhando “volta as costas” para a cena, isto é, se dissocia da violência desse processo interior. Ela não consegue “olhar para” ele.

O trauma e a compulsão à repetição

Com essa figura sádica aterrorizante espreitando na sua psique, é claro que não foi nenhuma surpresa que, depois da noite romântica com seu novo amigo, a Sra. Y tenha tido uma grande dificuldade em dar seguimento ao

relacionamento, apesar do interesse inicial do amigo por ela. Ela encontrou dentro de si uma forte resistência que não conseguiu explicar racionalmente, mas que, fomos capazes de descobrir, representava a sua resistência a voltar a ser exposta à vergonha potencialmente aniquiladora que se originara no trauma da sua infância “esquecida”. Era como se sua psique estivesse “relembrando” um evento inconcebível semelhante ocorrido muito tempo antes.

O leitor observará que essas suposições a respeito dos perigos inerentes na esperança de uma nova vida ou de um novo relacionamento parecem ser as mesmas em função das quais o exterminador interno da paciente opera. Em outras palavras, ao aniquilar o próprio sentimento de esperança, a paciente age em “identificação com o agressor” dentro de si mesma – como se estivesse “possuída” por ele. Dessa maneira, o mundo interior opressivo do trauma, dominado pela ansiedade, é recapitulado na vida exterior, e a vítima do trauma é “obrigada a repetir” o comportamento autodestrutivo.

Essa é a natureza devastadora do ciclo do trauma e a resistência que ele revela na terapia. Enquanto a Sra. Y e eu trabalhávamos para chegar à resolução do seu “complexo do trauma”, encontramos repetidamente o ciclo de esperança, vulnerabilidade, medo, vergonha e autoagressão que sempre conduzia à repetição previsível da depressão. Todo momento de intimidade ou realização pessoal era uma ocasião para o seu *daimon* sussurrar que tudo seria tomado dela, que ela não o merecia ou que ela era uma impostora e uma embusteira que em breve seria humilhada. Por sorte, fomos capazes de trabalhar nesse ciclo de intimidade do relacionamento da transferência/contratransferência e pudemos desse modo “apanhar em flagrante” o *daimon* enquanto ele fazia os seus truques nas mudanças de sentimento de momento a momento durante as sessões.

Sem a consciência que só pode surgir no processo do trabalho emocional, o mundo interior do trauma, com os seus processos defensivos arquetípicos, se duplica na vida exterior da paciente (compulsão à repetição) em um padrão que Freud apropriadamente chamou de *daimônico*. Na terminologia de Jung, poderíamos dizer que a situação traumática original apresentava um perigo tão grande para a sobrevivência da personalidade que ela não foi retida na forma *pessoal* lembrável, mas somente na forma arquetípica *daimônica*. Essa é a camada coletiva ou “mágica” do inconsciente e não pode ser assimilada pelo ego enquanto não for “encarnada” na interação humana. Na condição de dinamismo arquetípico, ela “existe” em uma forma que só pode ser recuperada pelo ego *como uma experiência de retraumatização*. Ou, em outras palavras, a repetição inconsciente da traumatização no mundo interior que acontece incessantemente precisa se tornar uma traumatização *real* com um objeto no mundo para que o sistema interior seja “destravado”.

É por esse motivo que um cuidadoso monitoramento da dinâmica da transferência/contratransferência é extremamente importante no nosso trabalho com o trauma grave. O paciente deseja depender do analista, “abandonar” o sistema de autocuidado e se recuperar, mas o sistema em si é muito mais poderoso do que o ego – pelo menos inicialmente, de modo que o paciente inadvertidamente resiste a se entregar ao processo que restabeleceria um sentimento de espontaneidade e vivacidade. Responsabilizar os pacientes por essa resistência é um erro terrível, não apenas do ponto de vista técnico, como também a partir da perspectiva estrutural e psicodinâmica. O paciente já está se sentindo acusado de uma “maldade” inominável interior, de modo que as interpretações que enfatizam que o paciente está “representando” ou fugindo da responsabilidade meramente inculcam a convicção do

fracasso. Sob muitos aspectos, não são “eles”, os pacientes, que resistem ao processo no nível do ego. Mais exatamente, a psique deles é um campo de batalha no qual as forças titânicas da dissociação e da integração estão disputando o espírito pessoal traumatizado. É claro que o paciente precisa se tornar mais consciente e responsável para ter um relacionamento com as suas defesas tirânicas, mas essa consciência precisa incluir a humilde compreensão de que as defesas arquetípicas são muito mais poderosas do que o ego.

A proeminência do sistema de defesa arquetípico explica por que a “reação terapêutica negativa” é uma característica tão proeminente no nosso trabalho com esses pacientes. Ao contrário do paciente analítico habitual, precisamos nos lembrar de que, para a pessoa que traz consigo uma experiência de trauma dissociada, a integração ou “totalidade” é inicialmente vivenciada como a pior coisa imaginável. Esses pacientes não sentem que seu poder aumenta ou que estão atuando mais intensamente quando o afeto reprimido ou a experiência traumatogênica emerge pela primeira vez na consciência. Eles ficam entorpecidos, divididos, representam, somatizam ou abusam de substâncias químicas. Sua própria sobrevivência como “eu” coesivo tem dependido de operações dissociativas primitivas que *resistem* à integração do trauma e dos seus afetos associados – até mesmo a ponto de desmembrar os “eus” do ego em personalidades parciais. Por conseguinte, o trabalho analítico com essas pessoas precisa envolver técnicas “mais suaves” do que as interpretações e reconstruções usuais que consideramos mutatórias na análise. É preciso prestar uma grande atenção à criação de um espaço físico seguro e de um ambiente interpessoal seguro dentro dos quais possam surgir sonhos e fantasias com os quais será possível trabalhar de uma maneira mais divertida e irrestrita do

que permite a interpretação analítica habitual. Para essa finalidade, todas as formas das chamadas psicoterapias de “artes criativas” são extremamente úteis, e elas não raro tornam o afeto traumático acessível com muito mais rapidez do que a exploração puramente verbal.

A dor da perda e o processo de trabalhar com as emoções

Voltando ao nosso caso, vale a pena mencionar que, em vez da conscientização dissociada (voltar as costas no sonho do polvo), é a emoção da dor esmagadora da perda que caracteriza o sonho do atirador. Essa dor por causa da união perdida é sentida pela mulher de vermelho (claramente uma figura de identidade para a paciente), quando ela se vê na presença da amiga, agora assassinada pelo tiro da espingarda. Se examinarmos o que Masud Khan (1983, p. 47) quer dizer com o “espaço potencial do sonho em direção à experiência pessoal”, poderíamos especular que essa dor é a profunda tristeza da paciente, anteriormente não sentida, por todas as satisfações perdidas e necessidades não satisfeitas da sua infância, apresentada em uma imagem de sonho – agora que uma transferência positiva está incentivando a abertura do seu mundo interior e do seu trauma – de modo que ela possa “vê-la” e se relacionar com ela. Sua dor une, por assim dizer, a esperança da expectativa e o violento desapontamento da perda. Ambos os lados do arquétipo – o “lançar separando” e o “lançar reunindo” – são mantidos juntos na narrativa simbólica abrangente do sonho. Este é um importante lembrete da eficácia curativa da experiência do sonho, bem distinta do significado interpretativo que a nossa análise poderá conferir a ele.

A incapacidade de sofrer a dor da perda é o sintoma mais significativo do trauma precoce de um paciente. A lamentação normal requer um auto-objeto idealizado com

quem a criança pequena se mescla e em torno de quem sua onipotência pode ser sentida pela primeira vez – e que é em seguida lentamente abandonado por meio do que Heinz Kohut chamou de “falhas toleráveis da mãe na empatia” (consulte Kohut, 1971, p. 64). Esse processo normal de lamentar a dor da perda é, segundo Kohut, a maneira como a estrutura psíquica interior está construída e como o mundo arquetípico está humanizado. Se a criança nunca experimentar esse auto-objeto empaticamente sintonizado, ou se o experimentar de uma maneira inadequada, as figuras arcaicas idealizadas e diabolizadas que descrevemos neste capítulo assombrarão o mundo interior da criança em forma arquetípica e substituirão a estrutura do ego que normalmente teria sido consolidada.

Nos dois casos anteriores, a figura diabólica apareceu como um verdadeiro *agente da morte*, tentando assassinar o ego do sonho ou o seu objeto identificador. Nessa forma ele parece representar um fator verdadeiramente aberrante na vida psicológica. Sua atividade desintegradora constitui uma resistência descomunal à psicoterapia ou, por sinal, a qualquer forma de mudança da personalidade de crescimento ou de uma vida essencial. Embora não seja necessário propor um “instinto de morte” na psique, creio que foi esse fator diabólico na psique que Freud e Klein tinham em mente quando elaboraram a noção de uma força antivida intrapsíquica (*Thanatos*) e sua “compulsão à repetição” (consulte Freud, 1926).

Não seria apropriado atribuir as violentas energias arcaicas dessa figura à “sombra” – pelo menos não da maneira como Jung pretendia que a sombra representasse a alter-personalidade sombria do ego coerente, dividida durante um desenvolvimento moral e mais tarde integrada no interesse da “totalidade” da personalidade. Essa figura pertence claramente a um nível mais primitivo do desenvolvimento do ego e corresponde ao que Jung

chamou de “sombra arquetípica” ou “demônio mágico com poderes misteriosos” (Jung, 1916, parágrafo 153). Na verdade, essa figura, cujos atos assassinos insensíveis asseguram a desintegração psíquica, está mais próxima do mal encarnado na personalidade – o lado escuro da Divindade ou Self.

Além de matar, essa figura diabólica consome os seus propósitos encapsulando uma parte da psique e lacrando-a. Nosso próximo caso ilustra esse papel do *daimon* interior. Ao aprisionar uma parte relativamente “inocente” da personalidade, ele procura garantir que ela será protegida de outros abusos. A fim de realizar isso, nosso *daimon* agora aparece como um Trickster, seduzindo o ego a ter comportamentos viciantes e a praticar outras atividades perturbadoras aberrantes, produzindo uma variedade de “estados alterados”. Ele é o verdadeiro “buscador do esquecimento” na psique, personificando a contracorrente dessa última em direção à regressão. Ele se torna a voz interior que tenta o ego com substâncias intoxicantes, entre elas a comida e o álcool, para afastá-lo de qualquer luta com a realidade externa.

MARY E O DAIMON DA COMIDA

Jung afirmou certa vez que “a compulsão é o grande mistério da vida humana” (Jung, 1955, parágrafo 151) – uma força motivadora involuntária na psique que varia de um leve interesse à possessão por um espírito diabólico. Freud também ficou profundamente impressionado com o aspecto “misterioso” do que ele chamou de “compulsão à repetição”, uma tendência destrutiva aparentemente universal na psique dos seus pacientes que exibiam muito resistência (consulte Freud, 1919, p. 238). No caso de Mary, vamos investigar o mundo do vício compulsivo e veremos como a figura diabólica dos nossos dois casos anteriores

volta a aparecer como um “*daimon* da comida” sedutor e também como um “médico” diabólico que seduz o ego da paciente, levando-o ao esquecimento e anestesiando-o contra o sentimento.

Mary, uma mulher católica obesa de meia-idade, me procurou para fazer terapia durante os estágios finais da doença terminal da mãe. Além da dor que estava sentindo por causa da perda iminente, ela se queixava de uma solidão por vezes desesperada que piorava com o que chamava de “orgia alimentar”, e ficava preocupada com o fato de não ter tido nenhuma experiência sexual e, na realidade, de não ter consciência de sentir qualquer desejo sexual. Externamente, exibia uma espécie de aparência prática, rude e despachada, com um senso de humor penetrante, embora autodesaprovador. Gostei dela imediatamente. Era uma enfermeira pediátrica extremamente competente e ocupava cargos de liderança em vários grupos públicos. No entanto, interiormente, sentia-se como um pássaro frágil sem penas. Por ser a primogênita em uma grande família rural da Pensilvânia, cuidara dos irmãos mais novos e se tornara a confidente que cuidava da mãe fóbica e alcoólatra, que passava a maior parte do tempo chorando e se queixando amargamente da falta de dinheiro da família ou da crueldade do pai. Em vez de obter conforto e espelhamento para seu eu em desenvolvimento, Mary fora obrigada a espelhar a mãe e cuidar dela.

Isso continuou até ela ir para o convento aos 16 anos de idade. Mary, então, iniciou uma vida ascética de orações e serviço às várias madres superiores que durou vinte anos, até que sua ordem religiosa perdeu quase todos os seus membros e ela deixou de se sentir necessária, quando, então, deixou o convento. Quando me procurou, dez anos depois, Mary era inegavelmente viciada em trabalho, e quando não estava trabalhando, cuidava do que restara de sua família estendida. O pai, uma figura benigna, mas

que não se envolvia com a vida dela, morrera alguns anos antes. Uma transferência positiva logo se desenvolveu, e eu rapidamente assumi o papel da falecida mãe; uma vez por semana, essa mulher encantadora, com um penetrante senso de humor, vinha para a sua sessão de terapia e “cuidava” de mim. Ela fazia isso me deleitando com histórias afrontosamente divertidas a respeito da sua família extremamente perturbada e dos eventos extraordinariamente incestuosos que regularmente tinham lugar na fazenda, entre os seus irmãos, irmãs, tias, tios, sobrinhos, sobrinhas e uma coleção de animais de fazenda, cada um deles com a sua própria personalidade excêntrica. Essas histórias eram entremeadas por histórias das suas reuniões nos Comedores Compulsivos Anônimos – sempre a respeito de outras pessoas – e o mais perto que conseguíamos chegar da sua vida interior eram descrições da sua luta para perder peso.

Depois de passar vários meses ouvindo fofocas sobre a família, comecei, com extrema delicadeza, a comentar com Mary que eu tinha a impressão de que toda essa conversa a respeito de outras pessoas poderia estar evitando os sentimentos pessoais mais profundos que eram, antes de mais nada, o motivo de ela ter procurado a terapia. Lembrei-me do comentário de Winnicott de que pacientes desse tipo, ao apresentar um falso eu, são de certa forma como uma enfermeira que leva um bebê doente para tratamento. A enfermeira conversa com o médico sobre todos os tipos de afabilidades, mas a terapia só começa quando a parte infantil é contactada e começa a brincar (consulte Winnicott, 1960a). Em um determinado momento, eu disse que as histórias dela pareciam ser, para mim, a exibição de um pássaro fêmea com a asa quebrada cujo ninho de ovos está sob a ameaça de um intruso ameaçador, e que eu estava sendo “empurrado para longe” da sua dor psíquica e vulnerabilidade por meio das descrições interessantes

que ela fazia de todas as outras pessoas. Ela reagiu ao meu comentário sentindo-se criticada – até mesmo humilhada – e confusa com relação ao que deveria fazer. O que eu queria? Talvez, afinal de contas, a terapia não fosse funcionar para ela. No entanto, apesar dos seus protestos, eu conseguia perceber que outra parte dela – a sua parte mais saudável – estava espiando para fora, curiosa – e que essa parte gostou do meu comentário.

Lentamente, enquanto trabalhávamos essa ferida na transferência, Mary começou a procurar uma linguagem com a qual pudesse abrir a grande massa indiferenciada de dor psíquica que residia no seu corpo. A princípio, ela não conseguiu situar isso como uma dor psicológica *dentro de si mesma*. O único “lugar” no qual essa dor estava abrigada era na sua identificação arcaica com as crianças emocionalmente perturbadas e vítimas de abuso que ela tratava no hospital. Começamos a falar a respeito dessas crianças e do profundo sentimento que ela nutria por elas, e comecei a tratar essas histórias a respeito das crianças que eram suas pacientes como se fossem um sonho sobre aspectos de si mesma. Em outras palavras, comecei a tratá-las como se fossem partes dela. Eu dizia coisas como: “A sua empatia por essa criança é obviamente extremamente poderosa, irresistível e precisa; é como se alguma parte sua tivesse vivenciado o sofrimento dela na sua própria vida”. Essa foi a única maneira de conseguir me aproximar da dor *dela*. Geralmente, ela olhava para mim como um peixe aturdido depois dessas interpretações, já que não tinha nenhuma lembrança dessa dor; no entanto, gradualmente, começou a se dar conta de que talvez sua vida encerrasse mais coisas do que ela imaginava.

Na realidade, Mary não tinha “memórias” da sua vida antes dos cinco ou seis anos de idade, somente sentimentos vagos de ansiedade sempre que tentava pensar a respeito do assunto. Uma tia que ela amava lhe dissera que, aos

dois anos, ela fora acometida por um grave eczema, era propensa a ter ataques de raiva, apanhava dos pais e, frequentemente, ficava trancada no quarto durante horas quando era “má”. Ao que consta, aos doze meses de idade, aprendera sozinha a usar o vaso sanitário. Antes de sua mãe morrer, Mary a questionou a respeito desses rumores, mas a mãe negou tudo e afirmou que Mary tinha tido uma infância feliz. Pedi a ela que trouxesse para as sessões fotografias dela e dos membros da família, e, pouco a pouco, começamos a obter algumas memórias vagas ou protomemórias de como fora impossível para ela ser a criança dependente que na verdade era e como, sofrendo o que os psicólogos do eu chamam de “trauma da emocionalidade não compartilhada”, ela crescera rápido demais, sacrificando a necessidade do seu verdadeiro eu, identificando-se com os adultos que cuidavam das crianças, adotando uma falsa fachada de invulnerabilidade e “independência”.

Por trás dessa independência residia um mundo frágil no qual Mary *cuidava de si mesma na imaginação*. Era uma criança melancólica e passava muito tempo sozinha, lendo ou fazendo longos passeios. A natureza era um santuário especial para ela, e, à medida que a análise prosseguia, ela começou a se lembrar de um devaneio do jardim de infância a respeito de Jesus Cristo e da Virgem Maria, que moravam no céu em uma nuvem e zelavam por ela lá de cima. Essas figuras interiores idealizadas eram o único apoio interior que Mary tinha. Sua vida de orações e devoções só conseguiu sustentá-la por um período limitado.

Uma grande tristeza envolveu essas memórias quando Mary lentamente compreendeu que tinha sido totalmente incapaz de depender de qualquer pessoa no mundo real e que, embora tenham cuidado fisicamente dela, do ponto de vista emocional ela fora abandonada.

Durante esse período de exploração analítica, ela teve a seguinte imagem de sonho:

Vejo uma menina pequena se afastar flutuando de uma nave espacial sem um cordão umbilical, com os braços estendidos, num estado de pavor profundo, os olhos e a boca distorcidos como se por um brado silencioso pela mãe.

Quando Mary se permitiu sentir essa imagem assustadora, sua dor foi avassaladora, e, tipicamente, ela sentiu falta de ar durante a sessão, exatamente como a asma da qual sofrera na infância. Cada vez que abordávamos essa ansiedade e desespero, ela sentia necessidade de isolar o sentimento, às vezes com um comentário sarcástico ou “tendo um branco”. Para complicar ainda mais as coisas, eu ia sair de férias dali a um mês, e Mary tinha começado a perceber, pela primeira vez, horrorizada, que estava se sentindo muito dependente de mim e que estava quase sentindo a minha falta! Ela achou que isso era inapropriado e “doentio”.

Em uma sessão particular, quando as férias de verão estavam próximas, ela se mostrou especialmente corajosa com relação a essa recém-descoberta vulnerabilidade, demonstrando em voz alta a preocupação de que suas antigas defesas pudessem paralisá-la novamente e desfazer todo o progresso que tínhamos feito. Ela perguntou se poderia entrar em contato comigo durante o verão caso precisasse. Eu disse que sim, e, pela primeira vez, sua ruda fachada divertida se dissolveu e seus olhos se encheram de lágrimas. Discutimos as realidades de como esse contato telefônico funcionaria, e, é claro, ela disse que jamais abusaria da minha permissão; eu disse que sabia que isso não aconteceria, e nos despedimos naquele dia com um sentimento mútuo de profunda conexão.

Ela apareceu na sessão seguinte com uma aparência inchada, enrubescida e deprimida. Com grande constran-

gimento e medo da minha desaprovação, Mary relatou que, assim que deixou meu consultório, parou em uma confeitaria e comprou um bolo inteiro de chocolate e um litro de sorvete. Em seguida, disse que foi para casa em um estado de possessão, com o coração batendo forte, e comeu tudo de uma só tacada. Cinco horas depois, após despertar de um sono estuporado, foi até a delicatessen do bairro, comprou mais comida e também a consumiu toda. Ficou acordada, comendo, a noite inteira. Havia engordado quase cinco quilos depois da última sessão. Estava enojada e envergonhada. Teve o impulso de me telefonar durante a orgia, mas teve medo de que a carência ficasse descontrolada.

Essa é uma experiência de *resistência*, e nós, psicoterapeutas, temos fortes reações de contratransferência a momentos como esse no nosso trabalho. Enquanto eu refletia sobre minha reação pessoal perante o ato autodestrutivo de Mary, conscientizei-me de um sentimento de irritação – até mesmo de um sentimento de raiva por ela ter acabado de destruir o que claramente havia sido um importante avanço no nosso trabalho conjunto. Isso me interessou. Eu nunca tinha tido esse tipo de reação com relação a essa paciente. A mensagem “vá se danar” do ato dela estava claramente vindo de um lugar diferente do da habitual atitude lisonjeadora do ego de Mary. Também me conscientizei de que, debaixo da irritação, havia um desapontamento, quase um sentimento de traição, como se ela tivesse me traído e “tido um caso com outra pessoa”. Enquanto eu refletia a respeito dessas “loucas” reações de contratransferência, Mary disse algo mais ou menos assim:

É exatamente como se eu estivesse possuída pelo Diabo. A comida é o único prazer sensual que tenho. É o único lugar onde posso perder o controle. Saboreio cada colher de chocolate como se fosse a carícia de um amante. Eu me

Durante esse período de exploração analítica, ela teve a seguinte imagem de sonho:

Vejo uma menina pequena se afastar flutuando de uma nave espacial sem um cordão umbilical, com os braços estendidos, num estado de pavor profundo, os olhos e a boca distorcidos como se por um brado silencioso pela mãe.

Quando Mary se permitiu sentir essa imagem assustadora, sua dor foi avassaladora, e, tipicamente, ela sentiu falta de ar durante a sessão, exatamente como a asma da qual sofrera na infância. Cada vez que abordávamos essa ansiedade e desespero, ela sentia necessidade de isolar o sentimento, às vezes com um comentário sarcástico ou “tendo um branco”. Para complicar ainda mais as coisas, eu ia sair de férias dali a um mês, e Mary tinha começado a perceber, pela primeira vez, horrorizada, que estava se sentindo muito dependente de mim e que estava quase sentindo a minha falta! Ela achou que isso era inapropriado e “doentio”.

Em uma sessão particular, quando as férias de verão estavam próximas, ela se mostrou especialmente corajosa com relação a essa recém-descoberta vulnerabilidade, demonstrando em voz alta a preocupação de que suas antigas defesas pudessem paralisá-la novamente e desfazer todo o progresso que tínhamos feito. Ela perguntou se poderia entrar em contato comigo durante o verão caso precisasse. Eu disse que sim, e, pela primeira vez, sua rude fachada divertida se dissolveu e seus olhos se encheram de lágrimas. Discutimos as realidades de como esse contato telefônico funcionaria, e, é claro, ela disse que jamais abusaria da minha permissão; eu disse que sabia que isso não aconteceria, e nos despedimos naquele dia com um sentimento mútuo de profunda conexão.

Ela apareceu na sessão seguinte com uma aparência inchada, enrubescida e deprimida. Com grande constran-

gimento e medo da minha desaprovação, Mary relatou que, assim que deixou meu consultório, parou em uma confeitaria e comprou um bolo inteiro de chocolate e um litro de sorvete. Em seguida, disse que foi para casa em um estado de possessão, com o coração batendo forte, e comeu tudo de uma só tacada. Cinco horas depois, após despertar de um sono estupefante, foi até a delicatessen do bairro, comprou mais comida e também a consumiu toda. Ficou acordada, comendo, a noite inteira. Havia engordado quase cinco quilos depois da última sessão. Estava enojada e envergonhada. Teve o impulso de me telefonar durante a orgia, mas teve medo de que a carência ficasse descontrolada.

Essa é uma experiência de *resistência*, e nós, psicoterapeutas, temos fortes reações de contratransferência a momentos como esse no nosso trabalho. Enquanto eu refletia sobre minha reação pessoal perante o ato autodestrutivo de Mary, conscientizei-me de um sentimento de irritação – até mesmo de um sentimento de raiva por ela ter acabado de destruir o que claramente havia sido um importante avanço no nosso trabalho conjunto. Isso me interessou. Eu nunca tinha tido esse tipo de reação com relação a essa paciente. A mensagem “vá se danar” do ato dela estava claramente vindo de um lugar diferente do da habitual atitude lisonjeadora do ego de Mary. Também me conscientizei de que, debaixo da irritação, havia um desapontamento, quase um sentimento de traição, como se ela tivesse me traído e “tido um caso com outra pessoa”. Enquanto eu refletia a respeito dessas “loucas” reações de contratransferência, Mary disse algo mais ou menos assim:

É exatamente como se eu estivesse possuída pelo Diabo. A comida é o único prazer sensual que tenho. É o único lugar onde posso perder o controle. Saboreio cada colher de chocolate como se fosse a carícia de um amante. Eu me

sinto instigada a fazer isso. Eu procuro a emoção – sinto uma excitação sombria apenas por estar me aproximando da confeitaria! O Diabo diz: “Vamos lá; você trabalhou muito, por que você não é ‘má’ uma vez? Você precisa disso. Não adianta lutar, Mary. É inútil resistir. Sou forte demais para você. A qualquer momento, você pode perder peso se realmente quiser; isso acontecerá quando você estiver pronta, mas agora você precisa desse conforto e sabe muito bem disso. Você está estressada demais. Eu a quero toda para mim. Deixe o seu mundo para trás e venha para o meu. Você sabe como o sabor é bom, como é boa a sensação. Vamos lá, Mary. Você me pertence. As meninas boazinhas não dizem não!”.

Talvez o leitor consiga imaginar meu choque e desalento ao ouvir essa linguagem erótica saindo da boca da minha paciente assexuada. Então ela *tinha* um caso amoroso, pensei com os meus botões, só que com uma figura *interior*. Quem estava falando através dela? Certamente não era seu ego lisonjeador, meigo e altamente “espiritual”, que estava ocupado agradando as pessoas o tempo todo. Essa era uma voz sedutora verdadeiramente diabólica, uma parte do seu mundo interior de que nenhum de nós dois realmente tinha conhecimento. “Ele” era muito esperto, tinha uma incrível capacidade de mudar de forma, um Trickster. Usava a verdade a respeito da excessiva “bondade” de Mary para seduzi-la a ser “má”, o que claramente era algo que Mary precisava arriçar na vida, mas o resultado era sempre um sentimento ainda mais profundo de falta de valor e um ciclo vicioso no qual ela tentava ser extraordinariamente boa para reparar a compulsão. O que me intrigava era a ardilosa qualidade sedutora dessa figura. Ele personificava uma sensualidade corporal, uma sexualidade e uma agressividade que conferiam ao ego normalmente lisonjeador e pálido um colorido e profundidade muito necessários. A submissão ao seu “amante-*daimon*” era a única situação na qual ela

podia perder o controle e, além disso, essa “entrega” era para os anseios extremamente negligenciados do seu corpo – pelo menos era isso o que seu *daimon* interior “dizia” para ela – a maneira com que ela racionalizava as orgias.

No entanto, o custo dessas repetidas “entregas” era que Mary nunca se enchia de uma maneira que lhe conferisse a “plenitude” que ela estava procurando. Muito pelo contrário: os encontros amorosos à meia-noite com o demônio da comida equivaliam a repetidos estupros e violações. Na luz sóbria da manhã, ela se sentia arrasada, as esperanças esmagadas, a dieta quebrada, o relacionamento com a terapia e comigo ameaçado pela culpa. O padrão, reiterava ela, era verdadeiramente “aberrante”.

Na sessão seguinte, Mary revelou um sonho importante (relatado aqui na primeira pessoa). O sonho nos diz mais coisas a respeito do seu amante-*daimon*.

Estou dando entrada em um hospital com minha amiga Patty [Patty era uma nova enfermeira no seu atendimento, muito mais jovem e muito inocente]. Estávamos lá para ser submetidas a uma espécie de procedimento, talvez um exame de sangue ou algo assim. Não tenho certeza. O local tem alta tecnologia com muitos aparelhos etc. O médico de jaleco branco é muito agradável e nos mostra o hospital. Mas enquanto caminhamos pelo corredor em direção ao lugar onde vão tirar nosso sangue, começo a me sentir inquieta porque há algo errado com os outros pacientes. Todos estão em uma espécie de transe ou algo parecido – parecem zumbis. A essência deles foi removida. Percebo que fomos enganadas! O médico nos atraiu para uma armadilha. O lugar parece um campo de concentração! Em vez de examinar nosso sangue, ele vai injetar um soro em nós que também nos tornará zumbis. Tenho o sentimento desesperador de que não há como escapar daquilo. Ninguém consegue nos ouvir. Não há telefones. Eu penso: “Oh meu Deus, mamãe vai morrer e eles não conseguirão me avisar!”. Ouço os passos do médico vindo pelo corredor e acordo transpirando.

Interpretação e comentário teórico

Temos, então, aqui uma sequência de “eventos” históricos e psicológicos que apontam para um trauma precoce e sua defesa. Primeiro, temos o abandono traumático inicial que Mary e eu estávamos descobrindo, em seguida o sonho do bebê sem mãe aterrorizado desaparecendo no espaço que pareceu estar relacionado com essa exploração, depois o “grande avanço” dos sentimentos de dependência proibidos na transferência, a violenta resistência a isso implícita no comportamento da orgia alimentar (com a sua voz daimônica sedutora), e finalmente o sonho do médico Trickster que a atrai para o hospital dos zumbis e o pensamento concomitante de que “Mamãe vai morrer e... eu não vou saber disso”. Peço que o leitor guarde esses temas na mente enquanto examino brevemente alguns textos que esclarecem a natureza da ansiedade e da cisão nos casos do trauma precoce.

A natureza da ansiedade de Mary

A primeira coisa que nos ajuda a entender este caso é a natureza da ansiedade de Mary. Tanto Winnicott quanto Kohut ressaltaram que certo nível de ansiedade “inconcebível” tem origem em um estágio simbiótico do desenvolvimento da criança no qual ela depende totalmente da mãe como uma espécie de órgão metabolizador externo de experiência psicológica. O papel da mãe é atuar como mediadora na experiência, e isso significa especialmente ajudar a metabolizar a ansiedade. É como se o bebê inalasse oxigênio psicológico através de “pulmões” fornecidos pela mãe. O que acontece, então, quando a mãe de repente vai embora? Winnicott diz o seguinte:

[para o bebê] o sentimento da existência da mãe dura x minutos. Se a mãe se afasta por mais do que x minutos, a

imago esmaece, e junto com isso a capacidade do bebê de usar o símbolo da união cessa. O bebê fica angustiado, mas essa angústia logo é *reparada* porque a mãe volta em $x + y$ minutos. Em $x + y$ minutos o bebê não ficou alterado. Mas em $x + y + z$ minutos, o bebê fica *traumatizado*. Em $x + y + z$ minutos a volta da mãe não repara o estado alterado do bebê. O trauma implica que o bebê vivenciou uma interrupção na continuidade da vida, de modo que as defesas primitivas agora se tornam organizadas para se defender contra a repetição de uma “ansiedade inconcebível” ou a volta do agudo estado confuso referente à desintegração da incipiente estrutura do ego.

Devemos partir do princípio de que a vasta maioria dos bebês nunca experimentou a quantidade de privação $x + y + z$. Isso significa que a maioria das crianças não carrega com elas a vida inteira o conhecimento da experiência de ter sido loucas. A loucura, nesse caso, significa simplesmente a *dissolução* do que quer que possa existir na ocasião de *uma continuidade pessoal de existência*. Depois de se “recuperar” da privação $x + y + z$, o bebê precisa recomeçar permanentemente privado da raiz que poderia proporcionar uma *continuidade com o início pessoal* (Winnicott, 1971b, p. 97; os grifos são do original).

No caso de Mary, a imagem de sonho que emergiu do que deve ter sido a sua privação $x + y + z$ esquecida havia muito tempo foi a de uma menininha caindo no espaço, com os braços estendidos em um brado silencioso pela mãe, sem suprimento de oxigênio – nenhuma ligação com a nave “mãe”. A ansiedade por causa da conexão perdida com a mãe retorna no segundo sonho, no qual ela está aprisionada no hospital de zumbis. Sua ansiedade central, nesse caso, é que a mãe morrerá sem que ela tome conhecimento do fato. Uma vez mais, Winnicott nos ensinou que muitos *medos terríveis* desse tipo são, na realidade, *memórias* codificadas de coisas que já aconteceram antes da plena formação do ego (consultar Winnicott, 1963, p. 87), e se aplicarmos essa constatação ao sonho de Mary, poderemos supor que a “morte” da mãe é *algo que já*

aconteceu emocionalmente muitas vezes, embora ela não “saiba disso” e embora a mãe efetiva ainda esteja viva. Em outras palavras, o hospital dos zumbis é um “lugar” onde ela será anestesiada com relação à perda da mãe – onde ela perderá toda a conexão psíquica com esse fato. Isso será garantido pelo médico Trickster que administrará seu soro psicoativo.

Traduzindo para uma linguagem junguiana, poderíamos dizer que o nível “inconcebível” de ansiedade surge quando energias arquetípicas deixam de ser humanizadas e a criança é deixada à mercê da Mãe Terrível, bem como do arquétipo da Boa Mãe. Mas essa linguagem *não capta a essência emocional dessa experiência para a criança que é agora nossa paciente*. Heinz Kohut chega mais perto quando chama essa ansiedade de “ansiedade de desintegração”. Ela é, diz ele, a “mais profunda ansiedade que o homem pode experimentar” (Kohut, 1984, p. 16). Ela ameaça causar a total aniquilação da própria humanidade da pessoa – a destruição completa da personalidade humana. Para evitar essa destruição, poderíamos dizer que uma “força” arquetípica vem salvá-la. Essa força arquetípica representa um sistema defensivo de autocuidado que é bem mais arcaico e devastador do que o nível habitual de defesas do ego. Poderíamos pensar nessa figura como o próprio “Sr. Dissociação”, um emissário do mundo sombrio do inconsciente, um verdadeiro *diabolo*. Nós o encontramos no conteúdo de Mary em dois lugares: primeiro, como a “voz” diabólica da sua orgia alimentar e, segundo, como o médico Trickster que a atrai para o hospital dos zumbis onde ela ficará para sempre separada da sua vida e da “morte” da mãe. Voltaremos a essas manifestações em um momento.

Dois níveis do mundo interior do trauma

A ansiedade de desintegração que Mary carregava dentro do corpo é o tipo de ansiedade que devemos imaginar que teve início muito precocemente em sua vida antes que um ego coerente estivesse formado. Portanto, quando essa ansiedade começa a aflorar novamente, ela ameaça *fragmentar* a personalidade, e a natureza da dissociação para impedir que isso aconteça é mais severa e arcaica do que as formas mais “benignas” de dissociação que associamos ao conflito neurótico. No caso do neurótico, o retorno do conteúdo dissociado da sombra cria ansiedade, mas esse conteúdo pode ser reconhecido e integrado, conduzindo a uma *coniunctio oppositorum* interior e a uma maior totalidade da personalidade. *Isso acontece porque o neurótico tem um lugar dentro da sua psique para o conteúdo reprimido.* No caso da vítima do trauma precoce, as coisas são diferentes. Para esses pacientes, o conteúdo repudiado não está fisicamente representado, *tendo sido banido para o corpo* ou relegado a discretos fragmentos psíquicos entre os quais foram erigidas barreiras de amnésia. Ele *jamais* deverá ter permissão para retornar à consciência. Uma *coniunctio oppositorum* é a coisa mais aterrorizante de todas, e a dissociação necessária para proteger o paciente contra essa catástrofe é uma cisão arquetípica mais profunda na psique.

Ataques ao espaço transicional e a sua substituição pela fantasia

Podemos pensar na nossa imago diabólica como operando em duas áreas de experiência a fim de completar com êxito o necessário desmembramento da experiência que deseja realizar. A primeira delas é o espaço transicional *entre o ego e o mundo exterior da realidade.* A segunda é o espaço simbólico *entre várias partes do mundo interior.*

Quando atua entre o ego e o mundo, nossa figura diabólica tenta encapsular a personalidade em uma espécie de bolha autossuficiente contradependente. Ele (ou ela) parece funcionar na “zona transicional” entre o eu interior e o mundo exterior – precisamente a interface onde a ansiedade traumática de Mary foi vivenciada antes de seu ego ter se formado. Winnicott nos ajudou a entender que, quando um trauma “inconcebível” ocorre, algo apavorante acontece a esse espaço transicional. Internamente, existe uma cisão no ego (a clássica posição esquizoide), mas há uma cisão correspondente no “espaço potencial” onde a personalidade está viva entre a ilusão e a realidade. Esse “espaço transicional” é o lugar onde a criança aprende a brincar e usar símbolos.

A repetida exposição à ansiedade traumática *exclui o espaço transicional*, elimina a atividade simbólica da imaginação criativa e a substitui pelo que Winnicott chama de “fantasiar” (Winnicott, 1971b). Fantasiar envolve um estado dissociado que não equivale nem a imaginar nem a viver em uma realidade externa, mas a um tipo de meio-termo autoconfortante melancólico que continua para sempre, uma utilização defensiva da imaginação com o objetivo de evitar a ansiedade. Mary, minha paciente, foi atraída para esse “limbo” muitas vezes por seu *daimon* autoconfortante melancólico, idealizando e fantasiando a respeito da mãe que nunca teve realmente – reescrevendo a história para negar a todo custo o seu desespero e fúria subjacentes.

Depreende-se dessas considerações que os psicoterapeutas devem ter muito cuidado, no caso de pacientes como Mary, em distinguir entre a imaginação genuína e a fantasia, que é a atividade autoconfortante do *daimon*. Esse autoconfortamento na realidade corresponde a um transe auto-hipnótico – uma contracorrente inconsciente de não diferenciação para escapar do sentimento cons-

ciente. Nesse caso, um recuo à “unidade” substitui o árduo trabalho de separação necessário para a “totalidade”.² Não se trata de regressão, como gostamos de pensar nela a serviço do ego, e sim de uma “regressão maligna”,³ uma regressão que suspende uma parte dela em um estado crepuscular auto-hipnótico⁴ a fim (como pensa a nossa figura diabólica) de garantir a sobrevivência de si mesma como uma pessoa humana.

No conteúdo de sonho da vítima de trauma, esse espírito pessoal preservado é representado com frequência como uma “criança” ou animal inocente que aparece em uníssono com o lado protetor do nosso sistema de autocuidado – como o bebê agonizante chamando pela mãe, por exemplo, ou a paciente e o seu *daimon* da comida nos seus encontros amorosos noturnos. Se olharmos a partir do ponto de vista da sobrevivência da paciente, até mesmo o *daimon* de Mary é uma espécie de anjo da guarda que fica atento à parte destituída dela e cuida dela (alimentado-a com substitutos), desde que a criatura vulnerável nunca deseje sair da sua prisão confortável e emergir no mundo (ou entrar no corpo). Temos aqui uma estrutura na psique que é simultaneamente infantil e muito adulta, inocente e saturada ao mesmo tempo.

Os psicoterapeutas que costumam trabalhar com pessoas como Mary confirmarão que elas são totalmente vulneráveis, inexperientes, carentes e infantis, por um

² No caso dessa distinção, sou grato a Robin van Loben Sels, que discute essas diferenças na sua recente dissertação “Dreams as Daily Bread”, apresentada no Temenos Institute, Westport, Connecticut, em outubro de 1993.

³ Encaminho o leitor para a discussão esclarecedora de Michael Balini sobre as diferenças entre formas “malignas” e “benignas” da regressão e as suas implicações clínicas (consulte Balint, 1979).

⁴ Leonard Shengold apresenta uma discussão interessante sobre como pacientes gravemente traumatizados (ele chama o trauma grave de “assassinato da alma”) utilizam a auto-hipnose como uma defesa contra a ansiedade insuportável. Esses pacientes, afirma ele, se tornam especialistas em hipnotizar a si mesmos (consulte Shengold, 1989).

lado, e esnobes, cheias de si, arrogantes, donas da verdade e com tendência a resistir, por outro. Essa estrutura defensiva interior inflada, como um “rei-bebê” ou uma “rainha-bebê”, representa o casamento profano entre o eu protetor e o seu objeto infantil. Os pacientes têm uma extrema dificuldade em desistir dessas unidades eu/objeto onipotentes interiores na ausência de experiências de dependência genuinamente satisfatórias na primeira infância.⁵

Se aplicarmos essas considerações ao nosso caso, isso significaria que Mary teria que desistir das suas ilusões de autocuidado – o mundo de fantasia no qual ela e a mãe viviam em uma espécie de união dual jubilosa, banhadas na bondade e no “amor” inocente, sem precisar de mais ninguém (nem mesmo do terapeuta). Ela teria que inserir nessa ilusão confortante a horrenda realidade de ter sido, na verdade, abandonada pela verdadeira mãe, o que forma um rematado contraste com a ilusória Boa Mãe que ela nunca teve e nunca teria. Ela também teria que lamentar toda a vida não vivida da qual seu sistema de autocuidado a havia isolado. Isso significaria o duplo sacrifício da sua autossuficiência divina e das exigências inocentes a ela associadas. Na terminologia de Melanie Klein, Mary teria que desistir da defesa maníaca e começar a lamentar a perda de seus objetos, ingressando na “posição depressiva”.

No entanto, sabemos que esse processo nunca acontece sem a liberação de uma grande quantidade de raiva e agressividade, o que era exatamente o que eu estava

⁵ James Masterson enfatizou especialmente a maneira como a Rewarding Object Relations Part Unit (RORU) forma uma aliança patológica com o ego fragilizado do paciente, mantendo-o fraco dessa maneira. Todos os anseios de individuação passam para a gratificação regressiva autorreconfortante do Objeto Gratificante interior, eliminando assim a necessidade do paciente de enfrentar a realidade e sofrer a própria ansiedade e responsabilidade (consulte Masterson, 1981).

começando a sentir na minha reação de contratransferência à orgia alimentar de Mary. Poderíamos dizer que eu estava começando a lutar com o *daimon* dela, nossa figura diabólica. Eu conseguia sentir o domínio dele sobre ela, e o ódio e a desconfiança dele com relação a mim. Eu também conseguia “vê-lo” no diabólico médico Trickster do sonho do hospital dos zumbis de Mary. Eu conseguia ver como ele atraía o ego de sonho a um lugar aparentemente voltado para a cura, que agora se revelava como a área fechada de um campo de concentração repleto de espectros sem sangue cuja essência humana havia sido removida e nos quais havia sido injetado o “soro zumbi” desumanizador.⁶

⁶ É claro que poderíamos argumentar que o perverso médico Trickster no hospital dos zumbis é uma imagem minha na transferência. Alguns analistas poderiam dizer que Mary vivenciou inconscientemente o meu oferecimento do número de telefone como um artil, conspirando com suas próprias defesas, e, portanto, seu sonho me representou como diabólico, distribuidor do soro desumanizador. Essa interpretação não pode ser descartada sem mais nem menos. Os perigos da convivência com o falso eu do paciente são muito reais. Como já avantei, uma vez que eu estava tentando “ajudar” Mary a não sentir o pleno impacto de seu desespero e ansiedade durante os anos anteriores da sua terapia, eu teria participado de um conluio com o lado diabólico do Trickster. Dessa maneira, o conteúdo nos mostra o lado inferior diabólico das nossas boas intenções terapêuticas – sempre presentes para seduzir o terapeuta e o paciente a abandonar a análise. Essa sedução é um perigo especial quando o mago negro aparece no contexto de uma transferência erotizada. Por outro lado, a partir de um ponto de vista mais clássico, poderíamos interpretar sexualmente o médico que injeta o soro, isto é, dizer que debaixo do meu “aspecto agradável” na transferência eu era visualizado no sonho de Mary como tendo a intenção de injetá-la com o meu pênis e transformá-la em um zumbi. Nenhuma dessas interpretações está “errada”. Cada uma delas é simplesmente mediocre demais e excessivamente reductiva, transferindo a imagem de sonho de volta para a realidade concreta do analista a partir da sua forma “disfarçada” do inconsciente, como se o inconsciente se interessasse apenas pela transferência. Se permanecermos com a imagem, perceberemos que o médico Trickster e o *daimon* da Comida de Mary parecem compartilhar a mesma “intenção”. Ambos a seduzem a sair do “seu mundo” e entrar no “mundo deles”, onde ela acaba em um estado alterado, “aérea” ou “um zumbi”. Esses são basicamente estados desprovidos de sentimento. Portanto, o “propósito” da nossa figura diabólica parece ser conduzi-la a um estado despersonalizado, “entorpecido”. Por que ela faria isso? Para poder impedir o ego de Mary de vivenciar o que via como uma ameaça para a sanidade dela, isto é, um verdadeiro relacionamento no qual

A dissociação e os ataques contra a vinculação no mundo interior

No sonho de Mary, o médico Trickster a atraiu para um hospital com a desculpa de fazer um exame de sangue nela, mas a “intenção” dele era transformá-la em um zumbi – retirar a sua “essência”, colocá-la em um transe. Esse é um dos principais efeitos da defesa dissociativa e envolve um desmembramento temporário da experiência, uma separação interior do ego ou “decatexia” das funções de realidade dele no interesse do entorpecimento psíquico. Isso envolve um ataque à própria capacidade de experimentar a si mesmo, o que significa “atacar os vínculos” (Bion, 1959) entre o afeto e a imagem, a percepção e o pensamento, a sensação e o conhecimento. O resultado é que essa experiência se torna sem sentido, a memória coerente é “desintegrada” e a individuação é interrompida.

A teoria atual mais interessante a respeito dos efeitos do trauma sobre a psique leva em consideração quanto é difícil para nós, seres humanos, *processar* certos aspectos da nossa experiência (consulte Eigen, 1995). Os trabalhos de clínicos como Henry Krystal (1988), sobre o trauma e o afeto, de Joyce McDougall (1989) sobre o distúrbio psicossomático, e de Frances Tustin (1990), sobre o autismo, se combinaram para nos ajudar a entender que a experiência “completa” é uma unidade de vários fatores e que a experiência *integrada* nem sempre é fácil. Certo pesquisador (Braun, 1988), por exemplo, descreve quatro aspectos da experiência junto com os quais a dissociação pode ocorrer, a saber, *o comportamento, o afeto, a sensação e o conhecimento* – normalmente conhecido como modelo BASK⁷ de

Mary poderia começar a confiar de novo, apenas para ser massacrada. Nossa figura diabólica prefere massacrá-la primeiro no mundo interior.

⁷ Sigla formada com as iniciais dos aspectos em inglês: *behavior, affect, sensation e knowledge*. (N.T.)

dissociação. No distúrbio dissociativo, qualquer um desses aspectos pode ser dividido dentro de si mesmo ou os vínculos habituais entre eles podem ser rompidos.

Entre os componentes normalmente integrados da experiência estão os elementos *somáticos* e os *mentais* – afetos e sensações do corpo, pensamentos, imagens e mecanismos cognitivos na mente, bem como uma misteriosa dimensão de “significado” que tem a ver com algo poder ser integrado como uma parte da identidade pessoal e história narrativa da pessoa. Relacionado com essa dimensão de significado, e raramente discutido pelos clínicos, temos o *espírito* animador no centro de toda vida saudável. Esse espírito, que descrevemos como a essência transcendente do eu, parece estar comprometido na presença de trauma grave. Ele nunca é completamente aniquilado porque, presumivelmente, isso representaria a morte literal da pessoa. No entanto, ele pode ser “morto” no sentido de não poder continuar a viver no ego corporalizado. Ele pode também ser “congelado” na psique inconsciente ou assumir formas bizarras na mente (louca).

Para que a experiência se torne *significativa*, é preciso que uma figura parental transicional confira uma representação mental às excitações corporais, inclusive aos afetos arcaicos da infância, para que possam com o tempo atingir uma expressão verbal na linguagem e ser compartilhados com outra pessoa. Esse processo da mediação de afetos arcaicos, sua consequente simbolização e expressão compartilhada na linguagem, é o elemento crucial na personalização de todos os afetos arquetípicos, inclusive os do trauma precoce. Winnicott descreve a personalização (o oposto da despersonalização) como estando relacionada com o processo gradual de “incorporação”. Esse processo tem lugar enquanto a mãe repetidamente “apresenta e reapresenta a mente e a psique do bebê uma à outra” (Winnicott, 1970, p. 271). Curiosamente,

Winnicott não diz qual parte do eu “se incorpora” – talvez o espírito pessoal?

No trauma, a experiência do afeto é simplesmente insuportável. A cisão se faz necessária. A experiência da totalidade é desmembrada. Os vínculos entre os elementos BASK da experiência são atacados pela defesa arcaica. Os eventos e seu significado são desligados, ou talvez o tirano interior diabólico convença o ego infantil de que os eventos insuportáveis não estão mais acontecendo “comigo”. Nos casos graves, a experiência perde toda a dimensionalidade. A criança já não atribui nenhum significado à sua percepção. Afetos e sensações infantis intoleráveis do corpo não têm permissão para adquirir uma representação mental simbólica, o que resulta em um mundo interior com afetos arcaicos, e os seus objetos arcaicos fantásticamente elaborados permanecem inominados e desligados do significado ou importância pessoal. Os efeitos primordiais não foram modulados, humanizados e personalizados por meio dos processos projetivos/identificadores habituais tão bem descritos por Winnicott e outros. O resultado é uma doença psicossomática ou o que Joyce McDougall chamou de “alexitimia” – pacientes que não têm palavras ou sentimentos e que estão, por conseguinte, “privados de afeto”, ou, na linguagem da atual discussão, “privados de espírito” (conferir McDougall, 1985).

Nos casos menos graves, a dissociação não é tão intensa, e o mundo interior não é tão opressivo. A fantasia arquetípica assume o comando e substitui a ligação imagética com o mundo exterior. Um mundo interior mais rico às vezes se desenvolve, e o acesso ao lado positivo do Self e das suas energias numinosas respaldam um ego frágil, embora “de uma maneira defensiva”. Essa imagem “esquizoide” é prognosticamente mais favorável para a terapia analítica, porque significa que o lado positivo do mundo arquetípico é personificado na primeira infância

Se um espaço intermediário de “brincadeira” puder ser encontrado, e se o *sanctum originalis* puder voltar a ser contatado na metáfora e no símbolo, a reconstrução pode começar e será possível estabelecer uma confiança suficiente de maneira que os afetos negativos também possam começar a ser tolerados e superados.

As defesas arquetípicas, portanto, possibilitam a sobrevivência à custa da individuação. Elas garantem a sobrevivência da pessoa, porém à custa do desenvolvimento da personalidade. A “meta” delas, como vim a interpretá-las, é manter o espírito pessoal “em segurança”, porém desincorporado, encapsulado ou de alguma outra maneira expulso da unidade corpo/mente – impedido de ingressar na realidade do tempo e do espaço. Em vez de encarnar de uma forma lenta e dolorosa em um eu coerente, os dinamismos vulcânicos antagônicos do mundo interior se organizam ao redor de propósitos defensivos, estabelecendo um “sistema de autocuidado” para a pessoa. Em vez da individuação e da integração da vida mental, a defesa arcaica engendra a desencarnação (desincorporação) e a desintegração, a fim de ajudar um ego enfraquecido, dominado pela ansiedade, a sobreviver, ainda que como um eu parcialmente “falso”.

O Trickster e as defesas arquetípicas do eu

Como já vimos no vício de comer de Mary, sua compulsão parecia estar “personalizada” no inconsciente em forma diabólica como o sedutor *daimon* da comida, por um lado, e na figura do médico Trickster, por outro. O próprio Jung estava interessado nas energias do Trickster da psique e em como elas se relacionavam com as tendências compulsivas e viciantes. Em suas pesquisas alquímicas, por exemplo, ele comparou o “espírito” possuidor da compulsão ao enxofre alquímico, uma substância associada ao

inferno e ao Diabo, bem como à figura Trickster venenosa, ardilosa e traiçoeira da Alquimia, Hermes/Mercúrio. À semelhança de todas as figuras ambivalentes do Self, Mercúrio, o deus Trickster, era ambivalente, paradoxal e causador tanto da cura quanto da destruição (consulte Jung, 1955, parágrafo 148). Esse fato é simbolicamente demonstrado no seu bastão alado, o caduceu, com duas serpentes diante uma da outra, uma contendo veneno, a outra, o antídoto. Portanto, como diz a Alquimia, a mais sombria e desprezível das figuras interiores, a própria personificação do mal “estava destinada a ser o remédio” (Jung, 1955, parágrafo 148). Esse é o mistério da figura ambivalente de Mercúrio e de todas as coisas aparentemente “más” na psique. Jung foi afetado a vida inteira pelo papel paradoxal do mal de libertar as pessoas da escuridão e do sofrimento.

O Trickster é uma figura familiar nas culturas primitivas e talvez a imagem divina mais arcaica conhecida na mitologia (consulte Hill, 1970). Ele está presente desde o início primordial das coisas, sendo por isso frequentemente retratado como um velho. Sua natureza essencial é quixotesca, ambivalente – como Hermes/Mercúrio (uma das suas personificações). Por um lado, ele é um assassino, amoral e malvado, não raro identificado com poderosos *daimons* ou animais das profundezas. Ele é responsável por levar a dor e a morte para o mundo paradisíaco, semelhante ao Éden. No entanto, é também capaz de fazer coisas muito boas. Não raro, é um psicopompo, um intermediário entre os deuses e os homens, e com frequência sua natureza diabólica é exatamente o que é necessário para ajudar a iniciar um novo começo – como, por exemplo, Satã e a serpente Trickster no Jardim do Éden, tentando Eva a praticar o ato de conhecimento que encerrou a *participation mystique* e começou (do ponto de vista psicológico) a história da consciência humana.

A natureza paradoxal do Trickster, que combina dois aspectos opostos, frequentemente o torna uma divindade *limítrofe* – um deus, por assim dizer, ou espaço transicional. Isso era verdade, por exemplo, a respeito do deus romano arcaico Jano, cujo nome significa “porta” e que, por estar voltado para os dois lados, era o deus de todas as passagens e corredores (consulte Palmer, 1970). Na condição de patrono de todas as entradas, ele também é o protetor e promotor de todos os *inícios* – portanto, também do nosso mês de janeiro, o início do ano. Mas ele também é o deus das saídas, celebrado na colheita anual, e cultos bem antigos em seu nome veneravam Marte, o deus da guerra. No Fórum Romano, seu templo tinha dois conjuntos de portas de vaivém. Quando as portas estavam fechadas, reinava a paz em Roma. Quando estavam abertas, havia a guerra civil. Assim sendo, Jano, como todos os Tricksters, abraça um par de opostos.

Encontramos essa mesma condição de dupla face na mais antiga imagística de Javé, o Deus do Antigo Testamento que também é um Trickster de duas faces. A mão esquerda de Javé corresponde à ira, vingança e ciúme divinos, e envia inundações, doenças e morte para atormentar os israelitas. Inversamente, a mão direita é de misericórdia, amor e proteção. No entanto, com frequência, as mãos de Javé não parecem estar coordenadas, e Israel sofre mais a sua ira do que a sua misericórdia. Gradualmente, por meio do sofrimento das pessoas, e especialmente dos seus servos escolhidos, Moisés, Josué, Jacó, Noé e Jó, Javé atinge uma espécie de “posição depressiva” e integra a sua natureza agressiva e libidinal. Esse é o significado do arco-íris no mito do dilúvio e da aliança entre Javé e a nação de Israel, garantido na Arca e “escrito no coração” do seu povo.

O problema de as mãos direita e esquerda de Javé estarem integradas ou dissociadas nos leva a outro inte-

ressante aspecto da figura do Trickster. Trata-se do fato de o Trickster com frequência dissociar uma parte do seu corpo que depois leva uma espécie de existência independente. Em algumas histórias, ele dissocia seu ânus e lhe designa uma tarefa, a qual o ânus deixa de executar. O Trickster então estupidamente pune o ânus, causando com isso um grande sofrimento a si mesmo. No ciclo de Winnebago, o braço direito do Trickster discute e briga com o esquerdo, e, às vezes, envia seu pênis para estuprar a filha de um chefe vizinho. Em uma história, ele estupidamente confunde seu enorme pênis com um mastro, para grande hilaridade dos membros da tribo que estão reunidos assistindo a essas excentricidades.

Todas essas tradições mitológicas mostram o Trickster tanto como diabólico quanto simbólico. Na condição de divindade limítrofe, ele dissocia ou associa várias imagens e afetos interiores. Vincula as coisas ou separa. Muda de forma a seu bel-prazer e é criativo e destrutivo, transformador e protetor, refutador e opressor. É totalmente amoral, como a própria vida, instintivo, subdesenvolvido, uma besta quadrada, pregador de peças, um herói que ajuda a humanidade e muda o mundo (consulte Radin, 1976).

Em sua encarnação como o *daimon* da comida de Mary, ele seduziu o ego dela a se envolver em orgias alimentares e outras aberrantes atividades perturbadoras, afastando-o de qualquer luta com a realidade. Isso inevitavelmente a colocou em um “estado alterado”. Na qualidade de seu amante *daimon*, ele tinha acesso às energias arquetípicas inflativas do próprio mundo interior e, como um autêntico Fantasma da Ópera, seduziu Mary com sua “música”, arrastando-a inescapavelmente para uma rede de fantasia exagerada e melodramática – mas fora da vida criativa, com as suas lutas, frustrações e decepções. Dessa maneira, podemos imaginar que a “intenção” dele é encapsular o espírito pessoal ameaçado dentro de um

mundo de ilusão, a fim de impedi-lo de ser desmembrado em uma realidade implacável demais.

É desnecessário dizer que o Trickster é um adversário descomunal no processo do trabalho com pacientes como Mary. Nesse processo, não raro precisamos lutar com os nossos próprios impulsos diabólicos, desenvolvendo bastante agressividade neutralizada para enfrentar a qualidade sedutora do Trickster na genuína mágoa e necessidade do paciente. Essa luta constitui um genuíno “momento de urgência” no processo terapêutico, e muitos tratamentos foram arruinados na cruz do excesso de confrontação ou na caldeirinha do excesso de compaixão e cumplicidade com a contracorrente da regressão maligna do paciente. Para que o ego traumatizado do paciente seja persuadido a sair do seu recôndito e inspirado a confiar novamente no mundo, uma posição intermediária terá que ser encontrada entre a compaixão e a confrontação. Encontrar essa “posição intermediária” propicia tanto o desafio intimidante quanto a enorme oportunidade do trabalho psicoterapêutico com as vítimas do trauma precoce.

OUTROS EXEMPLOS CLÍNICOS DO SISTEMA DE AUTOCUIDADO

O falso Deus transforma o sofrimento em violência. O Verdadeiro Deus transforma a violência em sofrimento.

(Simone Weil, 1987, p. 65)

Nas vinhetas que se seguem, outras facetas do sistema de autocuidado são exploradas, especialmente o seu papel de Protetor, guardião e, às vezes, prisioneiro tirânico de um ego infantil dominado pela ansiedade. Depois de cada exemplo clínico, segue-se um breve comentário interpretativo e, no segundo caso (Gustav), uma descrição mais prolongada de como a memória traumática é recuperada por intermédio do desenrolar de uma série de sonhos na psicoterapia. Um caso final (Patricia) ilustra o “retorno” do espírito pessoal ao corpo durante um estágio avançado do trabalho da dor da perda na análise. O capítulo termina com algumas especulações teóricas a respeito da doença psicossomática e do papel do sistema de autocuidado na cisão da mente e do corpo.

A MENINA E O ANJO

Uma das histórias mais comoventes a respeito do papel preservador do espírito do sistema de autocuidado e do seu Self guardião foi relatada por Edward Edinger no decurso da sua série de palestras gravadas em áudio sobre o Antigo Testamento no Los Angeles Jung Institute (consulte Edinger, 1986). A história aparentemente foi

inicialmente contada por Esther Harding, que conhecia a pessoa da Inglaterra em torno da qual gira a história. Eis a narrativa:

Certa manhã, a mãe enviou a filha pequena, de seis ou sete anos, ao gabinete de trabalho do pai para transmitir uma importante mensagem. Pouco depois, a filha voltou e disse: "Sinto muito mamãe, mas o anjo não me deixa entrar". A mãe, então, mandou a filha de volta pela segunda vez, obtendo o mesmo resultado. Nesse ponto, a mãe ficou bastante irritada com o excesso imaginativo da menina, de modo que marchou em direção ao gabinete para transmitir pessoalmente a mensagem. Ao entrar, encontrou o marido morto.

Essa história esclarece como a psique parece lidar com a emoção insuportável. Certos afetos simplesmente não podem ser processados com os recursos normais que o ego tem à sua disposição, e recursos "mais profundos" precisam ser organizados. Esses recursos mais profundos são as defesas protetoras do Self e bloqueiam o caminho do ego nos momentos traumáticos em que, como essas defesas aparentemente conseguem "ver" na sua sabedoria, o disjuntor psíquico precisa ser acionado, por assim dizer, para que o raio não queime todos os circuitos da casa.

Um dos efeitos do "anjo" do Self, nesse caso, foi fazer com que a mãe da menina entrasse em cena. Um trauma dessa magnitude não pode ser abarcado pelo "equipamento" psíquico de uma criança. O raio do afeto insuportável é simplesmente excessivo. As defesas do Self sabem disso e supervisionam a necessária "desconexão". Elas não são capazes, contudo, de fornecer os recursos ausentes por muito tempo. A mediação do ego por intermédio de uma pessoa transicional é necessária, e é aqui que entra a mãe. Não sabemos como a mãe lidou com esse momento, embora possamos imaginar que a sua reação tenha sido crítica. Ela pode ter se envolvido

demais no seu próprio choque e dor para ajudar a filha. Ou então, talvez a filha tenha encontrado na reação da mãe um “modelo” para seus próprios sentimentos e permissão para nutri-los.

De qualquer modo, grande parte do trauma que as pessoas levam para o psicoterapeuta para ser corrigido é desse tipo, agora revestido de anos de defesa e esforços parciais de mediação, mais ou menos bem-sucedidos. Um dos modelos mais proveitosos no tratamento do trauma na psicoterapia foi elaborado pelo falecido Dr. Elvin Semrad (Semrad e Buskirk, 1969) e posteriormente desenvolvido em um estudo recente de David Garfield (1995). Embora esses autores limitem a discussão à psicoterapia com pacientes psicóticos, sua técnica tripla é relevante para todos os tipos de distúrbios dissociativos. Ela envolve uma atenção meticulosa ao *afeto* do cliente. Primeiro, o afeto precisa ser *encontrado* na história do paciente e (no caso da psicose) resgatado dos seus elementos ilusórios, alucinatórios ou de neologismo; em seguida, o afeto precisa ser *reconhecido* (“assumido”) e vivenciado no corpo; finalmente, o afeto precisa encontrar uma *expressão verbal* na linguagem e ser organizado na história narrativa do indivíduo – na história da sua vida. As complexidades desses três estágios são adicionalmente ilustradas no livro de Garfield.

LENORE E A FADA MADRINHA

Uma menina chamada Lenore, que mais tarde veio a ser minha cliente, nasceu em uma família abastada na Europa Ocidental. A mãe era uma alcoólatra que, por ter sido emocionalmente negligenciada pela mãe num grau muito intenso, não estava em condições de ter um bebê. Logo depois do nascimento de Lenore, ela foi acometida por uma depressão pós-parto. O pai, um diplomata ambi-

cioso do Ministério das Relações Exteriores, geralmente não estava presente. No final do primeiro mês de vida da minha paciente, ela estava mal-nutrida e à beira da morte. Passou dez dias num hospital sendo alimentada por via intravenosa e, em seguida, foi residir com a avó paterna. Aos nove meses de idade, voltou a morar com a mãe, que a essa altura tinha preparado um quarto de brinquedos cor-de-rosa e o povoado com bonecas que se pareciam com bebês de verdade. Ela se distraía vestindo as bonecas e cantando para elas. Lenore logo foi encaixada nesse quarto de bonecas e foi vestida e tratada exatamente como o resto da “família” de bonecas da mãe, embora não conseguisse se lembrar de a sua mãe tê-la tocado, embora tocasse e “brincasse com” as outras bonecas.

Aos quatro anos de idade, Lenore sabia que havia algo seriamente errado com ela. Não se sentia real, era de algum modo diferente das outras crianças e nunca se adaptava. Não conseguia comer ao lado da família sem vomitar, e começara a esconder comida no quarto de brinquedos. Chegou à conclusão de que devia ter um QI baixo, ser maluca, ser intrinsecamente má ou algo assim. Aos oito anos, começou a planejar seu suicídio. A vida no céu, a respeito da qual ouviu falar na escola dominical, seria melhor do que isso, pensou ela com os seus botões. Lenore decidiu se jogar da sacada do prédio da tia. No entanto, na véspera do dia em que planejara se suicidar, teve o seguinte sonho que se repetiu duas vezes.

Estou no meu quarto cor-de-rosa pensando em morrer. De repente, minha fada madrinha [uma figura de fantasia que a amparava] se dirigiu a mim e disse em um tom duro e severo: “Se você morrer, acabou! Você será enterrada e se desintegrará. Você nunca mais será você de novo, e nada restará de você a não ser a carne em putrefação e ossos. Isso é para sempre. Para sempre! Você entende?! Você nunca mais existirá na história da terra. Nunca mais!”.

Interpretação e comentário teórico

Lenore acordou aterrorizada por causa do sonho, mas não se suicidou. No entanto, a fim de permanecer na vida, precisou “matar” (isto é, dissociar) uma parte de si mesma, ou seja, teve que se dividir em duas, de uma maneira bastante semelhante à do homem original de Platão, que se dividiu em dois, com cada parte ansiando eternamente pelo parceiro. Metade dela era essa menina mal adaptada, magricela e deprimida que sofria de asma e úlceras estomacais, e não conseguia evitar ter acessos de raiva e ser espancada pela mãe furiosa. Entretanto, outra parte dela começou a ter uma vida secreta organizada a partir de fragmentos de musicais da Broadway, livros e da sua própria imaginação. Todas as vezes em que ela era humilhada ou atormentada na escola, ou quando a mãe ameaça entregá-la para adoção, ela se trancava no quarto de brinquedos e começava a cantar para si mesma a respeito de um complexo mundo secreto de fantasia, no qual ela fazia parte de uma família amorosa e tinha muitos irmãos que a adoravam. Ela assistira aos musicais da Broadway *Seven Brides for Seven Brothers* e *South Pacific*, e *Peter Pan*, e eles serviram de estímulo para a sua família imaginária e as suas aventuras. Essa “família” morava na fronteira nos tempos difíceis, mas ela e seu cachorro tinham poderes especiais e uma profunda comunhão com os animais selvagens, as árvores e as estrelas. No seu mundo de fantasia, ela tinha uma mãe extremamente amorosa que tinha uma irmã muito malvada (a “tia” perversa), um “pai” que frequentemente estava viajando e muitos irmãos que a adoravam e gostavam muito de ouvi-la cantar.

A fantasia de Lenore se tornou para ela refúgio e santuário temporários. Digo temporários porque, quando ela começou a terapia, até mesmo seu mundo interior havia

se tornado parcialmente opressivo. No entanto, ele a amparou durante aproximadamente quatro anos enquanto ela estava em idade latente e as coisas eram insuportáveis em casa. Todas as noites, para poder pegar no sono, Lenore se entretinha com ele. Até mesmo na escola, que era um ambiente traumático, ela dava continuidade a ele. Ela se sentava na parte de trás da sala, dissociada das aulas, imaginando que estava posando para fotógrafos que estavam lá para documentar a vida da quinta série dessa famosa cantora que cantava belamente e vivia uma vida encantadora, em uma família maravilhosa, com muitos irmãos. Em outras ocasiões, para se consolar, Lenore imaginava que a “mãe” nessa família estava cantando para ela, e ela cantava suavemente para si mesma:

Nada vai fazer mal a você,
Não enquanto eu estiver por perto,
Os demônios rondam em toda parte, hoje em dia.
Eu os expulsarei gritando,
Ninguém vai fazer mal a você,
não enquanto eu estiver por perto...

Minha experiência com essa jovem mulher me ensinou clinicamente o que Jung quer dizer com a personalidade superior que ele chama de “Self”. Na condição de uma realidade unitária maior e mais abrangente, profundamente em contato com o universo, esse Self viu o ego torturado da paciente e como ele estava racionalizando a própria extinção, e interveio com um sonho que a manteve na vida. Em seguida, hipnotizou esse ego fraturado e dessecado, banhando-o em histórias, imergindo-o em uma matriz sustentadora de imagística arquetípica. No entanto, ele finalmente teve que procurar ajuda. Enfrentou a grande resistência dessa jovem mulher enfraquecida e aterrorizada, e a trouxe para fazer terapia porque pôde ver que, apesar dos seus valentes esforços para isolar e

alimentar o ego assediado de Lenore, as coisas estavam ficando piores. À semelhança das plantas hidropônicas cultivadas sem água, a frágil identidade dessa menina permaneceu “verde” em sua dieta rarefeita de ilusão, mas nunca cresceu. E por mais que tentasse, o lado positivo do Self não conseguiu extinguir a crescente presença dos “Demônios que rondavam”.

Esse fato se tornou evidente para mim quando ficou claro que havia outro lado sombrio na vida de fantasia de Lenore. Ela tinha um cachorro chamado George, e todas as noites depois daquelas horríveis refeições, ela e George saíam para dar uma volta. Conversavam longamente a respeito de como os dois iam fugir de casa e morar em outro lugar. E às vezes, quando George se comportava mal, Lenore era possuída pela raiva e chutava e maltratava o cachorro. Sempre se sentia péssima por causa disso depois e pedia desculpas.

Esse lado sombrio do seu guardião interior frequentemente a perseguia com vozes de ódio por si mesma. Certa ocasião, quando cursava o Ensino Médio, foi a um baile da escola por insistência da mãe. Ao voltar para casa mais tarde, naquela noite, Lenore cometeu o erro de dizer à mãe que a festa tinha sido péssima. Que ninguém a convidara para dançar e que ela passara a noite inteira sentada no escuro. Ao ouvir isso, a mãe, que estava bêbada, ficou furiosa e atacou-a fisicamente; como podia Lenore humilhá-la daquela maneira? O que ela ia dizer para todas as senhoras do clube etc.? À medida que a humilhação da mãe aumentava, Lenore teve um de seus numerosos ataques de raiva, só parando quando os tapas e chutes da mãe a controlaram pela força. Depois disso, ela se lembra de ter recebido uma descompostura de uma voz *interior* que a repreendeu severamente, dizendo: “Você é uma completa idiota – quantas vezes eu não lhe disse para nunca dizer a verdade para a sua mãe! Qual é o seu

problema? Nós nunca vamos conseguir nada se você não usar mais a cabeça!”.

Essa era a mesma voz que disse a ela que ela era “intrinsecamente má”, que era maluca – que não deveria nunca mostrar o que havia dentro de si e, acima de tudo, jamais ter alguma esperança ou expectativa. A voz era masculina e maldosa. Ela negava tudo: “Eu quero a minha mamãe” – “Não! Você não quer a sua mamãe, você tem a mim!”; “Eu quero me casar” – “Não, não quer não, você quer ficar livre para seguir a sua carreira!”. A voz a enchia de vaticínios sombrios: “Seu marido vai deixá-la... Você vai acabar se tornando uma bêbada como a sua mãe... Você vai desistir... Você vai fracassar!”.

Vemos, então, aqui dois lados do sistema de autocuidado. Por um lado, trata-se de um anjo da guarda ou “fada madrinha” que preserva a vida da paciente, assustando-a para que não cometa suicídio, e, ao mesmo tempo, ajuda-a a dissociar uma parte do seu verdadeiro eu, isolada na fantasia e no seu quarto de brinquedos cor-de-rosa. Em seguida, o guardião aparece como a feiticeira – a contadora de histórias arquetípica que lê histórias na hora de dormir para uma menina mortificada, canta para ela e a conforta com uma esperança ilusória. Mas quando Lenore começa a sentir essa esperança por uma coisa real no mundo, ou sofre um desapontamento num esforço genuíno de se ligar à realidade, a parte do Protetor do sistema de autocuidado se torna *diabólica* e ataca o ego e seus objetos internos vulneráveis.

A figura confortante e a figura diabólica do mundo interior de Lenore apareceram na sua vida consciente como duas “vozes” extremamente poderosas. Elas falavam com grande autoridade tanto a favor quanto contra a menina. Mais tarde, durante a análise de Lenore, uma das nossas principais tarefas foi torná-la sensível a essas vozes (com as quais ela estava totalmente identificada), isto é, tenta-

mos transformar essas vozes egossintônicas em *egodistônicas*, e cultivar uma posição para o seu ego em relação à sedução ou à tirania do seu Protetor/Opressor. Nessa situação, a voz e a atitude do terapeuta não devem ser apenas “agradáveis e compreensivas”; também precisam compartilhar um pouco a força e a firmeza do tirano – isto é, não devem ter medo de ferir o ego inflado do paciente e precisam se expressar com autoridade. Pouco a pouco, as vozes de autocuidado de Lenore foram substituídas por uma voz mais tolerante, realista e modulada, mas desistir do seu Protetor/Opressor e da “voz” dele se revelou muito mais difícil do que eu inicialmente imaginara. Lenore me contou que se sentia como se estivesse traindo um velho amigo, até mesmo um velho amigo que salvara a sua vida. “Se eu desligar essa voz”, disse ela, “é como estar dizendo à minha mãe que eu não a amo... *Na verdade, eu amo essa voz...* Como eu amo a minha mãe – por mais doentio que isso pareça. ‘Ela’ me ajudou a passar por muitas coisas... Você não entende? Em comparação com ela, sua voz é insignificante! Onde você vai estar quando eu precisar de ajuda? Essa voz salvou a minha vida. Parece loucura, mas não sei explicar isso de outra maneira”.

O surgimento da criança do sonho

Mais ou menos quatro anos depois de estar fazendo terapia, Lenore sofreu um trauma circunstancial que expôs a dor da sua infância. Ela fora casada durante um breve período com um homem narcisista que a tratava de maneira bastante semelhante ao modo com que a sua mãe a havia tratado no quarto de brinquedos cor-de-rosa da sua infância – como um objeto, como uma boneca. No início do namoro, ele até mesmo a chamara de sua “boneca viva”. Na véspera da sessão que vou relatar aqui, esse homem havia dito a Lenore de uma maneira fria e

desprovida de sentimento que não a amava mais e que queria o divórcio. Lenore ficou naturalmente desesperada, embora já fizesse anos que não se sentia próxima dele.

A essa altura, ela tinha um sólido relacionamento comigo na transferência, e uma das coisas muito interessantes que haviam acontecido no ano anterior no nosso trabalho conjunto é que ela começara a se lembrar de sonhos pela primeira vez na vida. Uma das figuras que apareciam regularmente em seus sonhos revelou-se a imagem de uma menina inocente, revoltada e desprezada. Essa criança do sonho se tornara muito importante para a paciente (e para mim), porque, cada vez que a menina aparecia e falávamos sobre ela, Lenore começava a chorar; era uma dor que ela nunca tinha sentido antes, dor pelo desprezo e abuso que sofrera quando pequena e que a dividira em duas. Com a ajuda dessa criança do sonho, ela também pôde começar a chorar a perda dos anos da infância que se seguiram a essa cisão, anos durante os quais ela vivera sem uma alma ou psique viva. *Esse trabalho com a dor da perda era a sua "psicoterapia"*.

Na sessão que teve lugar depois da cruel declaração do marido, Lenore começou a se queixar de um terrível nó de tensão no estômago. Estava com medo de que a úlcera da infância estivesse voltando. Sob outros aspectos, estava se sentindo entorpecida e desconectada. Pedi a ela que simplesmente se concentrasse nessa sensação no estômago, fechando os olhos e respirando profundamente, e me descrevesse quaisquer imagens que ela pudesse ter da sua dor física. Pedi a ela que deixasse seu estômago falar e nos contar o que ele tinha a dizer. Ela levou alguns minutos para relaxar o suficiente para iniciar esse processo, mas de repente ficou ofegante, com os olhos arregalados numa mistura de medo e entusiasmo. Ela "vira" de repente a sua "menina", com lágrimas nos olhos devido a um profundo sofrimento, olhando apenas timidamente, de relance, para

a paciente. Diante dessa imagem, Lenore rompeu em lágrimas – uma ocorrência inusitada para essa mulher extremamente autossuficiente.

Durante o resto dessa sessão muito importante e significativa, ela simplesmente segurou a cabeça nas mãos e, com o meu apoio e incentivo para não se separar do sentimento, chorou por causa dessa menina inconsolável, perdida. Quando ela fez isso, seu entorpecimento desapareceu, a tensão em seu estômago relaxou e o que poderíamos chamar de seu espírito pessoal “reentrou” em seu corpo. Nesse processo, a extensão da sua crescente corporificação era a força do seu afeto espontâneo. Ela deixou a sessão exausta, porém fundamentalmente modificada. Uma coisa que estava havia muito tempo dissociada da sua vida fora novamente vinculada, integrada, encarnada. Ela também fizera a importante constatação de que seu trauma atual com o marido era apenas a edição mais recente de um trauma muito mais antigo, trauma que ela não fora capaz de vivenciar quando menina, mas que era capaz de vivenciar agora no abandono do marido e com a ajuda do seu relacionamento positivo comigo. Isso não fez com que ela se “sentisse” melhor, mas conferiu à sua dor devastadora um novo sentido e significado. À guisa de resumo, poderíamos dizer que, na cura da cisão entre sua mente e seu corpo naquele momento, um espírito vitalizante retornou, a câimbra no seu corpo e na sua mente relaxou, e ela recuperou a alma ou a psique. Esta não é uma resolução permanente do problema, mas experiências como essa são encorajadoras para o paciente e respaldam o trabalho de lamentar a dor da perda, que é, normalmente, extremamente humilhante para a vítima do trauma.

GUSTAV E SEUS PAIS CELESTES

Esta é a história de um menino perdido que chamarei de Gustav – que mais tarde se tornou meu paciente –, nascido em uma grande cidade da Alemanha às vésperas da Segunda Guerra Mundial. O pai era um soldado nazista alcoólatra. Gustav se lembrava dele como um homem brutal e tirânico que, nas ocasiões em que deixava a frente de batalha e vinha para casa, agarrava o filho pela orelha e a torcia até o menino chorar e pedir para ele parar. A mãe era uma bonita camponesa que trabalhava numa padaria e tentava, sem muito entusiasmo, proteger Gustav do pai, embora ela própria também apanhasse com frequência. Os Aliados começaram a bombardear a Alemanha quando Gustav tinha seis anos de idade. Ele se lembrava dos primeiros bombardeios, quando ficava escondido no porão e depois caminhava do lado de fora entre os escombros. Lembrava-se de não sentir medo quando estava com a mãe. Depois, à medida que os bombardeios se intensificaram, ele foi enviado para a casa da tia na região rural, onde moravam nas dependências de um “manicômio”. O tio era o açougueiro da instituição e um homem horripilante, cujo avental de açougueiro estava frequentemente salpicado de sangue. Gustav tinha muito poucas recordações dos quatro anos que passou lá, a não ser do sentimento constante de perplexidade e medo, do terror inominável que sentia a respeito do hospício, da humilhação de fazer suas necessidades em jornais colocados debaixo de sua cama por medo de atravessar o corredor escuro e passar pela porta do quarto do tio, de chorar constantemente chamando a mãe e das reprimendas que ouvia dela quando ela ia visitá-lo por ele ser um bebê chorão.

Cinco anos depois, com o fim da guerra e o pai em um campo de prisioneiros, Gustav voltou com a mãe para

o apartamento bombardeado onde passara os primeiros seis anos de vida. Tudo o que restara de seu lar eram quatro paredes e uma velha escrivaninha que pertencera ao pai. As ruas estavam repletas de escombros e gangues saqueadoras de adolescentes, que o espancaram, roubaram sua comida e o molestaram sexualmente. A mãe foi humilhada e enxotada dos campos dos agricultores por roubar batatas. Ele vivia com medo das bombas que não tinham explodido. Pouco depois de o pai voltar para casa, a mãe, grávida, induziu um aborto com uma agulha de tricô sangrou profusamente e foi parar no hospital, deixando Gustav em casa com o pai bêbado durante uma semana.

Isso era tudo que ele recordava. Algo terrível lhe aconteceu naquela ocasião com o pai, mas ele não se lembrava do que fora. Num acesso de fúria, ele partiu em pedaços a velha escrivaninha com um machado, pelo menos foi o que lhe disseram. Lembrava-se de que a mãe teve que sair da cama do hospital para “salvá-lo”. Recordava-se vagamente do hospital psiquiátrico para onde foi levado delirante, balbuciando palavras incompreensíveis. Ele se lembrava de que, depois desse evento, nada tinha sido igual. “Uma coisa se quebrou dentro de mim naquela ocasião”, me disse ele quarenta anos depois. “Morri para a minha vida real e fui ressuscitado como um invólucro. A partir de então, passei a não conseguir me levantar de manhã. Perdi totalmente o interesse por tudo, até que vim para os Estados Unidos...”

E, no entanto, ao longo de todos esses anos terríveis esse menino não perdera a esperança. Todos os dias esperava, animado, a hora de dormir, porque à noite, na escuridão do seu quarto na casa do açougueiro, ele jogava um jogo imaginário consigo mesmo. Certa vez, leu a respeito da descoberta do túmulo do Rei Tut em uma revista alemã, e vira fotos de todos os belos artefatos e tesouros de ouro, e na sua fantasia ele era o rei-menino que reinava

sobre um enorme reino egípcio que se estendia para o sul, até a África. Na sua fantasia, tudo de que ele precisava lhe era fornecido. Ele era paparicado, alimentado e as suas necessidades eram prodigamente satisfeitas. O mais importante era que ele tinha um mentor especial, o sumo sacerdote que ele amava e que retribuía o sentimento. Esse homem – que tinha poderes sobre-humanos e era na realidade uma espécie de deus – lhe ensinava tudo o que ele precisava saber a respeito do mundo: astronomia, o mundo da natureza, os poderes misteriosos dos deuses, como ser um soldado. O sacerdote também jogava jogos com ele, jogos complicados com estranhos hieróglifos que definiam as regras. Além disso, emparelhada com seu sacerdote/pai, havia uma summa sacerdotisa/mãe, uma bela mulher/deusa que lhe ensinava todas as artes femininas, inclusive a música e a sexualidade.

Ele considerava esses dois seres seus “pais celestes” e sua presença reconfortante na sua vida não estava limitada à fantasia do Rei Tut. Eles também apareciam em seu quarto quando ele estava dormindo, nos sonhos. Nestes, contudo, eram diferentes. Nunca interagiam com ele como faziam na fantasia; apenas ficavam “lá”, com seus longos paramentos azuis. Apareciam nos sonhos nos quais Gustav ficava aterrorizado ou transtornado a ponto de não conseguir lidar com a situação como normalmente conseguia. A simples presença deles era suficiente para acalmá-lo interiormente. Às vezes, diziam coisas num tom reconfortante; Gustav nunca se lembrava do que eles diziam, mas, mesmo sem reconhecer as palavras, estas o acalmavam e faziam com que ele se sentisse em segurança.

Interpretação e comentário teórico

Com sua fantasia imaginativa, Gustav foi capaz de permanecer vivo, mantendo-se, dessa maneira, distante

do desespero suicida que o assediava diariamente. A psicanálise clássica talvez encarasse essa situação como o início de uma grave psicopatologia nessa criança, os primeiros indícios de uma importante cisão em sua experiência pessoal entre um mundo interior distorcido e fantasticamente elaborado, e um mundo exterior que se tornara intolerável. A análise clássica desejaria analisar essa fantasia como uma defesa e reduzir seu conteúdo ao relacionamento regressivamente alucinado desse menino com o pai e a mãe ausentes. Tudo isso seria verdadeiro, e, de fato, quando esse menino cresceu e teve o privilégio de trabalhar com ele como meu paciente, grande parte do nosso trabalho conjunto se concentrou em torno das imagos dos seus pais pessoais. No entanto, uma abordagem junguiana não se satisfaria em deixar a questão permanecer no drama puramente pessoal e desejaria olhar além da interpretação redutiva e contemplar o *telos* da sua fantasia – seu propósito – e também seu conteúdo arquetípico.

Uma análise junguiana desses subsídios desejaria que fosse reconhecido que, tendo em vista as circunstâncias da vida desse menino, a capacidade da psique de inventar tal fantasia foi, por si só, uma espécie de milagre e obteve um efeito maravilhoso – ela o manteve vivo, tanto física quanto psiquicamente. Para ser mais preciso, manteve vivo seu espírito, embora sepultado na fantasia, como o rei-menino que seria ressuscitado mais tarde. Vemos, portanto, que um dos “propósitos” da psique arquetípica e do seu arquétipo organizador central que chamamos de Self é manter vivo o germe do ego vivo e na vida, apoiar o espírito da pessoa quando, de resto, a vida o abandonou; nesse caso, mantê-lo vivo por meio das histórias que eram contadas, histórias que conferem a esse espírito um “lugar” significativo (embora mágico) na vida e, por conseguinte, esperança.

Poderíamos acrescentar, incidentalmente, que a psique arquetípica não é capaz de fazer isso indefinidamente sem ajuda da realidade, e que geralmente há um preço elevado a ser pago na adaptação da pessoa à realidade quando o mundo interior precisa vir em socorro, dessa maneira, de um ego assediado. Sandor Ferenczi descreve belamente esse processo com referência a um caso muito semelhante ao de Gustav:

Uma característica surpreendente, porém geralmente válida, desse processo de autocisão é a transformação repentina da relação com o objeto, que se tornou intolerável, em narcisismo. O homem abandonado por todos os deuses escapa completamente da realidade e cria para si mesmo outro mundo no qual, livre da gravidade terrestre, pode obter qualquer coisa que deseje. Caso estivesse sendo desprezado, até mesmo atormentado, ele agora separa de si mesmo uma parte na forma de um protetor amoroso prestimoso, não raro maternal, se compadece da lembrança atormentada do eu, cuida dele e toma decisões por ele; e tudo isso é feito com a mais profunda sabedoria e penetrante inteligência. Ele é a própria inteligência e bondade, um anjo da guarda, por assim dizer. Esse anjo vê a criança sofredora ou assassinada a partir do exterior, vagueia através de todo o Universo em busca de ajuda, inventa fantasias para a criança que não pode ser salva de nenhuma outra maneira etc. No entanto, no momento de um trauma repetitivo, muito forte, até mesmo esse anjo da guarda precisa confessar sua impotência e bem-intencionadas trapaças enganosas com a criança atormentada, quando então nada mais resta a não ser o suicídio, a não ser que, no último instante, alguma mudança favorável ocorra na realidade. Esse evento favorável que podemos apontar contra o impulso suicida é o fato de que, nessa nova luta traumática, o paciente não está mais sozinho (Ferenczi, 1933, p. 237).

Além disso, ao abordar esse conteúdo a partir de uma perspectiva junguiana, gostaríamos de pelo menos assinalar que a fantasia desse menino encerra temas

universais, imagens arquetípicas que encontramos, por exemplo, no tema familiar entre os povos primitivos dos “pais duais”, um terreno e outro celeste. A ideia de que por trás dos pais pessoais postam-se os seus equivalentes espirituais é uma crença difundida que nos acompanha até a época atual no costume dos “padrinhos” que estão presentes no batismo da criança e supervisionam a vida espiritual dela. Esse costume, por sua vez, personifica o fato psicológico de que, para uma criança, o pai pessoal “carrega” o arquétipo do “Pai”, isto é, o Self, com todas as suas implicações espirituais espalhadas pelo mundo.

Temos aqui um exemplo de como o ego traumatizado, sentindo falta de um pai pessoal acessível com quem possa crescer, é amparado pelo objeto em segundo plano da psique coletiva que “intervém”, por assim dizer, para respaldar o ego na fantasia (o sistema de autocuidado). Não seria satisfatório dizer simplesmente que Gustav “inventou” seus pais celestes para satisfazer um desejo, o que é uma visão freudiana clássica. Mais exatamente, quando seu ego enfraquecido caiu no abismo do trauma, descobriu algo ali capaz de “agarrá-lo” – a psique arquetípica – um nível de “existência” estruturada na psique que não é criação do ego.

Finalmente, ao ser persuasivamente arrastado para a descoberta do túmulo do rei-menino, temos que imaginar que Gustav encontrou uma realidade arqueológica que exteriorizou a própria “morte” prematura, isto é, a perda do seu “espírito” nos traumas combinados de sua vida. O sepultamento egípcio, com seus elaborados preparativos do corpo mumificado, seus múltiplos caixões aninhados e as provisões de mantimentos para os mortos, tudo era cuidadosamente projetado para garantir uma casa para *Ba* e *Ka*, o espírito e a alma do falecido. E eram os sacerdotes, isto é, os “homens-deuses”, portadores do Self, que preparavam esse lugar para a preservação do espírito

pessoal. Na breve descrição que se segue do processo de terapia de Gustav, veremos como “eles” (membros do sistema de autocuidado) se recusavam ferozmente a desistir dele quando o trabalho com seus sentimentos traumatizados teve início.

A terapia de Gustav: a recuperação da memória traumática

As primeiras semanas de terapia de Gustav envolveram uma elaborada contenda hesitante destinada a testar a confiabilidade do receptáculo analítico e garantir-lhe que ele poderia confiar em mim. Tão logo começou a “ceder” ao apoio que sentia, sentimentos enterrados havia muito tempo começaram a vir à tona, como chamas tremeluzentes ao redor do pavio dos sonhos. Eis o primeiro sonho que ele apresentou, que revela a insuportável tristeza no núcleo do seu eu da infância e também a figura do Self arquetípica protegendo seu espírito vulnerável.

Estou no segundo andar de um grande prédio. Existe o medo de que a Terceira Guerra Mundial esteja começando. Vou ao banheiro, que tem uma janela panorâmica e cabines reservadas. Um menino de doze anos se inclina contra a parede entre as baias, enfermo, com os olhos fechados por sentir medo, dor e desespero. Ele vomitou por toda parte. Através da enorme janela, consigo ver explosões bem ao longe, e sinto nos pés os tremores que são transmitidos através do chão. A guerra começou. Corro para fora do banheiro e começo a descer, tentando chegar ao porão, se possível, para encontrar abrigo. A parte de dentro do prédio é enorme e aberta como uma igreja. Uma multidão está de pé no andar térreo. Uma explosão tem lugar sobre a multidão. Espero ver um cogumelo atômico, mas, em vez disso, surge um espectro multicolorido que inspira assombro: um palhaço – na realidade um TRUÃO vestindo um traje confeccionado com tecidos luminescentes radiantemente coloridos. Fico apavorado. Eu sei que deve ser o Diabo.

Gustav ficou muito preocupado com relação ao sonho. Significava que ele ia morrer? Ou ficar maluco? O seu mundo estava prestes a acabar? (Na realidade, ele já tinha sofrido tanto uma “morte” quanto um colapso, mas não sabia disso na ocasião.) Eu lhe disse que achava que a imagem do menino desesperado de doze anos (aliada à deflagração de Terceira Guerra Mundial) indicava que uma coisa de proporções catastróficas havia acontecido com ele naquela idade – algo que “acabou com seu mundo”. Pedi a Gustav que falasse sobre suas reminiscências daquela idade, e então teve início a lenta e dolorosa revelação do horror desconhecido que ocorrera durante aquela semana fatídica em que a mãe estava hospitalizada. Em cada sessão, desenterrávamos um pouco mais a repressão que envolvia o trauma – desembrulhávamos, por assim dizer, mais uma camada de seu espírito mumificado. Junto a expressões de uma dor e uma tristeza inesgotáveis, encontrávamos uma grande resistência em cada etapa do caminho. Antes de descrever essas resistências e a conseqüente revelação do trauma, algumas palavras precisam ser ditas a respeito do Truão/Diabo.

Temos aqui uma imagem com a qual ele não tinha associações pessoais, o que com frequência é verdadeiro com relação à imagística arquetípica. Se quisermos entender qual a intenção da psique com essa imagem, é, portanto, necessário *ampliá-la*, isto é, descobrir o que ela tem significado na psique coletiva ao longo de muitas gerações. Portanto, se procurarmos o “Truão” em qualquer um dos vários dicionários de símbolos, encontraremos um material como o que se segue: o Truão frequentemente desempenhava um papel terapêutico na sociedade como um vínculo com o inconsciente e com a loucura. Ao provocar o riso e liberar ansiedades reprimidas, ele virava a ordem habitual de cabeça para baixo e, por conseguinte, atuava como um corretivo para os rigores da vida consciente. Daí sua frequente aparição na corte medieval, onde, vestindo

farrapos ou roupas multicoloridas, suas excentricidades zombavam do Rei e do governo dele. O truão era geralmente um acrobata habilidoso, às vezes, um mágico, e nos dramas sacros e nos carnavais do período medieval sua palhaçada não raro culminava numa morte simbólica e na ressurreição. Com frequência, ele aparecia como o Diabo e sua chegada era amiúde anunciada com fogos de artifício, fumaça e o mau cheiro do enxofre. Quando recebemos o Truão¹ num baralho de tarô, dizem que isso significa um mergulho imanente no inconsciente (que é exatamente o que Gustav estava prestes a fazer, mas não na forma de uma morte literal, como ele temia).

O Truão personifica o que Jung chamava de arquétipo do Trickster, a figura quixotesca que muda de forma a seu bel-prazer e cruza todas as fronteiras – até mesmo as criadas para separar os deuses dos homens. Um desses Tricksters, muito popular com Jung, foi até mesmo descrito como vestindo “omnes colores” – todas as cores. Ele era Hermes/Mercúrio, o grande mensageiro/mediador, deus da Alquimia, que podia atravessar sozinho o limiar entre a esfera divina e a humana. Suas “cores” significavam seu papel no processo alquímico de resgatar a “negritude” dos primeiros estágios do *opus* alquímico. Jung diz o seguinte a respeito da alquimia:

A opus magnum tinha dois propósitos: o resgate da alma humana (a sua integração) e a salvação do cosmo [...] Esse trabalho é difícil e está juncado de obstáculos. Logo no início, encontramos o “dragão”, o espírito ctônico, o “diabo”, ou, como o chamavam os alquimistas, a “negritude”, o “nigredo”, e esse encontro produz o sofrimento. Na linguagem dos alquimistas, a matéria sofre até que o nigredo desaparece, quando a “alvorada” (aurora) será anunciada pela “cauda do pavão” (*cauda pavonis*) e um novo dia romperá (Jung, 1977, p. 228f).

¹ Em português, essa carta costuma ser chamada de o Louco. (N.T.)

Vemos, portanto, que o Truão/Diabo combina esses opostos e entra em cena com a explosão de fogos de artifício nucleares exatamente no momento em que Gustav inicia a sua descida a um passado traumático, ainda inconsciente. Temos aqui, claramente, um excelente exemplo do nosso sistema de autocuidado, isto é, o Self ambivalente primordial no seu papel duplo como Protetor/Opressor. Poderíamos imaginar que esse guardião ardoroso será a fonte de toda a resistência que se seguiria.

Três semanas depois, Gustav teve o seguinte sonho:

Um menino de doze anos foi sequestrado e está sendo levado embora num ônibus. Receio que nunca mais o verei. Tenho uma pistola e atiro continuamente no motorista do ônibus, o qual deve ter sido atingido várias vezes, mas continua a conduzir o ônibus para longe. Quando a parte traseira do ônibus passa por mim, consigo avistar dois guardas na parte de trás do ônibus. As armas deles são maiores do que a minha, de modo que tenho que parar de atirar, caso contrário eles certamente me matarão. Sinto uma angústia terrível por causa da existência do mal. Como a vida pode ser assim? Deus não existe? Ninguém vai interromper o que está acontecendo? Acordo cheio de medo.

Esse sonho nos diz que alguma parte da psique de Gustav foi ameaçada pelo início da exploração da sua história e está tentando encapsulá-la num receptáculo mental (o ônibus) e levá-la embora para sempre (isto é, garantir a sua dissociação da consciência). Dessa vez, contudo, ele parece ter um relacionamento com o menino de doze anos. Ele “receia que nunca mais o verá de novo”, sente uma angústia terrível por ele ter sido capturado e tenta libertar o menino, matando os sequestradores.

À medida que a terapia continuou e Gustav se aproximou mais do afeto insuportável da sua experiência traumática, começou a sonhar que ele agora *era* o menino de doze anos. Por exemplo:

Tenho cerca de doze anos. O médico maluco me empurrou através da porta do porão e atirou em mim uma granada de mão. Depois de resolver a situação comigo, sem nenhuma agitação ou emoção, foi para outra parte da casa se dedicar às suas atividades de lazer habituais. Entretanto, eu tinha me escondido atrás da porta do porão; não estou ferido, e agora eu saio de lá. Fujo através de uma pequena abertura em uma porta de aço onde quase fico preso. Corro por uma estrada paralela à praia na direção norte. Eu me dou conta de que o médico, assim que der por minha falta, poderá facilmente vir atrás de mim no seu carro, alegando que sou seu paciente louco, de modo que terei que ter muito cuidado para ir somente aos lugares onde não é provável que ele apareça.

O trauma

Pouco depois desse sonho, fomos capazes de compor a traumática experiência. Não se tratava, como eu imaginava, de um simples abuso físico da parte do pai, mas envolvia também a mãe. Novamente, as pistas surgiram num sonho:

Sou despertado pela minha mãe, que me diz algo que me magoa terrivelmente. Ainda estou semiadormecido, mas começo a gritar com ela e para ela, mas ela simplesmente se afasta. Eu a sigo, ainda gritando... "Como serei alguém um dia, como vou viver a minha vida?" Ao segui-la, entro em outro quarto, onde uma figura informe, como uma múmia, está deitada numa cama.

Enquanto ele meditava a respeito desse sonho, foi como se um cisto venenoso tivesse se rompido dentro de sua mente, e ele se lembrou de que, aos doze anos, tinha sem querer entrado no banheiro onde a mãe estava abortando a gravidez no vaso sanitário. Ele se lembrou de que ela lhe dissera um mês antes que estava grávida e que ele tinha ficado animado ao imaginar que teria um irmão ou uma irmã, o que poria fim à sua imensurável solidão.

Ele então a encontrou fazendo uma coisa horrível em si mesma, com sangue nas mãos. Ela gritou com ele e lhe disse para sair de lá, e na sua perplexidade e vergonha, ele implorou a ela que retirasse a agulha do corpo, mas ela gritou que não queria o bebê, e enquanto a histeria de Gustav aumentava e ele começou a dar pontapés na porta, ela gritou que *se tivesse podido, ela o teria abortado também.*

Naquela noite, quando Gustav soluçava no seu quarto com a mãe no hospital, o pai entrou no quarto e o mandou ficar quieto. Uma conversa teve início, e Gustav descobriu que o pai tampouco queria o bebê, que ele odiava bebês, que ele detestava crianças choramingentas como Gustav – e que gostaria que o filho nunca tivesse nascido. Em seguida, surgiu a conhecida fúria no rosto do pai, o ódio nos olhos, e a orelha torcida, os gritos. E isso era tudo o que Gustav recordava até ter alta do hospital psiquiátrico.

Quando Gustav ab-reagiu toda a tristeza e raiva profundamente reprimidas associadas a essa memória dissociada, sentiu um alívio enorme. Sua depressão diminuiu consideravelmente e ele até mesmo pensou na possibilidade de deixar a terapia. No entanto, assim que havíamos consolidado os ganhos conquistados nesse trabalho e nos preparávamos para repousar sobre os nossos louros, seus sonhos começaram a “trabalhar” num trauma ainda mais antigo. Agora, quem começou a aparecer foi um menino de seis anos, como no sonho que se segue:

Estou sendo levado num carro por um terrorista/sequestrador. Estou sentado no banco de trás. Meu filho de cinco ou seis anos também está no carro. O terrorista quer nos fazer reféns, mas me recuso a aceitar a situação e salto do carro. Meu filho fica do lado de dentro. Imploro ao terrorista que liberte meu filho também, mas ele continua a dirigir em círculo, uma ou duas vezes, com o menino dentro do carro, enquanto sou obrigado a assistir, impotente.

Temos aqui outro exemplo da autorrepresentação da criança sob o controle tirânico do Opressor/Protetor. (O verdadeiro filho de Gustav era um homem adulto, de modo que consideramos esse filho do sonho de cinco anos de idade um aspecto dele mesmo.) Quando nos aproximamos mais de sua experiência durante esse período por meio de um exame contínuo de suas antigas memórias, sonhos como os seguintes emergiram, como se para nos dizer que estávamos no caminho certo:

O filho (de cinco ou seis anos) de um dono de fábrica (uma espécie de presença indefinida, não uma pessoa) foi encontrado do lado de fora, onde já está há algum tempo deitado no chão, coberto por uma camada de neve. Agora que o desenterramos, expressamos para ele a expectativa de que ele talvez esteja zangado, desapontado e até mesmo furioso com sua sorte, isto é, por ter ficado do lado de fora e esquecido por tanto tempo. Nossa suposição deve ser que o pai praticamente não sentiu nenhuma falta dele e desistiu de procurá-lo com excessiva facilidade, se é que sentiram a falta dele em algum momento e o procuraram. No entanto, ele parece estar excessivamente fraco e amedrontado para ter esses sentimentos. Ele mal consegue falar e gagueja, e acredito que isso esteja acontecendo por ele ter sofrido um dano cerebral quando ficou privado de oxigênio por tanto tempo enquanto estava coberto de neve.

Esse sonho nos ajudou a chegar mais perto dos seus sentimentos de criança por ter sido abandonado pelo pai (ele tinha consciência de sentir falta da mãe). Isso, por sua vez, revelou o amor que ele sentira inicialmente pelo tio, o açougueiro, e também que o pavor que ele sentia por esse homem não tinha nada a ver com o avental salpicado de sangue, e sim com um evento que ocorreu pouco depois de sua chegada à casa de campo. Certa noite, bem tarde, o tio foi até seu quarto. Os detalhes foram sendo revelados quando discutimos o último sonho dessa série, que descrevo a seguir:

Parece começar com as mãos de um homem em volta do pescoço de uma criança. Tenho cerca de seis anos e moro em uma pequena cidade no interior. Uma nuvem invisível que engole as pessoas apareceu no mundo. De tempos em tempos, enquanto vaga de um lado para o outro, ela entra em contato com alguém, geralmente um homem, e comumente nas pernas, e elas começam a desaparecer na nuvem invisível.

Vou de trem para a cidade e estou feliz por escapar da área de caça da nuvem, mas acho que ela talvez possa me seguir até a cidade e começar a comer pessoas lá. Depois, estou na estação principal de trem quando começo a sentir frio e um formigamento, e compreendo que estou prestes a colidir com a nuvem. Tento recuar, mas ela me acompanha. Avanço na direção de outras pessoas na esperança de que ela agarre outras pessoas e me deixe livre, mas ela continua comigo. Há alguns trabalhadores perto de mim. Estou desesperado para que qualquer pessoa me toque, para que arrastem a nuvem para longe de mim. Gesticulo para que os trabalhadores me toquem; apenas um se aproxima e toca no meu pênis, depois outro, enquanto ficam rindo de mim. Faço com que continuem. O contato deles afasta parte da sensação da nuvem me tocando, mas parte dela permanece comigo. Meu baixo ventre e os órgãos sexuais estão frios e tensos, como se enfeitizados ou possuídos.

Gustav se lembrou então de que o tio havia se deitado sobre ele e tocado seu pênis e, como ele resistira, o tio havia abafado os seus gritos e colocado as mãos em seu pescoço para assustá-lo.

Precisamos interromper a história de Gustav nesse ponto. Como seria de se prever, a revelação e ab-reação do trauma desse menino de seis anos, com os sentimentos concomitantes de despersonalização e desrealização, nos conduziu a uma época ainda anterior, a do segundo e terceiro anos da sua infância. Tanto Gustav quanto eu ficamos impressionados, durante esse processo, com a maneira como os sonhos, com o tempo, nos conduziram aos detalhes necessários dentro dos quais seus afetos

dissociados estavam se escondendo – quando Gustav se sentia suficientemente seguro na transferência. Durante esse processo, ele ficou extremamente “sensível” e irritado a respeito do trabalho e, às vezes, ficava decididamente convencido de que essa bobagem retrospectiva era uma total perda de tempo para nós dois! Era como se uma grande quantidade de *resistência* metamórfica estivesse sendo rapidamente formada pela figura protetora (Truão/Diabo, motorista de ônibus, médico louco, terrorista/sequestrador, dono de fábrica, nuvem). Apenas lentamente e com grandes objeções a(s) figura(s) renunciou(aram) ao seu controle sobre a “criança” no sonho, até que o afeto associado ao antigo trauma pudesse ser recuperado.

Essa *resistência* personificada, criada pelo sistema de autocuidado, é uma constatação habitual na psicoterapia com pessoas que viveram um trauma que tenha rompido a vida. Na linguagem das relações com o objeto, essas pessoas demonstram o que poderíamos chamar de um profundo apego aos seus “objetos” interiores opressivos. Freud (1923, 4a) foi o primeiro a perceber isso. Ele chamou isso de “reação terapêutica negativa”, assim chamada porque, quando ele falava em um tom esperançoso com certos pacientes, eles invariavelmente pioravam. Freud acreditava que isso resultava de um ataque interno de um “superego sádico” ao “ego masoquista” do paciente. No entanto, neste caso, Freud deixou uma coisa de fora. A resistência dos pacientes de trauma à mudança e ao crescimento é apenas parcialmente explicada como intimidação da parte de um superego sádico. Para complicar essa explicação simples, temos o fato de que o superego sádico também é um superego protetor, isto é, uma figura interna “superior” que praticamente salvou a vida psicológica do paciente, e esse é um tipo de milagre pelo qual o paciente, inconscientemente, pode ser muito grato. Com a ajuda dessa figura interior, o pa-

ciente tem acesso a estados alterados de consciência (e, podemos imaginar, a estados psicofisiológicos alterados) que têm um efeito reconfortante e que não são facilmente abandonados precisamente porque funcionaram no passado para preservar uma coisa que o paciente “sabe” que é uma carga preciosa, isto é, o inviolável espírito da personalidade.

KAYE E SEUS GOLFINHOS

Nós que trabalhamos como psicoterapeutas com pessoas que sofreram um trauma precoce somos frequentemente abençoados com vislumbres dos poderes protetores da psique ou, mais precisamente, com as maneiras com as quais a numinosa realidade psíquica parece vir socorrer o ego traumatizado. O exemplo clínico que se segue é um desses “vislumbres”.

Certa mulher que chamaremos de Kaye me procurou para fazer terapia depois de um grave acidente de carro que a deixou hospitalizada durante várias semanas e com as mãos incapacitadas e desfiguradas. Enquanto ela se recuperava das lesões agudas do acidente, os sentimentos de seu noivo por ela “se modificaram”, ele rompeu o noivado, e a melhor amiga dela morreu inesperadamente. Para piorar ainda mais as coisas, seu emprego estava então ameaçado, porque ela não podia mais fazer seu trabalho com as mãos incapacitadas. Ela teria que fazer muitas cirurgias reconstrutivas caso esperasse recuperar totalmente os movimentos das mãos, e os recursos financeiros para essas operações eram questionáveis. É desnecessário dizer que, depois desses múltiplos traumas, Kaye estava deprimida e ansiosa com relação ao futuro.

À medida que lentamente comecei a conhecê-la, constatei que os níveis traumáticos de medo não eram novos para Kaye. De fato, devido o seu temperamento

intensamente sensível na infância, as situações difíceis da vida sempre pareceram devastadoramente acentuadas para ela. Ela passou o primeiro mês de vida numa incubadora, porque teve problemas respiratórios depois de um parto prematuro. Em seguida, quando era sob outros aspectos uma menina feliz e bem-ajustada, tinha um medo constante de morrer e terrores noturnos a respeito da morte e de outras coisas assustadoras que ouvia nos noticiários – como uma possível guerra nuclear ou os horrores dos campos de concentração na Alemanha. Acima de tudo, era a morte em si que a preocupava. Como você poderia “existir” e depois “não existir”? Como a morte poderia ser apenas “aquilo”? Ela ficava deitada acordada a noite inteira pensando nessas questões. Quando fazia essas perguntas aos pais, recebia a mensagem de que ela era apenas “sensível demais”. Kaye começou a achar que havia alguma coisa errada com ela. Quando estava com três anos, o irmão mais velho, que ela adorava, foi para a escola, e ela chorou por dias a fio – sensível demais! O cachorrinho morreu, e ela ficou arrasada – novamente, a avaliação foi “sensível demais”.

A sensibilidade emocional vulnerável de Kaye não se encaixava bem em uma família que enfatizava enormemente o autocontrole estoico e o sacrifício religioso. Quando Kaye fazia perguntas consideradas excessivamente “inapropriadas”, a mãe lavava sua boca com sabão, ou o pai, que gostava de beber, a envergonhava com comentários insultantes antes de espancá-la regularmente. Tudo isso foi exacerbado por uma incapacidade de aprendizado (como ela podia ser tão burra!) e, depois, no Ensino Médio, seu desenvolvimento foi lento, ela estava um pouco acima do peso (a mãe estava sempre verificando seu peso), sentia-se feia e não se entrosava. Uma forma insidiosa de autorreprovação começou a se manifestar. Kaye começou a se culpar por todos os seus problemas. Um dos primeiros

sonhos na terapia mostrou o lado opressivo do seu sistema de autocuidado em desenvolvimento:

Eu estava num campo de concentração. Estávamos observando pessoas sendo levadas para um lugar onde seriam mortas. Uma mulher me agarrou pelo braço e me afastou do nosso grupo. Ela me disse para ficar de costas para os guardas o tempo todo. Ela disse que minhas mãos me tornariam decididamente um alvo para o crematório porque eu não era perfeita e eles só podiam manter vivas as pessoas sem defeitos.

Quando seu sistema de autocuidado perfeccionista com características nazistas se instalou durante sua adolescência, Kaye se recolheu cada vez mais em seu próprio mundo. Começou a passar cada vez mais tempo no quarto ou em longos passeios solitários. Começou a escrever resmas de poemas tristes, tinha um diário onde descrevia suas fantasias e histórias, e desenvolveu uma habilidade que ela chamava de “pular fora” do corpo e “flutuar” sobre si mesma. Flutuar a ajudava em uma atividade imaginativa irrestrita com imagens. Era como um sonho desperto, mas no qual ela podia entrar mais ou menos a seu bel-prazer. Nesse mundo, ela estava em um estado de comunicação especial consigo mesma e com os mistérios naturais da natureza. Era como nadar, atividade que ela adorava e na qual se destacava, de modo que às vezes ela imaginava seu “mundo flutuante” particular como um mundo submerso. Nesse maravilhoso mundo aquático, ela nutria um sentimento especial pelos golfinhos e tinha uma afinidade com eles.

Cerca de oito semanas depois de termos iniciado nosso trabalho conjunto, Kaye se viu diante de outro trauma. O emprego, do qual ela dependia para a cobertura médica da futura cirurgia, foi ameaçado por “cortes de pessoal” arbitrariamente aplicados por um executivo

da empresa que a considerava um risco de seguro. Kaye ficou transtornada com essa nova situação. Ela se sentia completamente dependente do trabalho e dos benefícios do seguro a ele associados, de modo que foi incapaz de enfrentar a situação como poderia tê-lo feito, caso estivesse em uma condição mais independente. Quanto mais ela tentava agradar o chefe, pior ficava sua situação, até que, finalmente, a humilhação atingiu um ponto de ruptura. Nesse momento, ela teve um sonho com golfinhos.

Estamos tendo uma reunião de equipe. Meu chefe resmungava qualquer coisa para mim e vira as costas. Fico aborrecida e pergunto o que ele quis dizer. Ele me lança um olhar sarcástico. Eu o sigo até a rua. De repente, ele parece um menino de rua latino-americano – durão e malvado. Ele me deixa na esquina, dizendo que eu espere lá. Estou arrasada. De repente, peixes começaram a passar nadando por mim – achei que se tratava de um grande aquário circular. Crianças que estavam paradas na esquina apontavam para os peixes. Em seguida, dois golfinhos contornaram a esquina e passaram nadando ao meu lado. Fiquei entusiasmada ao vê-los. Eles me observaram atentamente quando passaram por mim. Eu queria nadar com eles, mas tinha que esperar pelo meu chefe. Os golfinhos voltaram, desta vez em um grupo de nove. Todos me observavam. Eles pareciam sérios e não felizes como os golfinhos geralmente aparentam estar. Meu chefe voltou. Ele disse que a análise do pessoal tinha terminado e que não poderia mais trabalhar comigo. Perguntei por quê. Eu estava assustada e comecei a tremer. Ele disse que eu o deixava constrangido, que eu nunca deveria falar nas reuniões, e se queixou também de outras coisas. O golfinho nadou perto de mim. Perguntei ao meu chefe se eu estava demitida. Eu estava chorando, mas precisava me controlar. Ele disse que estava me dispensando. O golfinho se aproximou e nadou mais lentamente. Uma voz na minha cabeça não parava de dizer: “Os golfinhos, os golfinhos!”. Não consegui conter as lágrimas. Tive a impressão de que estava sufocando. Acordei chorando.

Em associação com esse sonho, Kaye disse que tinha tido muitos sonhos com golfinhos ao longo dos anos. Eles geralmente apareciam nas ocasiões em que ela estava enfrentando dificuldades avassaladoras. “Sempre me senti protegida”, disse ela. “Sempre me senti excessivamente vulnerável, mas também estranhamente protegida, como se outra realidade estivesse muito próxima.” Duas semanas depois, Kaye foi de fato demitida pelo chefe, e nessa noite ela voltou a sonhar com golfinhos, só que dessa vez eles a levaram com eles.

Estou trabalhando em um parque aquático com o gerente, Dennis [um homem que na realidade tinha um temperamento explosivo e a assustava]. Estamos fazendo um trabalho com água até a cintura e há golfinhos por toda parte. Reconheço um deles. Queria nadar com eles, mas eu tinha que ajudar Dennis, que acabara de se dar conta de que tinha esquecido alguma coisa. Ele estava muito zangado e começou a me culpar. Andava de um lado para o outro e gritava. Os golfinhos vieram à tona novamente, sinalizando para que eu os acompanhasse. Eu queria partir com eles, mas achava que não iria conseguir nadar na profundidade que eles nadavam. Eu tinha medo de ficar sem oxigênio. Dennis estava ficando cada vez mais zangado e galgou furioso à margem. O golfinho que eu conhecia nadou na minha direção, virou de lado, colocou-se debaixo de mim e partiu tão rápido que eu tive que agarrar sua barbatana. Mergulhamos cada vez mais fundo. Todos os outros golfinhos estavam nadando conosco. Entrei em pânico porque achei que não ia conseguir respirar e, exatamente nesse momento, voltamos à superfície. Os golfinhos me mostraram como respirar através do respiradouro na minha nuca. Eu não sabia que ele estava lá. Mergulhamos bem fundo novamente e, enquanto nadávamos, o golfinho me disse que eu continuasse a tocá-lo.

Dennis voltara para a água. Estava me chamando, zangado. Estávamos nadando para longe dele. Eu não conseguia ver para onde estávamos indo. O golfinho me disse para segurar firme, que eu ficaria bem. Estava na hora, segurei a sua barbatana e dispáramos pela água.

Interpretação e comentário teórico

Nos sonhos de Kaye, vemos como os emissários transpessoais do sistema de autocuidado na sua forma positiva (os golfinhos) vêm em socorro do ego do sonho, que está vivenciando uma ansiedade esmagadora diante da rejeição e/ou intensa raiva do lado negativo desse mesmo “sistema” (o chefe e Dennis). Em outras palavras, não são apenas os eventos externos que estão traumatizando Kaye. São os eventos externos – que já são, certamente, difíceis para qualquer pessoa – ampliados por seu crítico interior arquetípico que torna a situação traumática. Com o campo de concentração como pano de fundo, sabemos que o medo de Kaye não é apenas uma reação à ameaça externa, mas sim que os “nazistas” existem como uma parte do seu eu punitivo “perfeccionista” interior, trazido do ambiente parental. Os eventos externos não determinam por si só o trauma. O problema procede do fato de que, para o ego de Kaye, esses eventos externos parecem ser a *prova* das conclusões devastadoras a que chegou de que sua qualidade repugnante e “anormalidade” são verdadeiras. É isso que Henry Krystal quer dizer quando afirma que o trauma não está apenas sobrecarregando os circuitos. Ele está relacionado com o *significado* (Krystal, 1988) – nesse caso, o significado negativo e distorcido que Kaye, quando bem pequena, discerniu no seu sofrimento, ou seja, que ela era de alguma maneira culpada pelas coisas “más” que aconteciam com ela.

O golfinho na mitologia

É interessante que o sistema de autocuidado de Kaye venha socorrê-la na forma de golfinhos. Na condição de avatares das energias curativas do Self e portadores do espírito pessoal nos momentos de terríveis ameaças, os golfinhos são imagens especialmente apropriadas do ponto

de vista mitológico e frequentemente aparecem para salvar pessoas que estão prestes a morrer (cf. Graves, 1955). Árion, por exemplo, filho de Poseidon e mestre da lira, é condenado à morte por um grupo de marinheiros que têm inveja de sua riqueza. Depois de cantar sua última música, Árion se joga no mar e é considerado morto. No entanto, um golfinho o conduz, à frente do navio, para Corinto, onde – depois de uma recepção real – ele enfrenta aqueles que queriam matá-lo, os quais são executados. Histórias semelhantes sobejam. Consta que um golfinho salvou Enalus quando este, desesperado, se atirou no mar para se unir à amada nas profundezas. O parceiro do golfinho salvou a amada. Outro golfinho impediu que Falantus se afogasse a caminho da Itália, e, finalmente, nada menos do que o grande Apolo, ao procurar um lugar adequado para estabelecer seu oráculo, saltou para bordo de um navio cretense disfarçado como um grande golfinho e conduziu os marinheiros assombrados para Delfos. Lá, ele se revelou e ordenou que eles construíssem o santuário de Apolo Delfino (aquele ligado ao golfinho), designando-os guardiães do seu oráculo (consulte Tripp, 1970, p. 62).

Outra associação entre o golfinho e o renascimento do espírito é encontrada em Pausânias, que relata que Taras, filho de Poseidon com a filha de Minos, Satyraea (dos sátiros), era a Criança do Ano Novo da cidade dórica de Tarento que cavalgava um golfinho. A partir da evidência em Pausânias, Graves considera provável que o advento ritual da Criança do Ano Novo fosse apresentado de forma teatral em Corinto com a ajuda de um golfinho domesticado treinado pelos sacerdotes do Sol.

Essas imagens míticas consolidam o relacionamento simbólico entre o “centro” inteligente na psique inconsciente que Jung chamava de Self e o habitante do mundo submarino milagroso, inteligente, brincalhão e singularmente relacionado com os seres humanos, o golfinho.

Essa ligação e a sua condição de guardião primordial do espírito pessoal são aparentemente tão antigas quanto a espécie humana.

PATRICIA E A CRIANÇA-FANTASMA: QUANDO O ESPÍRITO RETORNA AO CORPO

Patricia era uma mulher de meia-idade que passara na pobreza a maior parte dos seus primeiros anos de vida, morando em áreas de *trailers* e em motéis, com sua família sempre sendo expulsa dos locais onde residia e a mãe embriagada a maior parte do tempo. O pai esteve na guerra até ela completar dois anos e, quando voltou, levou a guerra para dentro de casa, tendo acessos de fúria alcoólica e espancando a mãe. Certa vez, o pai estrangulou a mãe, chegando quase a matá-la, diante da paciente, que foi, a partir de então, forçada a dormir com a mãe para proteção desta. Patricia passou a infância inteira amedrontada. Tentou o melhor que pôde manter as coisas unidas – cuidar das outras crianças – dar a elas a infância que ela estava lentamente perdendo à medida que os anos passavam. Ela se tornou a pequena mãe da família, preparando as refeições, fazendo as camas, arrastando a mãe para fora dos bares e assim por diante. Em algum ponto desse processo, quando estava com quatro ou cinco anos de idade, essa valente menina, que mais tarde se tornou minha paciente, simplesmente desistiu. Seu espírito partiu. Toda a cor desapareceu de sua vida. O resto de sua infância, disse ela, passou literalmente em branco e preto.

Antes de fazer terapia comigo, essa paciente participou de um seminário e fizera uma espécie de trabalho de imaginação ativa, e a imagem que ela imaginara a motivou, em parte, a procurar a terapia. Na sua visão, um guia do sexo masculino apareceu e a levou para um

templo. Nas profundezas desse santuário de pedra, em um aposento escuro, uma menina estava deitada em uma espécie de altar. Mas a menina era feita de pedra. Lentamente, enquanto Patricia permanecia ao lado da criança, esta adquiriu vida. A menina abriu a mão e, dentro dela, havia uma estrela. A estrela reluzia e era bela e dourada, mas, em seguida, lentamente, assumiu a forma de um distintivo de xerife, e a visão terminou.

A associação da minha paciente com o distintivo de xerife foi uma importante associação com o sonho que relatarei mais adiante. No início da sua carreira, ela trabalhara em um lar para crianças negligenciadas e dependentes, e se envolvia frequentemente em procedimentos de adoção. Em sua agência, sempre que uma mãe biológica entregava o filho para adoção, o xerife local providenciava documentos que tornavam oficial o fato de a mãe estar desistindo de todos os direitos com relação à criança. A paciente detestava esse procedimento e achava que ele causava um mal ainda maior à mãe biológica.

Tudo isso veio à tona mais tarde. Ao mesmo tempo que teve a visão, Patricia soube que a menina no templo também era ela, e fez sentido para ela o fato de a criança ser de pedra, porque ela própria se sentia petrificada no próprio corpo, separada das suas emoções e da sua sexualidade, e estava deprimida.

Na terapia subsequente comigo, depois de muitas sessões que passamos explorando o início da sua vida e a história do seu trauma, a efetiva experiência do trauma emergiu na transferência. Isso teve a ver com a raiva e a dor que ela sentia porque o “amor” que ela sentia pelo analista não poderia se tornar realidade no mundo “real”, e porque parte da total reciprocidade que ela imaginara no nosso relacionamento era ilusória. Isso causou um ciclo de ida e volta, de retraimento e religação nas sessões, o qual, em uma análise retrospectiva, eu vejo como a

transformação gradual da sua defesa de autocuidado. Seu *daimon* sussurrava: “Está vendo, eu lhe disse, ele não se importa, você é apenas outro caso!” – e ele a afastava do nosso relacionamento. Em seguida, depois da sua retirada, nós, de alguma forma, restaurávamos a conexão emotiva, e o trabalho podia prosseguir. Todas as vezes em que ela expunha os sentimentos dessa maneira, traía seu *daimon* e se soltava no relacionamento e em seu verdadeiro eu.

Esse é mais ou menos o processo de “trabalho com a dor da perda” no qual eu estava envolvido com Patricia, e é importante observar que o processo também envolvia um “trabalho com a dor da perda” para mim mesmo. Para realizar o trabalho necessário para a desilusão de uma defesa do trauma “apropriada à fase”, é necessário desafiar a conexão da transferência/contratransferência positiva mutuamente agradável à qual ambas as partes estão demasiadamente propensas a se entregar e desfrutar *ad infinitum*. Não raro, a “voz” diabólica do sistema de autocuidado desmoraliza de tal maneira o paciente que o terapeuta solidário é facilmente seduzido a simplesmente oferecer uma voz positiva “contrária” na tentativa de tranquilizar o paciente e proporcionar algum incentivo. Na realidade, isso é necessário nas fases iniciais da terapia, mas o incentivo isolado deixa o paciente à mercê dos seus *daimons*, e é necessário constelar um pouco do “trauma” original na transferência, em outras palavras, constelar um *conflito* com o paciente. Uma extrema delicadeza é requerida neste caso, porque o *daimon* interior explora a natureza impessoal da terapia no esforço de convencer o paciente a partir do interior de que é inútil esperar um “relacionamento verdadeiro” com o terapeuta, e que na ausência disso não existe nenhuma esperança. Na realidade, às vezes nos perguntamos se a psicoterapia poderá em algum momento oferecer uma quantidade suficiente da reciprocidade ausente da experiência que está na

essência da privação inicial da maioria das vítimas do trauma, e existem, é claro, certas pessoas que sofrem um dano tão grande na primeira infância que não conseguem se beneficiar da psicoterapia exatamente por causa da paradoxal combinação de intimidade e separação do processo terapêutico.

De qualquer modo, esse não era o problema de Patricia. Ela enfrentava corajosamente cada incremento de desapontamento em mim e na situação, ciente de que isso de alguma maneira fazia parte da recuperação da sua verdadeira vida no mundo, algo que ela desejava desesperadamente. Todas as vezes, quando lutávamos sinceramente com as limitações inerentes ao nosso relacionamento terapêutico, o que era sacrificado em um nível (ilusão) era restaurado em outro (relacionamento) – motivo pelo qual sacrifício significa “tornar sagrado”. Durante esse período difícil, algo começou a acontecer que só consigo descrever como seu espírito voltando ao corpo. Quero relatar um sonho a esse respeito porque ele ofereceu a nós dois uma imagem de quando, na infância, o espírito de Patricia partira. Ironicamente, esse sonho, a respeito da partida do seu espírito, só foi “possível ser sonhado”, por assim dizer, quando aquele pôde retornar em segurança.

O sonho estava situado no contexto da agência na qual ela trabalhara no início da carreira. Vou narrá-lo na primeira pessoa, como ela o contou para mim.

Estou em uma casa na qual aparentemente mora uma menina, e todos os tipos de advogados estão presentes. Um caso está sendo preparado para retirar essa menina de um ambiente traumático com os pais... Acabando com os direitos parentais. O advogado principal está traçando um diagrama na parede, mostrando como a criança fica ansiosa sempre que o pai ou mãe estão presentes. A avó da menina está próxima; ela ama a criança e está lá para protegê-la da mãe e do pai. Sou a assistente social respon-

sável pelo caso. Percebo que a avó vai desistir da criança. Ela não está deixando transparecer como está se sentindo mal com a situação. Ela precisa ser dura e insensível para dar a impressão de que não existe nenhum sentimento pela criança na família, porque quer que o advogado principal retire a criança. Levo a avó para o lado de fora e dou nela um abraço bem apertado, a fim de trazer à tona os seus sentimentos. Ambas começamos a chorar. Eu sei que ela precisa sentir toda a sua dor. Ela está disposta a perder essa menina por saber que é a única maneira de salvá-la. Em seguida, levanto os olhos e vejo a menina na janela de um andar superior olhando para baixo e, nesse momento, compreendo que essa criança também sou eu. Eu/ela tenho quatro ou cinco anos de idade. Aceno para que ela desça, e enquanto ela faz isso percebo que ela não é uma criança de verdade, e sim uma espécie de criança-fantasma. Ela é etérea e, de certa maneira, desce flutuando na nossa direção. Eu a coloco nos braços da avó para que possa sentir todo o amor que sentimos por ela quando é libertada em segurança.

Quando a Patricia adulta relatou esse sonho, sentiu uma enorme tristeza, mas não sabia por quê. Ela se perguntou se ele teria a ver com um caso no trabalho. Depois de um longo silêncio, eu disse a ela simplesmente que achava que o sonho dizia respeito ao que lhe acontecera quando ela tinha cinco anos. Que ela não conseguiu mais viver como uma pessoa inteira na época e que uma parte dela teve que ser “libertada” em segurança. Eu disse que isso tinha sido uma perda terrível que ela não conseguira sofrer até agora, e que ela pôde ter esse sonho agora porque, paradoxalmente, depois do nosso trabalho conjunto, essa criança estava retornando ao seu corpo. Ela era forte agora o bastante para sentir a perda e deixar que ela “significasse” alguma coisa.

Isso fez sentido para ela e trouxe à baila ainda mais afeto, o que continuou pelo restante da sessão. Este é um exemplo de como, quando a psique está pronta, um sonho

pode reunir o afeto e a imagem para criar *significado*, o qual, por sua vez, torna possível um sofrimento adicional – desta feita, um sofrimento significativo –, sofrimento que pode ser incorporado à profunda história narrativa da vida de um indivíduo. Eis aqui a função transcendente, a capacidade de imaginação restaurada, a possibilidade renovada de uma vida simbólica.

Minha interpretação desse sonho e da visão anterior da criança de pedra é que, aos quatro ou cinco anos de idade, quando a menina que mais tarde veio a ser minha paciente teve esmagadas as suas esperanças de vida e desistiu do seu espírito, algo na psique, que descrevi como a defesa arquetípica do Self, estava presente para agarrá-lo. Alvitro que essa figura transformou o espírito dela em pedra e colocou uma estrela em sua mão, estrela que simbolizava tanto a sua essência imperecível e insubstituível quanto, como um distintivo de xerife, o “sinal” de que o espírito dessa criança tinha desistido “oficialmente”.

O sonho retrata o momento de libertação do espírito. Eu interpretaria o advogado principal e a avó como diferentes aspectos do seu sistema de autocuidado do guardião-Trickster. Juntos, eles estão “enganando” a família. O advogado principal e a avó estão colaborando para garantir que a criança-espírito seja libertada em segurança, e a paciente, tendo agora baixado ao corpo, providencia para que essa criança se sinta amada enquanto é “libertada”. O “forte abraço” evidencia a corporificação recém-encontrada da paciente.

Poderíamos também pensar nesse momento como a libertação do Self das suas funções defensivas para que assuma o seu verdadeiro trabalho como psicopompo e mediador do processo de individuação. Pelo menos essa é uma maneira de compreender o que Patricia e eu experimentamos como um enorme aprofundamento do trabalho na ocasião. Ao longo das semanas seguintes, os sonhos

começaram a adquirir uma coerência em torno de um *telos* ou direção particular, as sessões pareceram mais mútuas e colaborativas, tudo ficou mais lento, e um sentimento de gratidão pelo significado do trabalho teve lugar.

Encontramos aqui uma suprema ironia no nosso trabalho com a psique. Os mesmos poderes que pareciam tão determinados a debilitar os nossos esforços terapêuticos – tão ostensivamente dedicados à morte, ao desmembramento e à aniquilação da consciência – são os próprios reservatórios de onde derivam a nova vida, a integração mais plena e a verdadeira iluminação – se estiveram humanizados por meio do processo de uma psicanálise “boa o bastante”. Chegamos mais perto aqui de entender a autodescrição do Diabo em *Fausto* (Goethe, 1941). Quando lhe perguntam “Quem és tu então?”, o Diabo responde: “Parte daquela Força deseja eternamente fazer o Mal, e sempre faz o Bem”.

A DOENÇA PSICOSSOMÁTICA E O SISTEMA DE AUTOCUIDADO

Nos comentários que se seguem, quero usar os casos que dei como exemplo, de Lenore e Patricia, para ilustrar o relacionamento entre a mente, o corpo, a psique e o espírito, tanto na saúde psicológica quanto no distúrbio psicológico relacionado ao trauma. Sabemos que nossos pacientes de trauma foram obrigados a dissociar a mente e o corpo, e, em decorrência disso, estão psicologicamente deprimidos e perderam seu espírito. Como interpretar a perda desse espírito e como isso se relaciona com a mente, o corpo, a psique e a alma? Como podemos ajudar essas pessoas a recuperar seu espírito? Qual é o trabalho necessário de preparação para a volta dele?

D. W. Winnicott aventa que, quando os cuidados ambientais maternos são inadequados, a mente, que, em condições ideais, está completamente integrada à experiência psicossomática, *torna-se uma “coisa por si só”* (Winnicott, 1949, p. 246). Isso constitui uma “usurpação das funções ambientais pela mente” (que se desenvolveu precocemente) e o resultado é uma “mente-psique, que é patológica” (*ibid.*, p. 247). Essa “mente-psique” ou “mente-objeto” patológica (consulte Corrigan e Gordon, 1995) equivale ao nosso sistema de autocuidado. Em vez de a mente ser usada para extrair significado da experiência sensata, ela *impõe o significado que criou na situação traumática inicial*. Como vimos, isso geralmente equivale à condenação de um eu infantil interior por um Protetor/Opressor tirânico.

Normalmente, ao dizer “mente” estamos nos referindo às capacidades mentais e racionais do pensamento associadas principalmente ao lado esquerdo do cérebro e às suas tendências para a abstração, a formulação conceitual e a lógica. Isso incluiria a capacidade de reflexão e transcendência da imediação por meio de um processo no qual os sinais neurais e hormonais do corpo são transmutados em representações como palavras e conceitos. No linguajar junguiano, essa é a função do logos, a maneira pela qual a nossa mente confere forma e representação às informações indiferenciadas, sob outros aspectos, do corpo e dos sentidos. A linguagem é uma parte crucial da função do logos, e a evolução de uma linguagem representacional torna a experiência compreensível tanto para o eu quanto para os outros. Se incluirmos a função do cérebro direito no nosso conceito de mente, a representação não será apenas em palavras secas, mas também em imagens em movimento, em palavras que têm ligação com o corpo – na poesia, por exemplo.

Espírito

Dissemos anteriormente que, quando o trauma inicial de Lenore e Patricia se tornou insuportável, a psique delas se dividiu, e, com essa cisão, o espírito pessoal delas escapou da unidade mente/corpo e foi para o inconsciente, onde elas, mais tarde, ativaram um tipo particular de fantasia melancólica. Essa fantasia é um lugar etéreo e, como Winnicott deixa claro, não é equivalente à imaginação. Esses fatos clínicos encontram reflexo no antigo sistema de energia da Alquimia pelo qual Jung se interessava enormemente. Uma antiga máxima alquímica diz o seguinte: “O corpo humano contém certa substância etérea [...] Ou natureza celeste, conhecida por poucos, que não precisa de nenhum medicamento, sendo ela própria o medicamento inadulterado” (Jung, 1955, parágrafo 114n). Segundo a Alquimia, esse “princípio vitalizante” era uma *natura abscondita* (natureza oculta) percebida apenas pelo homem interior. Na Alquimia, o espírito “vitalizante” do corpo encerrava dois aspectos: um terreno e um celeste. No seu aspecto celeste, ele tinha asas e podia ascender às alturas etéreas do Olimpo para comungar com os deuses e depois transmitir as mensagens destes para o homem. O nome desse espírito dual na Alquimia era Hermes ou Mercúrio, e Mercúrio era duplo, ele próprio uma união de opostos, simultaneamente corpo e mente, escuridão e luz, feminino e masculino. Como o espírito encarnado, Mercúrio representa o que Paracelso chamava de “*lumen naturae*” (luz da natureza); como espírito celeste rarefeito, por outro lado, ele representava o “numen” celeste e radiante, ou luz celestial. E como Paracelso nos faz lembrar:

Nada pode existir no homem sem o *numen* divino, nada pode existir no homem sem o *lumen* natural. O homem se torna perfeito pelo *numen* e pelo *lumen*, e apenas por

esses dois. Tudo emana desses dois e esses dois estão no homem, mas sem eles o homem não é nada (Jung, 1954, parágrafo 388).

O que Paracelso chama de veículo “luminoso” ou “lumen naturae”, os filósofos neoplatônicos chamam de “corpo sutil”. Ele era considerado como sendo formado por uma ordem de matéria mais fina do que a conhecida pelas disciplinas físicas, mas, no entanto, tampouco era matéria espiritual. A palavra para espírito entre esses filósofos era “pneuma”, de modo que a palavra deles para essa esfera intermediária era “soma pneumatikon”, corpo etéreo ou corpo-espírito, o que, é claro, é um paradoxo. Esse corpo sutil ou corpo-espírito representava, para esses filósofos, o princípio formativo vital interior de qualquer pessoa. Sua perfeição era um dos interesses da Alquimia (consulte Mead, 1967, p. 34ss). Ele corresponde ao que conhecemos como psique.

A psique

O corpo sutil ou corpo-espírito se aproxima muito do conceito de Jung da psique e, às vezes, ele até mesmo igualava os dois. Um exemplo clínico apresentado por Jung mostra como alguém podia estar doente nesse lugar – na sua psique – e não estar doente nem no corpo nem na mente.

O paciente de Jung era um homem bem-sucedido, muito inteligente, obcecado pela ideia de que tinha câncer intestinal, embora todos os exames tivessem oferecido resultados negativos. Os médicos frequentemente tranquilizavam o paciente, afirmando que não havia nada errado com ele fisicamente, isto é, que ele não tinha um câncer “real”. No entanto, essa ideia mórbida persistia e o obcecava a ponto de toda a sua vida ser absorvida por ela; tudo isso apesar do fato de ele “saber” racionalmente,

em sua mente, que o câncer era apenas imaginário (Jung, 1937b, parágrafo 12). Jung comenta adicionalmente o seguinte:

Receio que a nossa concepção materialista habitual da psique não seja [nesses casos] particularmente proveitosa. Se ao menos a alma fosse dotada de um corpo sutil, poderíamos, então, pelo menos dizer que esse corpo de alento ou vapor estava sofrendo de um câncer real, embora um tanto etéreo, da mesma maneira que o corpo material sólido sucumbe a uma doença cancerosa (*ibid.*, parágrafo 13).

Jung passa então a falar de quanto esse homem estava doente, *não no corpo e não na mente* – ele sabia que não estava com câncer –, mas estava doente na *psique*, uma espécie de terceira área intermediária. Jung está enfatizando aqui a realidade da psique. A doença da psique, diz ele, é tão “real” quanto a doença do corpo ou da mente, embora a realidade psicológica seja sutil e difícil de ser retida. Eis o que Jung disse, certa vez, a respeito da psique:

A ideia subjacente da psique prova que ela é uma substância semicorpórea, semiespiritual, uma *anima media natura*, como a chamam os alquimistas, um ser hermafrodita capaz de unir os opostos, mas que nunca é completo no indivíduo, a não ser que esteja relacionado com outro indivíduo. O ser humano não relacionado carece da totalidade, pois ele só pode alcançar a totalidade por intermédio da alma, e a alma não pode existir sem seu outro lado, que é sempre encontrado num “Você”; a totalidade é uma combinação de Eu e Você, e estes se revelam partes de uma unidade transcendente cuja natureza só pode ser compreendida simbolicamente, como nos símbolos do *rotundum*, da rosa, da roda ou do *conjunctio Solis et Lunae* (Jung, 1946, parágrafo 454).

Portanto, situamos a psique no que Winnicott (1951) chamou de “espaço transicional”. A pessoa que sofre uma

cisão mente/corpo depois do trauma está doente nesse terceiro lugar – na psique –, não necessariamente na mente ou no corpo. O indivíduo pós-traumático pode ter uma “mente” excelente. Ele pode ser altamente talentoso e intelectualmente eficaz (embora, em geral, essas pessoas se sintam mais à vontade com as abstrações ou atividades estéticas mais sutis do que com o pensamento pessoalmente assentado). Analogamente, o indivíduo pós-traumático pode ter um corpo saudável. Essa pessoa pode realizar façanhas extraordinárias com o corpo, participando de maratonas e decátlons, dedicar-se ao fisiculturismo, e assim por diante. No entanto, um exame mais atento revela que alguma coisa está ausente na experiência do corpo dessas pessoas, e só podemos descrever isso vagamente como a falta de um espírito pessoal, de um sentimento de vivacidade, intimidade e vulnerabilidade que as deixa compulsivamente insatisfeitas e desejosas de obter cada vez mais estimulação. Na realidade, o que essas pessoas estão procurando é a psique, ou alma, o lugar onde o corpo encontra a mente e os dois se apaixonam. Se essa tensão pudesse ser mantida, seria possível um verdadeiro nascimento do espírito pessoal, mas primeiro a presença da psique, ou alma, é necessária. Por esse motivo, falamos de psicopatologia e de psicoterapia.

Perceber a psique como uma entidade semi-corpórea – semiespiritual (ou mental) – encerra algumas importantes implicações. Um dos perigos da psicoterapia é que ela se torne “mental” demais (verborrágica) e perca o vínculo com o corpo. Quando isso acontece, a psicoterapia também perde a psique. Analogamente, um dos perigos do trabalho exclusivo com o corpo é que ele possa liberar muita energia somatizada sem que esse efeito bruto se torne disponível para a mente na forma de imagens ou palavras que possibilitem que ele seja entendido. Se o

afeto do corpo não puder ser expressado numa linguagem verbal ou simbólica entre pessoas, ele não pode alcançar o nível de “significado” que é onde está situada a psique. Portanto, aqueles que trabalham com o corpo podem também perder a psique, e, se isso acontecer, a possibilidade de um trabalho verdadeiramente transformativo também é perdida.

A divisão da mente, do corpo e do espírito no trauma

No capítulo anterior, examinamos como o sistema de autocuidado do trauma precoce não pode permitir que todos os elementos da experiência completa estejam presentes ao mesmo tempo e como isso resulta num ataque contra os vínculos entre os componentes somáticos e mentais da experiência. Uma vez que os elementos somáticos e mentais são “diferentes”, poderíamos dizer que a defesa de autocuidado explora a incomensurabilidade entre a mente e o corpo, e divide a experiência de acordo com o mesmo critério. O afeto e os aspectos da sensação da experiência permanecem com o corpo, e o aspecto da representação mental é separado e levado para a “mente”. Essa pessoa não será capaz de permitir que sensações somáticas e estados corporais agitados penetrem na percepção mental, isto é, não será capaz de deixar que sua mente dê forma aos impulsos corporais em palavras ou imagens. Em vez disso, as mensagens do corpo terão que ser liberadas de alguma outra maneira e, por conseguinte, permanecerão pré-simbólicas. Esse indivíduo não terá palavras para os sentimentos, o que o deixará em terrível desvantagem. Essa pessoa não será capaz de lidar psiquicamente com uma experiência sensata – interagir com significados simbólicos –, o que a privará da experiência de se sentir real e plenamente viva, um estado trágico que conhecemos como despersonalização.

da inspiração ou da anunciação. Ele também vem debaixo, das profundezas do corpo, como a serpente Kundalini, que se desenrola. Quando esses dois aspectos do espírito se encontram, temos o que poderíamos chamar de nascimento da alma ou psique, e a encarnação do seu espírito ou criança divina, “*numen*” e “*lumen*” juntos (consulte Jung, 1949, parágrafo 259-305).

O DIÁLOGO DE FREUD E JUNG A RESPEITO DOS TRAUMAS DO MUNDO INTERIOR

*O impressionante é que a beleza é ao mesmo tempo
misteriosa e terrível.*

*Deus e o diabo estão lutando lá,
e o campo de batalha é o coração do homem.*

(Dostoiévski, *Os Irmãos Karamazov*, 1990, p. 127)

A psicologia profunda teve seu início na descoberta de que a personalidade humana não continha apenas um, e sim dois (ou mais) centros de organização e identidade. Já em meados do século XIX, já havia surgido uma série de extraordinários estudos de casos, de autoria de praticantes do “magnetismo animal” e da hipnose, descrevendo em vívidos detalhes a dupla ou múltipla personalidade, a possessão sonambúlica, a catalepsia e outras formas de “dipsiquismo” (consulte Ellenberger, 1970, p. 112-47). Esses estudos demonstraram de uma maneira impressionante como um estado do ego secundário, com uma vida totalmente própria, podia assumir o controle da personalidade habitual do objeto de estudo durante os estados alterados de consciência.

A personalidade secundária descoberta nessas primeiras pesquisas foi considerada “daimônica”, isto é, composta por um “espírito” (geralmente maléfico) que possuía a personalidade a partir do interior. No transe hipnótico, esse espírito possuidor não raro se identificava como um *daimon*. Muito antes de Freud e Jung entrarem em cena,

sabia-se que os poderes de possessão do *daimon* tinham origem nos traumas graves, e que, de alguma maneira, o “transe” daimônico tornava a experiência traumática inacessível como uma memória. Nos primeiros trabalhos de Charcot e Janet, por exemplo, os *daimons* recebiam nomes, eram bajulados, e a sua cooperação era solicitada no tratamento para que seus poderes hipnóticos sobre o ego do paciente pudessem ser “transferidos” para o médico, e as memórias traumáticas, desse modo, recuperadas.

Janet, em particular, gostava de enganar os *daimons* interiores. Achilles, um dos seus pacientes do sexo masculino, estava “possuído” pelo Diabo e proferia compulsivamente profanidades e blasfêmias até que Janet induziu o *daimon* interior (por meio da escrita automática) a cooperar com o tratamento e a assumir o controle da efetiva hipnose do paciente a partir de dentro! Pouco depois, emergiu a história traumática de que o paciente, durante uma viagem de negócios, fora infiel à mulher. Ele começara então a sonhar com o Diabo e, de repente, se viu possuído. Foi somente depois de Janet arrancar do paciente essa história profundamente conflituosa que ele perdeu a delusão. O *daimon* interior do paciente ofereceu uma grande resistência a essa revelação, até que, finalmente, Janet pôde contar com a cooperação dele. Janet sintetiza o caso dizendo que a verdadeira doença do paciente não residia no *daimon*; na realidade, a verdadeira doença era o remorso (consulte Ellenberger, 1970, p. 370).

Neste caso, Janet revelou seu entendimento verdadeiramente “moderno” de que a “verdadeira doença” é um conflito intrapsíquico (culpa/remorso inconsciente) que o ego do paciente não consegue tolerar, por ser excessivamente doloroso. A defesa da psique contra essa dor insuportável é enviar um *daimon* arquetípico, um representante do sistema de autocuidado da psique, para ajudar a dissociar o paciente da sua intolerável

vergonha/ansiedade. O *daimon* “pensa” e “fala” com uma voz que constitui a *interpretação* do paciente da sua dor inconsciente. “Interpretar” vem do grego *hermenuenein*, que por sua vez deriva de Hermes, deus da comunicação e da hermenêutica, e sábio mediador entre as esferas divina e humana. Na condição de deus das fronteiras e das encruzilhadas (o que Winnicott [1951] chamou de “espaço transicional”), Hermes também é o santo padroeiro da psicologia profunda. Vemos, portanto, como o mundo interior do trauma está preenchido com as criações de Hermes, que também é um Trickster. Suas mensagens são frequentemente mentiras e engodos (consulte Radin, 1976). Ele talvez seja o mais próximo que podemos chegar de encontrar uma única personificação para o que descrevi como o sistema de autocuidado arquetípico da psique, e, na segunda metade do livro, nós o encontraremos muitas vezes com vários disfarces.

O TRAUMA E A DESCOBERTA DE FREUD DA REALIDADE PSÍQUICA

Na época dos primeiros trabalhos de Freud, relatos de casos como o de Achilles de Janet demonstraram que a indução hipnótica do “segundo” estado de consciência, alterado, controlado pelo “*daimon*”, possibilitava a obtenção de resultados restauradores. No entanto, o mecanismo dinâmico dessas curas não era compreendido. Geralmente, acreditava-se que o duplo ego dos pacientes psiquiátricos surgia de uma “lesão” hereditária no cérebro ou de alguma fraqueza mental patológica no paciente, de modo que nenhum significado podia ser extraído do fato de que evocar (e exorcizar) o *daimon* com frequência curava o paciente.

À medida que Freud passou a aplicar as técnicas hipnóticas de Charcot a seus pacientes histéricos e começou a obter os detalhes das histórias deles, ele começou a fazer

descobertas que conduziram à primeira teoria psicanalítica do trauma e, o que é mais importante, à descoberta da realidade psíquica propriamente dita. Freud constatou que, por trás dos sintomas histéricos dos seus pacientes, repousava um afeto doloroso que permanecia num estado “estrangulado” e que esse afeto estava associado a uma memória que estava desligada da consciência. O afeto-memória estrangulado tornou-se o núcleo do que Freud chamou de “segundo grupo psíquico” (Freud, 1894, p. 49) ou de “complexo de ideias subscientes” (Freud, 1893, p. 69s). Uma vez que esse núcleo era formado “em um momento traumático” (Freud, 1894, p. 50), ele estabelecia uma vulnerabilidade a reincidências posteriores do trauma caso impressões de um tipo semelhante ocorressem. Consequentemente, o tratamento em geral só era bem-sucedido quando o momento original era alcançado *junto com o afeto* associado a esse momento. Na linguagem hoje famosa dos autores, “O sofrimento dos histéricos baseia-se principalmente nas reminiscências” (Freud, 1893, p. 7).

A pergunta tornou-se, então, “reminiscências do quê?” Quais eram os momentos traumáticos e os “afetos estrangulados” a eles associados? Neste caso, Freud não deixou nenhuma dúvida com relação a quais momentos ele considerava traumáticos. “Em todos os casos que analisei”, disse ele, “foi a vida sexual do objeto de estudo que [deu] origem ao afeto penoso” (Freud, 1894, p. 52). Em 1896, Freud apresentou uma afirmação ainda mais radical:

Apresento, portanto, a tese de que, na base de todo caso de histeria, repousam uma ou mais ocorrências da experiência sexual prematura [...] Acredito que essa seja uma importante constatação, a descoberta de um *caput Nili* [nascente do Nilo] na neuropatologia (Freud, 1896, p. 203).

Por conseguinte, em resumo, em vez de uma lesão no cérebro, Freud aventou que o trauma criava uma lesão

na *psique* (uma cisão do ego) e que isso conduzia a um “segundo grupo psíquico” que se tornava uma fonte de resistência à cura.

A TEORIA DA SEDUÇÃO

As primeiras pesquisas de Freud logo se viram diante de vários obstáculos, o que exigiu revisões adicionais tanto na teoria quanto na prática. Primeiro, muitos pacientes traumatizados se recusavam a ser hipnotizados e, de muitas outras maneiras, resistiam às tentativas do analista de obter acesso ao conteúdo dissociado. Segundo, Freud descobriu que alguns de seus pacientes estavam ab-reagindo *fantasias* de abuso sexual traumático em vez de seduções traumáticas efetivas. Em 1898, Freud escreveu para Fliess, queixando-se do seguinte: “Inicialmente, defini a etiologia [da neurose] de uma maneira excessivamente limitada; a parcela da fantasia nela é muito maior do que eu imaginara no início” (Freud, 1954).

Isso não representou um “abandono” da teoria da sedução, como Masson (1984) afirmou em vários textos (consulte Kugler, 1986). Em vez disso, expressou a crescente dúvida de Freud a respeito de o trauma objetivo sozinho poder dar origem à neurose sem a participação de camadas mais profundas da mente, em particular, a participação da *fantasia inconsciente* e níveis associados de *ansiedade* inconsciente. Freud estava buscando aqui um fator psicológico que respeitaria o fato de que não é o trauma que divide a *psique*, e sim um *significado* temido do trauma para o indivíduo que conduz a esse resultado. Esse significado precisa ser encontrado, raciocinou Freud, em uma fantasia inconsciente universal, uma espécie de complexo nuclear ou “*Kerncomplex*” que está na base de toda neurose (consulte Kerr, 1993, p. 247ss).

O caso do Pequeno Hans de Freud forneceu uma evidência extremamente clara. Ele encontrou nesse jovem paciente sentimentos sexualmente explícitos de ciúme da mãe e raiva do pai como “rival”, temas que encontravam sua expressão mitológica no mito de Édipo, que Freud cultuava como uma espécie de trauma universal. À luz desse mito, o fato de o pai repreender o menino por brincar com o pênis não constituiu, em si, um trauma; mais exatamente, essa repreensão *significou* uma ameaça de castração, e esse significado por sua vez criou a ansiedade traumática. Foi a ansiedade, baseada na fantasia inconsciente, que dividiu a psique. A ênfase recaiu na realidade psíquica. O evento traumático externo deixou de ser visto intrinsecamente como patogênico; mais exatamente, foi sua representação interna, o afeto, ou *significado* ampliado, que foi considerado a origem da psicopatologia.

A TEORIA DOS COMPLEXOS DE JUNG E O TRAUMA

Jung estava totalmente de acordo com a tentativa de Freud de incluir a dimensão do significado, da fantasia inconsciente e da ansiedade inconsciente na discussão do trauma. No entanto, precisamente *o que* era significado e *o que* era fantasia inconsciente era outra questão – história que acabaria se tornando o marco decisivo que dividiu suas respectivas teorias do trauma –, mas a ideia de que o trauma estava fazendo mais do que apenas “sobrecarregar os circuitos” e estava relacionado com o *significado* inconsciente era muito importante para Jung. Até mesmo no limiar do seu importante rompimento com Freud em 1912, Jung reafirmou essa concordância de opinião nas palestras proferidas na Universidade de Fordham:

Existem muitas [...] pessoas que vivenciam traumas na infância ou na vida adulta sem contrair uma neurose [...] [ao passo que outras claramente contraem.] Com essa descoberta, um tanto desconcertante à primeira vista, a importância etiológica do trauma sexual na infância é derrubada, já que agora o fato de o trauma ter efetivamente ocorrido ou não parece totalmente irrelevante. *A experiência demonstra que as fantasias podem apresentar efeitos tão traumáticos quanto os verdadeiros traumas* (Jung, 1912a, parágrafos 216-17; grifo do autor).

Podemos apenas imaginar que Jung está exagerando seu argumento (o que era uma característica dele) ao dizer que “agora o fato de o trauma ter efetivamente ocorrido ou não parece *totalmente irrelevante*”. Claramente, este não é clinicamente o caso, e o próprio Jung não acreditava nisso. Em outros textos, por exemplo, Jung é eloquente na interpretação de quanto o evento histórico efetivo e a história do trauma são importantes para a psicoterapia (consulte Jung, 1963, p. 117).

Nessa época da história psicanalítica, tanto Freud quanto Jung estavam enfatizando – contrariando a teoria mais popular da “lesão do cérebro” – o *efeito* potencialmente *traumatogênico da fantasia inconsciente*. Os dois homens viam em seus pacientes como a memória de eventos traumáticos era frequentemente confabulada com fantasias inconscientes, tornando difícil distinguir o fato da ficção e piorando o trauma. Ambos concordavam que essas fantasias poderiam ser igualmente traumáticas em seus efeitos como traumas externos, não raro dando continuidade ao trauma interiormente muito tempo depois de o evento externo ter ocorrido (a “compulsão à repetição” posterior de Freud). Em outras palavras, para ambos os homens, o trauma exterior sozinho (em geral) não é responsável pelos profundos efeitos que ele desencadeia na psique. Para que esse efeito seja compreendido, é preciso acrescentar o componente da fantasia. Mas que fantasia?

Esse é o ponto em que Freud e Jung não conseguiam chegar a um acordo, e no qual, mais de oitenta anos depois, ainda estamos sofrendo com a confusão deixada por sua trágica cisão.

Independentemente de Freud, e antes que os dois homens travassem conhecimento em 1907, Jung explorara sua própria versão do “segundo grupo psíquico” de ideias de Freud baseada em “afetos estrangulados”. A metodologia de Jung era o teste de associação de palavras, e ele buscava os fatores internos que conduziam a distúrbios na função normal do ego, medidos como um fluxo irrestrito de associações a uma lista de palavras de estímulo. Jung descobriu que o fluxo normal de associação do paciente era geralmente dificultado por vários afetos, daí a expressão “complexo intensificado pelo sentimento”.¹ Quando Jung agrupou ainda mais essas palavras ligadas aos afetos, elas pareceram revelar um tema comum, mas *esse tema decididamente não era sempre a sexualidade*. Aliás, havia complexos eróticos nos quais todas as palavras com um tempo de reação prolongado descreviam atividades eróticas, mas havia também muitos outros complexos, entre eles complexos de inferioridade, complexos de poder, complexos parentais, ou um complexo em torno de algum ato culposo específico, como o caso extraconjugal do paciente de Janet.

Para Jung, portanto, os estados secundários do ego personificados nos complexos não são precipitados apenas pelo trauma sexual, e sim pela amplitude completa da tragédia e do infortúnio humanos, cada um deles exclusivamente pessoal. Ele não estava menos interessado do que Freud em encontrar um complexo básico “universal” por trás das neuroses traumáticas. No entanto, sua exploração dos “afetos estrangulados” nos estados dissociados

¹ *Feeling-toned complex*, no original. (N.T.)

o conduziram a *muitos* traumas e a numerosas histórias e fantasias pessoais diferentes (complexos) a respeito desses traumas. É compreensível que sua teoria posterior da libido fosse pluralista e múltipla, não atribuível a um instinto como o drama de Édipo, com seu trauma da castração (universal) forçando a renúncia de um desejo sexual incestuoso. Jung dedicou-se profundamente ao estudo da mitologia e estava convencido de que a sexualidade humana era apenas uma das vias através das quais a fantasia inconsciente universal se torna problemática (traumática) para o ego em desenvolvimento.

Baseando-se nessas descobertas, Jung elaborou, com o tempo, um modelo pluralista da dissociabilidade da psique em numerosos diferentes complexos, cada um deles contendo na sua essência um conjunto arquetípico de temas ou imagens. Essas imagens arquetípicas definiam uma “camada” mais profunda do inconsciente que lhes conferia um caráter “numinoso”. Na qualidade de portadoras do *numinosum*, elas participavam na experiência do sagrado do homem aborígene, inspirando, ao mesmo tempo, profundo respeito e pavor, sendo, portanto, potencialmente traumáticas. Para Jung, era entre essas imagens numinosas arquetípicas ambivalentes e os complexos que lhes eram associados que a busca de uma fantasia universal relacionada com o trauma na neurose teria que prosseguir. Em outras palavras, para Jung, Édipo e a sexualidade não eram os únicos “*daimons*”. Muitos outros “deuses” também eram traumáticos para o ego em desenvolvimento, e especialmente o lado sombrio da realidade daimônica que Jung encontrou no caso que se segue.

A MULHER QUE VIVIA NA LUA

A descoberta de Jung da dimensão religiosa da fantasia inconsciente e sua relação com o trauma é uma

fascinada pela aparência do vampiro que não teria sido capaz de golpeá-lo. Ele a levantou da plataforma e partiu, voando, com ela (Jung, 1963, p. 129).

Depois de narrar sua história para Jung, a paciente foi capaz de falar novamente sem inibições, mas tendo traído seu segredo, ela de repente se deu conta de que não poderia voltar para a Lua, e, em consequência disso, tornou-se outra vez violentamente insana e precisou ser novamente hospitalizada até que a catatonia diminuísse. Após um período de dois meses, ela pôde voltar ao sanatório e reiniciar as sessões. Pouco a pouco, relatou Jung, ela começou a perceber que a vida na Terra era inevitável. Ela não poderia voltar para a Lua. “Ela lutou desesperadamente contra essa conclusão e suas consequências”, uma vez mais cedendo a seu *daimon* e sendo enviada de volta ao sanatório. “Por que eu deveria voltar para a terra?”, perguntou ela; “este mundo não é bonito, mas a Lua é bela, e a vida lá é repleta de significado” (Jung, 1963, p. 12a).

Quando, finalmente, essa paciente se resignou ao destino de entrar neste mundo para sempre, por assim dizer, foi trabalhar como enfermeira num sanatório, onde, como se constatou mais tarde, carregava um revólver oculto. Um jovem médico do estabelecimento flertou com ela, e ela atirou nele. No último encontro com Jung, entregou a arma carregada para o assombrado psiquiatra, dizendo: “Eu teria atirado *em você* se você tivesse me desapontado!”. Depois que a agitação a respeito do tiro diminuiu (o médico sobreviveu), ela voltou para sua cidade natal, casou-se e teve vários filhos, e durante mais de trinta anos manteve Jung informado, por carta, sobre o estado de sua saúde, que continuou a ser excelente (consulte Jung, 1963, p. 130 e 1958, parágrafos 571-3).

Jung apresenta a seguinte interpretação das fantasias da Dama da Lua:

Em consequência do incesto de que fora vítima quando menina, ela se sentiu humilhada aos olhos do mundo, porém elevada na esfera da fantasia. Ela fora transportada para uma esfera mítica, já que o incesto é tradicionalmente uma prerrogativa da realeza e das divindades. A consequência foi um completo afastamento do mundo, um estado de psicose. Ela se tornou “extramundana”, por assim dizer, e perdeu contato com a humanidade. Mergulhou em distâncias cósmicas, no espaço exterior, onde encontrou o *daimon* alado. Como acontece com essas coisas, por via de regra, *ela projetou a figura dele em mim durante o tratamento*. Portanto, fui automaticamente ameaçado de morte, como o foram todos que possam tê-la persuadido a voltar à vida humana normal. Ao me contar sua história, ela tinha em certo sentido traído o *daimon* e se associado a um ser humano terrestre. Por essa razão, pôde retornar à vida e até mesmo se casar (Jung, 1963, p. 130; grifo do autor).

A interpretação de Jung desse caso precisa ser levada um pouco mais adiante a fim de conciliá-la com o atual estudo. É preciso ressaltar que, “sim”, a paciente de Jung de fato projetou o vampiro-*daimon* em Jung, mas não apenas seu lado perigoso e destrutivo. Ela também projetou o aspecto “bonito” que inspirava respeito e admiração, isto é, o lado positivo do *daimon* que conferia a este o poder de enfeitiçá-la. Somente se ela tivesse amado Jung na transferência e tido sua curiosidade despertada por um verdadeiro objeto e por aquilo que ele oferecesse a ela como uma autêntica possibilidade, ela teria contado sua história e traído o *daimon*. A partir do relato do caso, sabemos que o *daimon* resistiu ferozmente a esse processo. Foi o incrível interesse de Jung, na ocasião um jovem psiquiatra, pela situação da paciente que possibilitou que o sistema de autocuidado dela cedesse seu controle para o mundo interior dela.

Durante o período em que estava tratando desse caso, Jung escreveu cartas para Freud. Podemos ter uma noção de quanto o caso foi crucial para a evolução de suas ideias

a partir dessa correspondência. Em setembro de 1910, por exemplo, Jung escreveu para Freud:

Tenho trabalhado arduamente e estou, atualmente, envolvido com a arqueologia iraniana. Creio que minha conjectura de que as fantasias de Miller realmente resultam num mistério de redenção pode ser completamente demonstrada. Recentemente, uma assim chamada paciente *dem. praec.*,² que praticamente já consegui recuperar, se saiu com uma fantasia lunar realmente grandiosa, até agora ansiosamente preservada, que é um mistério de redenção composto inteiramente por uma imagística litúrgica. Algo de uma beleza admirável, mas muito difícil, baseado no incesto com o irmão [...] O interessante [...] É que o conhecimento anterior está totalmente ausente; a fantasia teve início na infância (mais ou menos aos sete anos de idade). Ela tem hoje 18 anos e meio, é judia. Como eu disse, estou chafurdando em portentos (McGuire, 1974, p. 356).

E em março do ano seguinte, Jung se queixou:

Há mais de um ano, em meio a indizíveis dificuldades, venho analisando um caso *dem. praec.* que deu frutos muito estranhos; estou tentando torná-los compreensíveis para mim mesmo por meio de uma pesquisa paralela da fantasia incestuosa com relação à fantasia “criativa”. Quando minhas ideias amadurecerem, pedirei sua opinião. Ainda estou pensando a respeito do assunto (*ibid.*, p. 407).

E em junho de 1911:

Tudo o que estou fazendo agora gira em torno do conteúdo e das formas das fantasias inconscientes. Acho que já obtive alguns excelentes resultados [...] Muitas vezes, desejei que você estivesse aqui para que eu pudesse discutir um caso extremamente difícil: *dem. praec.* com, poderíamos muito bem dizer, um extraordinário sistema de fantasias inconscientes que tenho que trazer à tona com indizível

² Na psicologia junguiana, *dem. praec* = psicastenia = introversão da libido. (N.T.)

esforço e paciência. Além disso, há o constante perigo de suicídio. Um caso realmente infernal, mas extraordinariamente interessante e instrutivo [...] Parece que no *dem. praec.* temos que trazer à luz a todo custo o mundo interior produzido pela introversão da libido [...] [Essa] introversão conduz não apenas, como na histeria, à recrudescência de memórias infantis, mas também à descontração das camadas históricas do inconsciente, originando assim formações perigosas que só vêm à luz em casos excepcionais (*ibid.*, 426-7).

Freud não gostou dessa alusão a uma camada arquetípica do inconsciente. Ele respondeu rapidamente à carta de Jung:

Estou muito interessado no que você me disse sobre o sistema de fantasias inconscientes em um caso de *dem. praec.* Conheço essas construções a partir da histeria e da neurose obsessiva; *elas nada mais são do que devaneios cuidadosamente cultivados*. Eu os levei em consideração dizendo que os sintomas não brotam diretamente das memórias, mas sim das fantasias construídas nelas [...] Onde encontrei [esse sistema de fantasias], sua produção não foi mais importante do que a etiologia, os motivos e as recompensas oferecidas pela vida real (*ibid.*, p. 429-30; grifo do autor).

Aqui, Freud estava atacando a própria essência do entusiasmo de Jung pelo aspecto aparentemente mitopoiético do inconsciente, aspecto que ele mais tarde viria a chamar de camada arquetípica ou “coletiva”. Jung revidou:

Afirmar que levar os pacientes a produzir suas fantasias latentes não encerra uma grande importância terapêutica parece-me uma proposição bastante dúbia. As fantasias inconscientes contêm uma grande quantidade de conteúdo relevante e trazem o interior para o exterior como nada mais consegue fazê-lo, de modo que descortino uma leve esperança de alcançar até mesmo os casos “inacessíveis”

dessa maneira. Meu interesse no momento se volta cada vez mais para a fantasia inconsciente, e é bem possível que eu esteja associando esperanças excessivas a essas escavações. A fantasia inconsciente é um incrível caldeirão de feiticeiras: “Formação, transformação, a eterna recreação da Mente Eterna” (*ibid.*, p. 430-1).

O TRAUMA E O TRANSPESSOAL NA FANTASIA INCONSCIENTE

Na fantasia “redentora” da Dama da Lua, portanto, Jung achou que tinha vislumbrado um entendimento mais profundo de como a psique tenta curar a si mesma depois de um trauma intolerável. Poderia essa história verdadeiramente mítica, perguntou-se Jung, ser simplesmente um “devaneio sexual” disfarçado, como Freud acreditava? Seria o corpo emplumado do *daimon* alado, por exemplo, um possível substituto para o irmão cujo corpo nu talvez tivesse sido revelado pela primeira vez para a paciente na ocasião da sua violação? Ou essa figura com o seu poder “numinoso” correspondia a algo mais? Será que ela representava uma parte do sistema de autocuidado da paciente que viera socorrê-la aqui – que a enfeitiçara, a encerrara em um mundo de “lunatismo” a fim de protegê-la e evitar que ela fosse magoada de novo, isto é, a fim de impedir que ela voltasse um dia a confiar novamente em alguém? Esses eram os tipos de intuições teleológicas que Jung tinha a respeito desse tipo de conteúdo. A psique parecia estar utilizando “camadas históricas” do inconsciente a fim de dar forma ou “externar” um sofrimento normalmente insuportável, sofrimento cuja única expressão estava na forma mitopoética.

A sabedoria da intuição de Jung neste caso pode ser compreendida a partir de um ângulo levemente diferente se considerarmos o frequente relacionamento entre a religião e o trauma. Em um livro chamado *God is a Trauma*

(1989), Greg Mogenson faz a interessante observação de que temos a tendência de vivenciar os eventos traumáticos como se fossem divinos, e que fazemos isso, usando a linguagem de Winnicott, porque o trauma é um evento cuja dor esmagadora não pode ser experimentada dentro da área de onipotência, isto é, não pode ser simbolizado (consulte Winnicott, 1960b, p. 37). Mogenson diz o seguinte:

Tudo o que não conseguimos habitar psicologicamente, nós aplacamos com respostas religiosas. Não é que Deus seja misterioso e inimaginável; o que ocorre é que procuramos Deus mais ardentemente quando a imaginação nos abandona [...] Postar-nos diante de um evento para o qual não temos metáforas significa postar-nos no tabernáculo do Senhor (Mogenson, 1989, p. 7).

E, no entanto, diz Mogenson, a lenta evolução das metáforas simbólicas parece ser a única maneira pela qual o trauma grave pode ser curado.

Eventos esmagadores, eventos que não podem ser incorporados à vida que imaginamos para nós mesmos, fazem com que a alma se curve sobre si mesma, cometa "incesto" consigo mesma e retroceda aos modos heréticos do *princípio primário*. Como o processo da supuração que remove a lasca de uma ferida, a imaginação traumatizada manipula repetidamente suas metáforas até que os eventos que a "perfuraram" possam ser encarados de uma maneira mais benigna. A alma traumatizada é uma alma que teologiza (*ibid.*, p. 156 e 159; grifo do autor).

Foi exatamente esse "princípio primário" que Jung julgou ter vislumbrado através do trauma que sobreveio à sua paciente. Ele sentia que o *daimon* alado era uma figura "religiosa" das camadas mitopoéticas do inconsciente, "mais profundas" do que as ilusões egoístas que encobriam desejos sexuais pelos pais, ou, neste caso, pelo irmão mais velho. É nesse nível do inconsciente que as nossas relações

internas com o objeto se transformam gradativamente no que Jung descreveu como o nível mítico ou da “imago” (Jung, 1912a, parágrafo 305). Nesse nível, a imago do pai pessoal se transforma em um “Pai-Deus” mais arcaico, com o rosto de Jano – ao mesmo tempo, terrível e benigno. Conseqüentemente, o *daimon* alado protege o ego frágil da paciente, arrebatando-o para o santuário interior, ao mesmo tempo que destrói a vida dinâmica dela no mundo. Ele é verdadeiramente tanto um demônio quanto um deus – um “amante-*daimon*”.

JUNG E FREUD SOBRE A RESISTÊNCIA DAIMÔNICA DA PSIQUE À CURA

Ao assumir uma atitude aberta (até mesmo compreensiva) com relação ao lado sombrio do *numinosum* neste caso, e mostrando como, na condição de sistema de autocuidado, o vampiro interior da paciente personificava uma defesa dissociativa contra a dor e a ansiedade psíquicas intoleráveis, Jung finalmente foi capaz de persuadir essa mulher a largar as muletas de vampiro e regressar ao mundo da realidade. O que para Freud eram apenas “devaneios cuidadosamente cultivados”, insignificantes em comparação com as gratificações da realidade, para Jung representava um mundo fascinante de fantasia inconsciente que se abria para os grandes panoramas da iconografia religiosa e da mitologia. Com essa avaliação da base mitopoética das suas fantasias da Dama da Lua, Jung pôde oferecer à paciente um genuíno interesse pelo mundo interior da psique traumatizada dela, e podemos imaginar que esse interesse era uma parte essencial de uma psicoterapia que possibilitou que a paciente, com o tempo, abandonasse seu santuário diabólico frequentado pelo vampiro.

É importante assinalar que Jung está descrevendo, neste caso, o trabalho com uma paciente muito mais gravemente perturbada do que os histéricos traumatizados atrás de cujos “afetos estrangulados” (Freud, 1894, p. 49) Freud encontrara o trauma sexual e “devaneios cuidadosamente cultivados (edipianos)” (Freud *apud* McGuire, 1974, p. 429). Para Jung, esse nível mais grave de trauma causava uma grave fragmentação do ego, defesas primitivas e a “possessão” da personalidade por uma imago diabólica da psique coletiva. Freud não se sentia à vontade com essas designações, por achar que elas se aproximavam demais do ocultismo. Para ele, elas representavam uma regressão da ciência da psicanálise, que estaria recuando ao que Janet, Charcot e os primeiros mesmeristas já sabiam, ao passo que, para Jung, elas representavam uma redescoberta de enorme importância – na sua própria linguagem, a “reencarnação da antiga sabedoria na forma da Psicanálise” (Jung *apud* McGuire 1974, p. 439).

Freud não gostava da versão de Jung da “antiga sabedoria reencarnada”, e, já em 1912, a tensão bastante óbvia na correspondência anteriormente citada provocara uma cisão irreversível entre os dois homens. Essa foi uma trágica ruptura na estrutura da teoria e da prática em desenvolvimento da qual, em minha opinião, ainda estamos nos recuperando na psicanálise. Jung pôs-se, então, a elaborar um modelo dissociativo da psique “múltipla” que está muito mais em harmonia com as recentes constatações no trabalho com as vítimas de trauma grave, especialmente no caso de pacientes com distúrbios de personalidade narcisista, limítrofe e esquizoide, ou aqueles que exibem as extremas defesas dissociativas do Distúrbio da Personalidade Múltipla. Esse modelo *inclui um pano de fundo religioso ou numinoso na psique imaginal* que me parece crucial para o

entendimento de formas graves da patologia de caráter e das defesas primitivas (operações de autocuidado) que caracterizam esses problemas.

Nesse ínterim, Freud e o restante da psicanálise continuaram a reduzir a imagística religiosa no conteúdo inconsciente a fantasias irrealistas e a se concentrar de uma maneira otimista nas formas mais brandas do trauma e psicologicamente explicáveis por meio de defesas repressivas (em comparação com defesas dissociativas). Somente com os chamados estados “pré-edipianos” e o trabalho de Klein, Fairbairn, Winnicott e Guntrip sobre as formas arcaicas da fantasia inconsciente, a tradição da psicanálise freudiana começou a levar em conta o mundo interior do trauma e os seus representantes diabólicos (consulte o capítulo 6). A essa altura, o desacordo com Jung e a sua tradição era tão vasto que nenhum diálogo era possível.

FREUD E AS DEFESAS DAIMÔNICAS DO INCONSCIENTE

Depois do rompimento com Jung, Freud efetivamente encontrou um elemento “daimônico” na psique, e é interessante observar como as suas descobertas condizem estreitamente com a nossa noção do sistema de autocuidado e as defesas arquetípicas coordenadas pelo Self. Esse elemento daimônico apresentou-se para Freud em dois lugares: (1) como um contraponto ao seu otimismo original a respeito da interpretação analítica da *resistência*, e (2) nas suas teorias posteriores sobre o “superego severo”. Na parte final deste capítulo, examinaremos cada um deles isoladamente.

Freud e a resistência “daimônica”

Freud descobriu, para sua consternação, que certas “resistências primitivas” nos seus pacientes não pareciam ceder quando os supostos esforços libidinais destes se tornavam conscientes por meio da interpretação. Freud encontrou nessas forças interiores “daimônicas” o equivalente dos vampiros e espíritos possuidores arquetípicos de Jung, embora ele jamais viesse a reconhecer isso. As especulações teóricas de Freud nessa área “além do princípio do prazer” fornecem uma ponte importante para as teorias psicanalíticas delineadas no capítulo 6 (consulte Freud, 1920b).

Freud introduziu a ideia da resistência em seus primeiros trabalhos sobre histeria para descrever um fenômeno que ele havia observado durante o tratamento de uma paciente de 24 anos, Fraulein Elisabeth von. R., a saber, o fato de ela ser incapaz de recordar e cooperar. Ele compreendeu que essa resistência era a mesma força física que havia originalmente criado o sintoma, e encarou essas resistências como sendo do ego. Elas procediam da mesma fonte como repressão, isto é, a recusa do ego em permitir que certos esforços libidinais chegassem à consciência por causa do seu significado proibido (fantasia-inconsciente). O analista tinha apenas que ser paciente e “lidar com” essas resistências para obter um resultado otimista. Isso aparentemente funcionava bem para os pacientes neuróticos. Mais tarde, contudo, o otimismo de Freud a respeito da análise da resistência começou a declinar. Mesmo depois que ele lidava com as resistências, os pacientes não ficavam curados. A resistência não parecia mais tão simples quanto a “anticatexia” de desejos eróticos do ego (repressão). Em 1926, Freud já estava interessado nas resistências que tinham origem além do ego, isto é, oriundas do id ou do superego (Freud, 1926, p. 160). Essas

resistências eram mais arcaicas, mais daimônicas e muito mais difíceis de tratar. Na terminologia deste trabalho, *elas representavam defesas arcaicas coordenadas por uma "entidade" inconsciente cuja intenção parecia "daimônica"*.

Freud chamou a primeira dessas resistências primitivas (do id) de *compulsão à repetição*. Freud ficou impressionado com o fato de que, tanto dentro quanto fora da análise, muitas pessoas pareciam presas a uma repetição compulsiva de um comportamento autodestrutivo, uma espécie de contracorrente que fazia com que elas parecessem destinadas a um destino negativo. A explicação de Freud para a compulsão à repetição era a tendência da psique de confundir uma situação benigna no presente com uma que fora originalmente traumática. O evento traumático de uma jovem mulher ter sido abandonada cedo pelo pai, por exemplo, a levará a interpretar todas as situações análogas com um homem que ela comece a amar (como a transferência) como igualmente perigosas, de modo que ela rejeitará o homem e sofrerá uma vez mais o trauma do "abandono" (consulte *ibid.*, p. 153).

Isso é muito semelhante à ideia de Leopold Stein (1967) de que o Self age como o sistema imunológico do corpo e pode ser iludido de uma maneira análoga. Em outras palavras, o sistema de autocuidado inadvertidamente repete a ação dissociativa de sua defesa original contra o trauma primitivo em situações posteriores normalmente benignas. Ele não é treinável.

Essa compulsão pareceu tão diabólica para Freud que ele associou a compulsão à repetição ao instinto de morte:

Cheguei à conclusão de que, além do instinto de preservar a substância viva e reuni-la em unidades cada vez maiores, deve haver outro, um instinto contrário que busca dissolver essas unidades e levá-las de volta ao seu estado primitivo, inorgânico. Isso quer dizer que, além de Eros, havia um instinto de morte (Freud, 1920a, p. 118-19).

Por conseguinte, a intenção “daimônica” da compulsão à repetição nada mais era do que acabar completamente com a vida, reduzi-la a seu estado inorgânico original. Essa foi a conclusão pessimista de Freud.

Freud descreveu da seguinte maneira a segunda resistência, que atribuiu ao superego:

Existem certas pessoas que se comportam de maneira peculiar durante o trabalho da análise. Quando falamos com elas num tom esperançoso ou afirmamos estar satisfeitos com o progresso do tratamento, elas exibem sinais de descontentamento, e seu estado invariavelmente piora [...] Elas pioram durante o tratamento, em vez de melhorar. Exibem o que é conhecido como reação terapêutica negativa (Freud, 1923, p. 49).

E depois, falando como um analista contemporâneo de relações com o objeto ao descrever imagens internas primitivas de objetos, Freud disse: “Não há dúvida alguma de que *existe algo nessas pessoas que se coloca contra a recuperação delas*, e a aproximação dessa última é temida como se fosse um perigo” (*ibid.*, grifo do autor).

Em outras palavras, um “complexo” intrapsíquico inconsciente funciona, nessas pessoas, como uma entidade interior ativa que tenta impedir a mudança e o crescimento. Freud chamava essa entidade interior da mente de “superego arcaico” e acreditava que ela atuava em pessoas que sofriam de um profundo sentimento de culpa inconsciente (hoje, diríamos vergonha) – um sentimento de “maldade” que as impelia a repetir cegamente comportamentos autodestrutivos como se para punir a si mesmas por algum crime inominável. Freud acreditava que essa tendência aparentemente “perversa”

provinha de uma agressividade que tinha sido interiorizada e assumida pelo superego [...] Quando o superego foi inicialmente instituído, para equipar essa entidade,

foi utilizada a agressividade da criança para com os pais, a qual ela foi incapaz de descarregar externamente [...] [Essa agressão é, portanto,] interiorizada e assumida pelo superego (Freud, 1933, p. 109).

Se Freud tivesse seguido essa linha de pensamento até sua conclusão lógica, ela o teria conduzido a uma teoria de relações internas com o objeto e (possivelmente) de volta às origens traumáticas de objetos internos “opressivos”, como o “sabotador interior” de Fairbairn ou o “seio mau” de Klein. Mas a metapsicologia de Freud baseava-se no instinto (como a de Jung), e sua percepção de que uma qualidade “daimônica” de resistências primitivas provinha da agressão não expressada no momento de um trauma fornece a base para uma teoria muito posterior a respeito dos objetos interiores “diabólicos” da psique. O papel da agressão nessas defesas arcaicas também foi algo que passou despercebido a Jung. Veremos no capítulo 6 quanto da interpretação de Freud foi incorporado a outras teorias sobre o sistema de autocuidado e como ela contribui para uma revisão necessária do pensamento junguiano a respeito do mundo interior do trauma.

O superego severo de Freud

Na teoria original de Freud, a estrutura dual que descrevemos – uma parte alternadamente sádica ou benévola, a outra parte “inocente” – se reduz ao relacionamento entre o superego (com o ego-ideal incluído) e o ego. A teoria original de Freud do superego como a introjeção das atitudes parentais – tanto confortantes quanto proibitivas – não foi capaz de explicar a extrema hostilidade, até mesmo o sadismo, do superego contra o ego em muitos de seus casos. A severidade da crítica parental – a censura às vezes abusiva, às vezes humilhante, de certos pais – era, de fato, sempre espelhada na atitude

do superego diante do ego, mas não raro o sadismo do superego transcendia em alto grau até mesmo o pior tipo de negatividade parental.

Em *Luto e melancolia* (1917), Freud adicionou outro elemento para explicar o sadismo do superego. Ele criou a teoria de que a severa autocensura encontrada nos melancólicos resultava da sua ambivalência com relação a um amor-objeto perdido, com essa ambivalência ficando encerrada no mundo interior como um ego, identificada com o amor-objeto perdido, e outra parte representando o ódio e a censura originais do objeto abandonado ressurgindo sobre o eu, contribuindo assim para o sadismo do superego. Portanto, segundo essa teoria, o pior aspecto da autoagressão era um derivado da agressão originalmente dirigida para fora, mas que inconscientemente se voltava contra o ego. O masoquismo do ego com relação ao superego resultava de um sadismo anterior com relação ao objeto abandonador. No entanto, até mesmo essa explicação não deixou Freud satisfeito. Ela continuava a não explicar a agressividade extrema manifestada pelo superego em muitos casos, e a compulsão de alguns pacientes de repetir o comportamento autodestrutivo como se em obediência a um poder destrutivo “daimônico” dentro de si mesmos.

Como vimos em suas ideias a respeito da resistência, Freud foi de tal maneira afetado pela “compulsão à repetição” autodestrutiva de alguns pacientes, bem como pela “reação terapêutica negativa” deles, que propôs em *Além do princípio do prazer* (1920b) um “instinto de morte” (Tanatos) como um parceiro no inconsciente em igualdade de condições com a libido ou instinto de vida (Eros). O instinto de morte se manifestava como uma agressividade destrutiva, uma força na psique que tentava arduamente destruir ou dissolver todas as “unidades” integradas que Eros se esforçava para criar. Essa era a teoria dualista

de Freud sobre os instintos, teoria que ele retrocedia a Empédocles, filósofo grego da Antiguidade, que propôs que os dois princípios básicos que governavam o universo e a mente, que estavam eternamente em guerra um com o outro, eram o amor e o conflito (consulte Freud, 1937, p. 244s).

Depois, num esforço final de explicar o sadismo do superego contra o ego, Freud (1924) associou o instinto de morte com sua teoria do superego, propondo um *masoquismo primário* no ego que intensificava o sadismo do superego (consulte Freud, 1924, p. 163-70). Esse masoquismo “original” ou primário (*Ur-masochismus*) devia sua origem à parte do instinto de morte que não era convertida por Eros numa agressividade ou sadismo externo, permanecendo dentro do organismo, amalgamada com energias cróticas (o prazer sexual proveniente da dor). Por conseguinte, diz Freud, “o sadismo do superego e o masoquismo do ego suplementam um ao outro” (*ibid.*, p. 170), conduzindo a um ego masoquista que não apenas provoca como também extrai satisfação da punição por parte de um superego sádico (compulsão à repetição).

Nessa formulação, Freud contorna os aspectos benévolos do superego, a não ser para reconhecer que o superego carrega um “modelo” de perfeição para o ego na forma de um “ego-ideal”. Psicanalistas posteriores enfatizaram os aspectos positivos e amorosos do superego, especialmente os encontrados em seu ego-ideal. Nunberg (1932) foi um dos primeiros a enfatizar que a capacidade do superego de limitar a vida instintiva se baseia no amor e na idealização da criança dos objetos parentais, introjetados como ego-ideal. Modell (1958) ressaltou que, entre as vozes auditivas do superego, estavam tanto vozes amorosas e solidárias quanto vozes acusatórias, e Schaefer (1960) descreveu o “superego amoroso e amado” na teoria estrutural de Freud, argu-

mentando a favor da natureza confortadora e solidária negligenciada do superego.

No breve resumo que se segue, podemos distinguir três maneiras pelas quais o conceito do superego se assemelha ao conceito de Jung do Self ambivalente primordial, e como ele é inicialmente conduzido na projeção pelo pai ou pela mãe.

- 1) O superego se forma em torno das imagens parentais originais, tanto positivas quanto negativas, e a influência dos professores e de outras figuras de autoridade que carregam egos-ideais ou o medo da punição para o indivíduo são mais tarde associadas a essas imagens (consulte Freud, 1924, p. 168). Além dessas imagens pessoais, o aspecto positivo do superego se estende em fantasias inconscientes de uma figura de Deus amorosa e protetora que é muito mais poderosa do que o verdadeiro pai, e em seu aspecto negativo, o superego se torna coincidente com os “poderes sombrios do Destino” (*ibid.*, 168). Portanto, o superego se aproveita desses poderes mágicos ou “transpessoais” do inconsciente – que são benévolos e malévolos, libidinais e agressivos, Eros e Tanatos – exatamente como a estrutura do Self arcaica ambivalente de Jung.
- 2) O superego executa uma função regulatória (norteadora) com relação ao ego (na saúde), ajudando o ego ao exibir imagens ideais que ele se esforça para alcançar e desencorajando os impulsos que estão destinados a não ser gratificados – protegendo, assim, a criança de uma privação ou frustração inadequada. Essa função regulatória ou “defensiva” depende de um equilíbrio ideal entre as forças de Eros, que conspira para unificar os elementos da psique, e Tanatos, que ameaça

fragmentar, dissociar ou dissolver as integrações que Eros efetua. Esse equilíbrio ideal, por sua vez, depende de muitos fatores, mas especialmente da integração da criança tanto do amor quanto do ódio em relação aos seus objetos primários, isto é, a personalização dos elementos arcaicos instintivos da psique primitiva. Finalmente, a perda do relacionamento autorregulador do superego com o ego pode ser vivenciada pelo ego como abandono e afastamento (semelhante ao que descreveríamos na linguagem junguiana como a perda do eixo ego-Self). Os aspectos regulatórios ou defensivos do superego correspondem às “defesas do Self” de Stein e Fordham (consulte o capítulo 5).

- 3) A projeção dos aspectos positivos do superego (como ego-ideal) no analista exerce uma influência estabilizadora sobre a psique do paciente, é a base da transferência positiva e torna possível a modificação gradual de aspectos mais arcaicos e negativos do superego, já que estes também são projetados no analista e, em seguida, tratados à luz da transferência positiva prevaiente. Isso corresponde à interpretação de Jung de como o Self arcaico idealizado é projetado na psicoterapia que conduz à idealização caricaturada do médico e, com o tempo, à interiorização dessa imago como um “centro” interno dentro do mundo interior do paciente (consulte Jung, 1934a, parágrafos 206-20).

AS CONTRIBUIÇÕES DE JUNG PARA UMA TEORIA DO SISTEMA DE AUTOCUIDADO

Na psiquiatria, em muitos casos, o paciente que nos procura tem um história não contada que, por via de regra, ninguém conhece. Para mim, a terapia só começa realmente depois de um exame completo dessa história pessoal. Ela é o segredo do paciente, a rocha contra a qual ele é despedaçado

(Jung, 1963, p. 117).

Faremos neste capítulo um exame mais prolongado da interpretação posterior de Jung das “presenças daimônicas” que povoam o sistema de autocuidado de pessoas que sofreram um trauma abalador. Depois, no capítulo seguinte, examinaremos as idéias de outras pessoas que contribuíram para a *oeuvre* da psicologia analítica. Começamos com o encontro pessoal de Jung com o daimônico e com seus “esforços” rituais inconscientes em face do trauma precoce e do seu “Deus sombrio”, para preservar o que chamamos de espírito pessoal inviolável. Como poderíamos esperar, essas experiências fizeram com que Jung se tornasse, mais tarde, extremamente sensível às “rochas e histórias secretas” contra as quais as vidas de seus pacientes eram “esmagadas”.

O TRAUMA DE JUNG E O ATMAVICTU

Em sua autobiografia, *Memórias, sonhos, reflexões*, escrita quando contava 83 anos de idade, Jung (1963)

descreve a sua infância em uma família suíça religiosa e extremamente conservadora, na qual a mãe e o pai viviam afastados e os sentimentos nunca eram discutidos. Por ser um menino profundamente imaginativo, sensível e sério, ele começou a ser assolado por terríveis pesadelos, cujo conteúdo fazia com que ele se sentisse envergonhado e “insuportavelmente solitário”. As tentativas de conversar a respeito dessas experiências interiores com o pai, que era um dogmático ministro da igreja, ou com a mãe, que era perturbada e deprimida, o deixavam se sentindo ainda pior com relação a si mesmo, de modo que ele parou de tentar transmitir seus sentimentos e se recolheu em si mesmo. Já em seus anos de latência, Jung começou a compreender que ele era na realidade dois indivíduos em um único corpo. Um desses indivíduos, disse ele:

ia à escola e era menos inteligente, atento, esforçado, respeitável e limpo do que muitos outros meninos. O outro era adulto – velho, na verdade –, cético, desconfiado, afastado do mundo dos homens, mas próximo da natureza, da Terra, do Sol, da Lua, das condições atmosféricas, de todas as criaturas vivas e, acima de tudo, próximo da noite, dos sonhos e do que quer que “Deus” trabalhasse diretamente nele. Tão logo eu me via sozinho, eu podia passar para esse estado. Nessas ocasiões, eu sabia que era digno de mim mesmo [...] Por conseguinte, eu buscava a paz e a solidão dessa “Outra”, segunda personalidade (*ibid.*, p. 45).

Certa vez, durante os primeiros anos escolares, Jung havia se inscrito em um concurso de redação com os colegas sobre um tema pelo qual ele sentia um profundo entusiasmo. Quando o professor, que geralmente discutia os trabalhos pela ordem de mérito, o deixou para o fim, ele ficou arrasado. Em seguida, o professor pegou o texto de Jung e disse: “Temos um trabalho que deveria ter ficado em primeiro lugar, mas, infelizmente, trata-se de uma fraude. De onde você copiou o texto, Carl? Confesse a ver-

dade!”. Jung pôs-se em pé, horrorizado e furioso, afirmando em vão sua inocência. No entanto, o professor afastou-se desdenhosamente, e os colegas de Jung lançaram olhares estranhos para ele, ao mesmo tempo que pensavam: “Logo vi; então, é isso que ele faz”. “Senti, na ocasião”, relatou Jung, “que eu estava estigmatizado, e que todos os caminhos que poderiam ter me conduzido para fora da condição de excepcionalidade tinham sido obstruídos” (*ibid.*, p. 65).

A dor desse evento em sua vida foi excruciante. Jung ficou obcecado com o ocorrido, mas não conseguiu convencer a si mesmo a compartilhar sua dor com ninguém. Isso continuou durante dias, “E então”, relatou ele,

aconteceu uma coisa que eu já tinha observado anteriormente várias vezes em mim mesmo: um repentino silêncio interior teve lugar, como se uma porta à prova de som tivesse sido fechada em uma sala barulhenta. Foi como se eu fosse dominado por uma disposição de ânimo de serena curiosidade (e distanciamento), e perguntei a mim mesmo: “O que está realmente acontecendo aqui? Tudo bem, você está agitado. É claro que o professor é um idiota que não entende a sua natureza, ou seja, não a entende assim como você tampouco a compreende. Ficamos agitados quando não entendemos as coisas” (*ibid.*, p. 66).

Em ocasiões como essas, comentou Jung mais tarde, era como se um alento do imenso mundo das estrelas e do espaço infinito me tivesse tocado, ou como se um espírito invisível tivesse entrado na sala — o espírito de alguém que já estava morto havia muito tempo e que, no entanto, estava perpetuamente presente na intemporalidade até bem distante no futuro. Soluções desse tipo eram cercadas pelo halo de um *numen* (*ibid.*, p. 66).

Por volta dessa época, a desunião de Jung consigo mesmo e a incerteza generalizada no mundo conduziram à representação ritual de uma fantasia que, na época, ele não entendeu.

Eu tinha, naquela época, um porta-lápis amarelo envernizado do tipo habitualmente usado pelos alunos da escola primária, com uma pequena fechadura e a régua costumeira. Nessa ocasião, talhei na extremidade da régua um homenzinho, com cerca de cinco centímetros de comprimento, com uma sobrecasaca, cartola e botas pretas reluzentes. Eu o pintei com tinta preta, serrei-o para fora da régua e coloquei-o no estojo, onde construí uma caminha para ele. Fiz até mesmo um casaco para ele com um pouco de lã. Coloquei também no estojo uma pedra oblonga lisa e escura do Reno, que eu havia pintado com aquarela para dar a impressão de que ela era dividida em uma metade superior e outra inferior, e que eu carregara durante muito tempo no bolso da calça. Essa era a pedra dele. Tudo isso era um grande segredo. Levei secretamente o estojo para o sótão proibido na parte superior da casa e o escondi com grande satisfação em uma das vigas debaixo do telhado. Eu me senti seguro, e a sensação angustiante de estar em conflito comigo mesmo desapareceu. Em todas as situações difíceis, sempre que eu tinha feito algo errado ou tido os meus sentimentos magoados, ou ainda quando a irritabilidade do meu pai ou a doença da minha mãe me oprimiam, eu pensava no meu homenzinho cuidadosamente aconchegado e agasalhado, e na sua pedra lisa, belamente colorida [...] O fato de eu possuir esse segredo exerceu uma poderosa influência formativa no meu caráter; eu o considero o fato essencial da minha meninice (*ibid.*, p. 21-22).

Vemos, nessas experiências comoventes da infância, as sementes de toda a criação literária posterior de Jung. Primeiro teve lugar a dissociação traumática da psique – a dor simplesmente intolerável que não podia ser contida no ego vulnerável de uma criança, resultando na cisão defensiva que encapsulou uma parte do eu que poderíamos chamar de espírito pessoal de Jung e assegurou sua segurança no “outro” mundo do inconsciente. Em seguida, veio a milagrosa autocura, quando a psique inconsciente coletiva “cuidou” de Jung por meio da elaboração de um ritual simbólico. Esse ritual teve a função de unir a psi-

que do menino propensa à fragmentação, ao preservar uma imagem do seu espírito, seguramente aconchegada no porta-lápis e escondida com a pedra arredondada que, assim como a psique do menino, estava dividida em duas metades, clara e escura. Essa pedra, reconheceu Jung muito mais tarde, era um símbolo do Self, uma *coniunctio oppositorum*. E as representações rituais que criativamente salvaram o espírito de Jung e o isolaram em um lugar seguro não terminaram com o entalhe do seu homenzinho. Muito mais tarde, em 1920, quando contava 45 anos de idade e estava na Inglaterra, ele entalhou duas figuras muito semelhantes. Posteriormente, mandou reproduzir uma delas em pedra e colocou-a no seu jardim em Küsnacht. “Somente enquanto eu estava fazendo esse trabalho”, declarou Jung, “o inconsciente me forneceu um nome. Ele chamou a figura de *Atmavictu* – o ‘alento da vida’.” É claro que alento da vida significa “espírito”.

Vemos nesse exemplo como o inconsciente criativo, com seu extraordinário processo-ritual simbólico, veio em socorro da psique infantil traumatizada de Jung. Jung descreveu esse mundo interior aparentemente inteligente como “numinoso”, referindo-se às qualidades estranhas de sentimento deste e à aparente sabedoria na expansão simbólica transcendente dele – algo que Jung veio a chamar mais tarde de “função transcendente”. Nessas primeiras experiências de resgate e autocura, Jung teve uma experiência da realidade da psique e enxergou o significado no seu sofrimento – significado que redimia seu sofrimento e lhe permitia vê-lo *sub specie aeternus* – a partir do ponto de vista da eternidade. Isso torna o sofrimento suportável de uma maneira que não pode ser alcançada dentro dos estreitos limites do ego.

No entanto, na nossa descrição, até este ponto, passamos por cima de outro aspecto do mundo numinoso de Jung e do resgate do seu espírito – aspecto que era en-

contrado nos terríveis pesadelos de Jung, especialmente aquele que iria “me atormentar a vida inteira” – o pesadelo do Deus fálico subterrâneo que se alimentava de carne humana e parecia ser um equivalente subterrâneo de Jesus, que se sentava no seu trono no céu. Nesse sonho, Jung estava num prado e topou com um buraco no chão que lembrava uma sepultura. “Hesitante e receoso”, entrou no buraco e desceu por uma escada de pedra.

Embaixo havia um portal com um arco redondo, fechado por uma cortina verde... Curioso para ver o que poderia estar escondido atrás dela, eu a empurrei para o lado. Divisei diante de mim na luz mortiça uma câmara retangular [de pedra] e, no centro, um tapete vermelho estendia-se em direção a uma plataforma baixa. Nessa plataforma, erguia-se um maravilhoso trono de ouro... Havia algo em cima dele; primeiro, achei que era um tronco de árvore que tinha entre 3,5 e 4,5 metros de altura e entre cinquenta e sessenta centímetros de espessura. Era uma coisa enorme que chegava quase até o teto. Mas sua composição era curiosa: ela era feita de pele e carne, e em cima havia algo como uma cabeça arredondada sem rosto e sem cabelo. Bem em cima da cabeça havia um único olho, que olhava, imóvel, para cima... A coisa não se mexia, mas eu sentia que ela poderia, a qualquer momento, rastejar para fora do trono como um verme e se arrastar na minha direção. Fiquei paralisado de terror. Naquele momento, ouvi a voz da minha mãe vinda do lado de fora, acima de mim. Ela bradou: “Sim, olhe para ele. Esse é o comedor de gente!”. Aquilo intensificou ainda mais meu pavor, e acordei suando apavorado. Durante várias noites depois disso, senti medo de ir para a cama, porque receava ter outro sonho assim (Jung, 1963, p. 11-12).

Jung teve esse sonho quando tinha apenas três anos de idade. Ele diz que foi sua “iniciação na esfera da escuridão”. Foi a primeira experiência de Jung com o lado escuro do numinoso, que ele mais tarde chamou de “a outra face de Deus”, o lado sombrio da imagem de Deus. O falo, representando sua percepção consciente da

sexualidade e sua poderosa “alteridade”, conduzia o que Jung chamava de “espírito ctônico”. Ao refletir sobre isso muito mais tarde, Jung disse:

É um erro difundido imaginar que não percebo o valor da sexualidade. Pelo contrário, ela desempenha um grande papel na minha psicologia como uma expressão essencial, embora não exclusiva, da minha totalidade psíquica. Mas o meu principal interesse tem sido investigar, muito além do seu significado pessoal e função biológica, seu aspecto espiritual e seu significado numinoso [...] A sexualidade é da maior importância como expressão do espírito ctônico. O espírito é a “outra face de Deus”, o lado sombrio da imagem de Deus. A questão do espírito ctônico tem me absorvido desde que comecei a me aprofundar no mundo da alquimia (*ibid.*, p. 168).

No final da vida, Jung sentia um entusiasmo especial pela ambivalência essencial na Divindade e no Self, em outras palavras, na realidade essencial do mal. Seu maior tratado sobre esse assunto é “Resposta a J6” (1952), onde ele descreve o lado tirânico do Javé do Antigo Testamento e sua lenta transformação, por meio do sofrimento de J6, no Deus amoroso do Novo Testamento que é encarnado como Cristo. Assim sendo, Javé começa como Opressor e Protetor, evoluindo depois para seu lado positivo. Apesar desse “desenvolvimento”, Jung sempre se queixou do fato de o cristianismo ter cedido todo o lado sombrio da vida ao Diabo e o deixado fora da Trindade, o que a tornava, por conseguinte, uma espécie de mandala ou imagem do Self incompleta. Ele preferia a imagística sombria, assentada, da Alquimia, na qual o Self (como pérola ou pedra filosofal) era encontrado *in stecore* – no excremento. E em vez de Cristo como mediador da Divindade, Jung sempre preferiu Mercúrio Duplo, que era tanto um salvador quanto um destruidor, bom e mau, um Trickster diabólico e um mensageiro protetor dos deuses.

AS IDEIAS MADURAS DE JUNG SOBRE O TRAUMA

Nós nos voltamos agora para as ideias posteriores de Jung relacionadas ao sistema de autocuidado e ao trauma precoce. É importante que o leitor entenda que o que se segue é uma compilação de diferentes elementos da teoria de Jung relevante para o tema que estamos examinando.

O papel do afeto na criação do complexo

No início de sua carreira profissional, Jung fez uma declaração definitiva a respeito de sua interpretação da psique: “A base essencial da nossa personalidade é a afetividade. O pensamento e a ação são, por assim dizer, apenas sintomas da afetividade” (Jung, *Collected Works* 3, parágrafo 78). Isso torna a psicologia de Jung uma psicologia baseada no afeto, apesar do fato de grande parte dos textos posteriores dos teóricos junguianos se inclinar para as funções “espirituais” e mentais – especialmente a busca do “significado” –, afastando-se, portanto, das bases afetivas do pensamento de Jung. Para este último, o afeto é *princípio organizador central da vida psíquica*, porque ele reúne componentes da mente normalmente discrepantes (sensações, ideias, memórias, opiniões), conferindo a cada um deles um “sentimento intensificado” comum. Se uma experiência da vida (como um trauma precoce) for acompanhada por um intenso afeto, todos os elementos perceptivos e mentais associados a essa experiência se acumularão em torno desse afeto, formando com isso um *complexo intensificado pelo sentimento* (consulte Jung, 1907, parágrafo 82). Os complexos intensificados pelo sentimento são as unidades funcionais básicas da psique, e, como os afetos humanos são universais, esses complexos tendem, na sua forma mais regredida, a assumir certas

formas “arcaicas”, “típicas” – consequentemente “arquetípicas”. Na terminologia de um conhecido teórico junguiano contemporâneo, os complexos têm um “invólucro” pessoal e um “núcleo” arquetípico (Whitmont, 1969, p. 65). O núcleo arquetípico confere aos complexos o seu caráter universal típico, como, por exemplo, o “complexo de inferioridade/superioridade”, os “complexos parentais”, vários complexos sexuais (Édipo, Electra) e assim por diante.

Iniciei intencionalmente esta seção com o foco de Jung no afeto, porque o trauma grave sempre deixa em seu rastro “um distúrbio de afetividade vitalício” (Krystal, 1988, p. 142). Se quisermos entender o trauma e seus “objetos” interiores, precisamos entender seu impacto sobre o desenvolvimento do afeto e a tolerância ao afeto. Embora os textos posteriores de Jung não elaborem uma teoria abrangente de afetos – preocupando-se mais com as *imagens* arquetípicas que conferem *significado* aos afetos –, mesmo assim, podemos discernir uma teoria de afetos e suas imagens correspondentes de objetos interiores, especialmente nos primeiros textos.

Basicamente, Jung começou com afetos arcaicos ou “arquetípicos” – o que Henry Krystal (1988) chama de “precursores do afeto”, típicos da primeira infância e dos estados regredidos no adulto. Trata-se de “protoafetos” vulcânicos, indiferenciados, que tendem a ser bipolares, refletindo a derivação em estados psicossomáticos de satisfação (amor) *versus* o mal-estar e a dor (ódio). Esses afetos atingem o nível de imagem da mente em formas arcaicas e típicas (arquetípicas) que são “transpessoais”, isto é, espiritualizadas, exageradas, caricaturadas ou, de resto, mitologicamente ampliadas. Eles fluem para os temas narrativos primordiais fornecidos pela fantasia inconsciente, também mitológica. Em outras palavras, eles encontram suas “imagens” na história. Gradualmente, esses afetos indiferenciados amadurecem e se diferenciam

com relação às pessoas que cuidam da criança e que ajudam a “metabolizá-los”, identificando, dando nome e interpretando a experiência da criança, refreando a agitação caótica desta (na projeção), neutralizando estados nocivos e ajudando a fornecer “formas” plásticas e verbais para corporificar a fantasia inconsciente da criança – tudo isso dentro de um relacionamento caloroso e compreensivo. A partir desse processo dialético, emoções específicas se diferenciam e, gradualmente, com a ajuda da linguagem, tornam-se *sentimentos* que transmitem estados interiores do eu para os outros, inclusive os afetos que pertencem à experiência religiosa primitiva da humanidade (êxtase, assombro, identidade mística, gratidão). Para Jung, a experiência religiosa era um aspecto definidor do ser humano.

Uma das razões pelas quais a orientação para o afeto de Jung não tem sido devidamente valorizada é o uso confuso que ele faz da palavra “sentimento”. Em textos posteriores, “sentimento” passou a corresponder a valorizar e foi usado para designar um dos mais importantes tipos de função da consciência, ao lado da sensação, da intuição e do pensamento. Entretanto, quando se refere ao “complexo intensificado pelo sentimento”, Jung usa a palavra “sentimento” para representar emoção ou afeto. É lamentável que a popularidade posterior da tipologia de Jung com os seus “tipos sentimento”, “tipos pensamento” etc. tenha eclipsado em parte a base do afeto da sua psicologia.

A ideia de Jung da possessão do complexo

O papel do complexo no que chamamos de sistema de autocuidado e os seus objetos interiores protetores/opressores aparece com mais clareza quando levamos em consideração que, para Jung, os complexos têm a tendência universal de *se espelhar* em sonhos e outros

conteúdos de fantasia como seres animados (pessoas) em uma interação dinâmica com o ego. A função formadora de símbolos natural da psique (quando adequadamente constelada por cuidados parentais “bons o bastante”) automaticamente *personifica afetos* na forma de imagens reconhecíveis. Todo complexo é uma unidade inseparável de um fator vigoroso e dinâmico que deriva de uma base instintiva e somática (afeto), e um fator estruturador, organizador e que confere forma, que torna o complexo disponível para a consciência como uma representação mental (imagem). Todo complexo é, por conseguinte, um “afeto-imagem” (consulte Perry, 1976, p. 28) ou, como Jung afirmou certa vez, a “imagem de um afeto personificado” (Jung, 1926, parágrafo 628). Os complexos constituem as “pessoas” dos nossos sonhos, as “vozes” na nossa cabeça, as figuras visionárias que aparecem nos momentos de estresse, as “personalidades secundárias” da neurose, os *daimons*, fantasmas e espíritos que assediam ou vencem a chamada mente primitiva.

Os complexos têm um efeito mais ou menos perturbador sobre o ego, dependendo do grau da sua “autonomia”, o que por sua vez depende da intensidade do seu *afeto* (consulte Jung, 1913, parágrafo 1352) e de ser esse afeto *suportável* ou não. Se o complexo se originar de um trauma grave ou precoce, seu afeto será uma intensa *ansiedade*, ansiedade esta que tem um efeito dissociativo sobre o ego porque perturba o equilíbrio homeostático das sensações corporais das quais depende a coerência do ego (consulte Jung, 1907, parágrafos 82-3). Nos casos mais graves, o ego precisa ser completamente desalojado ou “assimilado” pelo complexo secundário, o que resulta num estado de “possessão” pelo complexo no qual somente um vestígio do ego anterior permanece como um “afeto-ego” (consulte Jung, 1943b, parágrafo 204). Jung faz as seguintes distinções ao longo de um *continuum* de gravidade do complexo:

Certos complexos surgem por causa de experiências dolorosas ou aflitivas na vida da pessoa, experiências de natureza emocional que deixam feridas psíquicas duradouras atrás de si. Uma má experiência desse tipo frequentemente esmaga qualidades valiosas na pessoa. Todas produzem complexos inconscientes de natureza pessoal. Numerosos complexos autônomos surgem dessa maneira. Outros, no entanto, procedem de uma origem bem diferente [...] O inconsciente coletivo. No fundo, trata-se de um conteúdo irracional do qual o indivíduo nunca tivera consciência anteriormente [...] Portanto, até onde consigo avaliar, essas experiências ocorrem [...] quando uma coisa tão devastadora acontece à pessoa que toda a sua atitude anterior diante da vida simplesmente desmorona (Jung, 1928b, parágrafo 594).

Jung então compara a maneira como vivenciamos esses dois níveis do complexo e como eles eram vivenciados pelo homem primitivo:

[Se um complexo do inconsciente pessoal for dissociado] o indivíduo sente uma espécie de perda [...] (Um primitivo falaria justificadamente da perda da alma, porque certas partes da psique de fato desapareceram.) Inversamente, quando um complexo [desse tipo] se torna novamente consciente, por meio do tratamento psicoterapêutico, por exemplo, a pessoa experimenta um aumento de poder. Muitas neuroses são curadas dessa maneira. No entanto, por outro lado, quando um complexo do inconsciente coletivo se torna associado ao ego [...] ele é sentido como sendo estranho, misterioso [...] Fascinante [mas também perigoso] [...]. A associação de um conteúdo coletivo com o ego sempre produz um estado de alienação [...] A irrupção desse conteúdo estranho é um sintoma característico que marca o princípio de muitas doenças mentais. Os pacientes são dominados por pensamentos esquisitos e monstruosos, o mundo inteiro parece modificado, as pessoas têm rostos horríveis, distorcidos, e assim por diante. [Os primitivos experimentam esse nível de complexo como *possessão por um espírito*.]

Por conseguinte, temos que postular a existência de complexos inconscientes que normalmente pertencem ao ego

(a perda deles aparenta ser patológica) e daqueles que normalmente não deveriam se associar a ele (a dissociação do ego causa a recuperação). Assim sendo, a patologia primitiva reconhece duas causas da doença: a perda da alma e a possessão por um espírito (*ibid.*, parágrafo 587-91).

De acordo com a hipótese que estamos investigando nestas páginas, o “espírito possuidor” dos complexos “coletivos” de Jung é precisamente a figura “daimônica” encontrada com tanta frequência no material clínico precedente que atua como o “agente” opressor/protetor do sistema de autocuidado. “Ele” ou “ela” se origina no nível arcaico da psique e é, portanto, ainda mais sinistro e aterrorizante para o ego, que facilmente cede ao seu poder.

Na qualidade de imagens dos afetos da camada coletiva da psique, os arquétipos estruturam a experiência emocional mais arcaica e primordial (primitiva) em imagens e temas que são típicos da mitologia e da religião no mundo inteiro. Se conseguirmos imaginar as tempestades vulcânicas de afeto que causam estragos na psique traumáticamente abandonada ou excessivamente estimulada da criança, temos uma pista do motivo pelo qual as formas que recebem esse afeto são, por sua vez, arcaicas, isto é, imagens de *daimons* ou anjos, de “grandes seres” titânicos, divinos, que ameaçam aniquilar o ego imaturo. Intensificadas pelo trauma grave, essas figuras internas continuam a traumatizar o mundo interior.

Para piorar ainda mais as coisas, os complexos originários da experiência pessoal tendem a se “mitologizar” por meio de um processo que Jung chama de “autoamplificação” do complexo. Ele assinala que, uma vez que um complexo autônomo se forma no inconsciente, ele não muda da mesma maneira que o faz quando associado ao ego consciente, isto é, devido à dissociação, o complexo não é corrigido pela realidade. Em vez disso, ele assume o caráter não influenciável e compulsivo de um automatismo,

um aspecto progressivamente “sinistro” ou “numinoso” (consulte Jung, 1947, parágrafo 383).

No final, esses complexos – presumivelmente em proporção à sua distância da consciência – assumem, por meio da autoamplificação, um caráter arcaico e mitológico e, portanto, certa numinosidade, como está perfeitamente claro nas dissociações esquizofrênicas. A numinosidade, contudo, está completamente fora da esfera da volição consciente, já que ela transporta a pessoa para o estado de arrebato, que é um estado de rendição involuntária. Essas peculiaridades do estado inconsciente contrastam fortemente com a maneira como os complexos se comportam na mente consciente. Nesta, eles podem ser corrigidos: perdem seu caráter automático e podem ser substancialmente transformados. Eles se descartam do seu envoltório mitológico e, ao ingressar no processo adaptativo que está progredindo na consciência, personalizam e racionalizam a si mesmos até o ponto em que uma discussão dialética se torna possível (*ibid.*, parágrafo 383-4).

A fim de entender como os complexos e seus arquétipos vêm a possuir o indivíduo e estruturar o sistema de autocuidado, é preciso destacar dois elementos adicionais no pensamento de Jung. O primeiro é sua análise de como, na psicopatologia, a *mente superior* (análoga ao superego de Freud) torna-se um agressor interno do *eu-sentimento*, e o segundo é a sua ênfase na natureza dupla de todos os arquétipos, especialmente do arquétipo central que ele chamava de Self.

JUNG E A “MENTE” AGRESSORA

Para Jung, todos os arquétipos são estruturas dinâmicas bipolares que combinam opostos dentro de si mesmos. Um dos polos do arquétipo representa o *instinto* e os *afetos* relacionados radicados no corpo; o outro polo é representado por um componente *espiritual* que confere

forma, composto por imagens produzidas pela mente. A *psique* existe entre esses dois opostos e representa um “terceiro” fator que combina o instinto/afeto e o espírito em *fantasias inconscientes* que criam *significado* (consulte *ibid.*, parágrafo 398). Quando estão funcionando de maneira saudável, as polaridades inerentes ao arquétipo são mediadas pelo processo simbólico que enriquece e energiza um ego flexível.

Um dos efeitos do trauma grave, contudo, é *dividir o arquétipo dentro da sua própria estrutura*. Poderíamos dizer que um dos polos (atividade mental) ataca o outro (afeto), destruindo com isso a estrutura psicológica e deixando um ego que já é frágil ainda mais subnutrido. *O trauma tanto incita o afeto vulcânico como simultaneamente o separa da sua imagem-matriz*. A experiência rudimentar da criança não é mediada por figuras parentais e permanece desprovida de imagens, e, portanto, inexpressiva. A capacidade de construir fantasias é destruída. A experiência se degenera em uma sensação somática ou em imagens mentais e ideias vazias. Joyce McDougall, analista de relações com o objeto, descreve pacientes com um grave distúrbio psicossomático para quem “o significado é de uma ordem pré-simbólica que evita o uso das palavras”:

os processos de pensamento da pessoa que sofre de uma doença psicossomática com frequência aparentam ter exaurido a linguagem do seu significado emocional, [enquanto] o corpo parece estar se comportando de uma maneira “delusiva”, não raro trabalhando excessivamente em um grau que aparenta ser fisiologicamente insensato. Somos tentados a dizer que o corpo enlouqueceu (McDougall, 1989, p. 18).

De uma maneira semelhante e a partir de um ponto de vista junguiano, Mara Sidoli descreveu pacientes que

somatizam em momentos cruciais da análise nos quais uma percepção ou mudança está iminente. Sidoli especula que esses pacientes *não conseguem permitir que afetos infantis adquiram representação mental simbólica* porque “a mãe não atribuiu nenhum significado psíquico a certas experiências deles na primeira infância” (Sidoli, 1993, p. 175):

Observei que esses pacientes produzem imagens arquetípicas de uma maneira satisfatória, mas estas são desprovidas de afeto (como no caso da alexitimia). Esses pacientes são observadores emocionalmente separados das suas próprias imagens. Eles se protegem para não sentir o horror, o pânico e o desespero evocados pela imagem arquetípica em relação à sua experiência pessoal, e tendem a encará-la como uma criação artística (*ibid.*, p. 175).

Tanto McDougall quanto Sidoli descrevem pacientes nos quais as defesas dissociativas destruíram a capacidade de viver uma experiência integrada. Isso parece envolver o ataque de um dos “polos” do arquétipo ao outro polo, isto é, um ataque do “espírito” ao afeto/instinto ou da mente ao corpo-eu. Na terminologia deste estudo, uma “defesa arcaica” parece romper o funcionamento integrado do arquétipo, rompendo os vínculos entre o afeto e a imagem, tornando, com isso, a experiência inexpressiva. Quando uma possível integração ou percepção tem início, a possibilidade de ter que vivenciar novamente o afeto intolerável ameaça o ego, acionando a defesa da cisão.

Em muitos dos primeiros casos de Jung, bem como na sua teoria posterior a respeito do arquétipo do “*animus* negativo”, ele descreve como o intelecto do paciente, com as suas funções diferenciadas do logos, torna-se a fonte desse tipo de ataque ao eu-sentimento vulnerável, que é sempre “inferior” ao ideal da mente. Com uma sagacidade clínica característica, Jung apresenta a seguinte

descrição dessa “possessão” da parte de um superego ou “supermente” agressor em um jovem paciente:

O paciente nos dá, inicialmente, a impressão de ser completamente normal; ele pode ocupar um cargo importante, ter uma ocupação lucrativa, nós não desconfiamos de nada. Conversamos normalmente com ele e, em algum momento, mencionamos, como se por acaso, a palavra “maçom”. De repente, o rosto jovial se transforma diante de nós e o paciente nos lança um olhar penetrante repleto de desconfiança abissal e fanatismo desumano. Ele se tornou um animal perseguido e perigoso, cercado por inimigos invisíveis: o outro ego veio à tona.

O que aconteceu? Obviamente, em algum momento, a ideia de ser uma vítima perseguida obteve vantagem, tornou-se autônoma e formou uma segunda pessoa que, às vezes, substitui completamente o ego saudável (Jung, 1928c, parágrafos 499-500).

Jung acreditava firmemente que esse tipo de sistema paranoide encapsulado tinha uma causação psicogênica e não biológica ou física, isto é, que ele tinha origem em um momento ou momentos psicológicos traumáticos anteriores. Além disso, esses momentos eram traumáticos porque a vida emocional hipersensível habitual do paciente conduziu a certas fantasias inconscientes sustentadoras que sucumbiram em face do ataque do seu precoce intelecto. O momento traumático crítico para o jovem paciente de Jung ocorreu quando a “forma espiritual que suas emoções necessitavam para viver finalmente desmoronou. Ela não sucumbiu por si só, foi derrubada pelo paciente” (*ibid.*, parágrafo 501).

Aconteceu da seguinte maneira. Quando ainda era um jovem sensível, porém já equipado com um poderoso intelecto, ele desenvolveu um amor arrebatado pela cunhada, até que finalmente – e naturalmente – o fato desagradou ao marido dela, seu irmão mais velho. Seus sentimentos eram de menino, elaborados principalmente em fantasias,

buscando a mãe, como todos os impulsos psíquicos que são imaturos. No entanto, esses sentimentos realmente precisam de uma mãe, necessitam de uma incubação prolongada a fim de se fortalecer e suportar o inevitável conflito com a realidade. Intrinsecamente, não há nada repreensível a respeito deles, mas eles despertam suspeitas na mente simples e objetiva. A severa interpretação que lhes foi atribuída pelo irmão causou um efeito devastador, *porque a mente do paciente admitiu que ela estava certa*. Seu sonho foi destruído, mas isso em si não teria sido prejudicial *se essa interpretação não tivesse também eliminado seus sentimentos, porque seu intelecto assumiu então o papel do irmão e, com um rigor inquisitório, destruiu todos os vestígios do sentimento*, colocando diante dele o ideal da crueldade fria e calculista. Uma natureza menos ardente consegue aguentar isso por algum tempo, mas uma natureza hipersensível que necessite de afeição ficará devastada. Gradualmente, ele teve a impressão de que havia alcançado seu ideal, quando descobriu, de repente, que os garçons e pessoas desse tipo demonstravam um curioso interesse por ele, trocando sorrisos de entendimento uns para os outros, e um dia ele fez a espantosa descoberta de que achavam que ele era homossexual. A ideia paranoide agora se torna autônoma. É fácil perceber a ligação mais profunda entre a impiedade do seu intelecto, que destruiu friamente todos os sentimentos, e sua inabalável convicção paranoide (*ibid.*, parágrafos 501-2; grifo do autor).

O caso de Jung é um excelente exemplo do que Corrigan e Gordon (1995) chamam de “mente-objeto” agressora (consulte o capítulo 6), com seu sistema de fantasia associado. Jung descreve o momento traumático anterior sobre o qual o sistema de fantasia inconsciente é construído pela mente do paciente. O “amor” ilusório do jovem (fantasia) e a identificação inconsciente com o irmão mais velho foram traumaticamente menosprezados. O “sonho” havia desmoronado, e, no vazio deixado pela ilusão fragmentada, o paciente recuperou sua identificação amorosa com o irmão, juntando-se a este para odiar a si mesmo (identificação com

o agressor). Assim como o amor que ele sentia, isso equivalia também a uma fantasia, mas, onde antes houvera amor, depois havia ódio e uma nova “história” para acompanhá-lo. A fim de odiar a si mesmo, o paciente de Jung precisou se dividir em dois. Sua experiência afetiva de humilhação e desilusão foi, sem dúvida, insuportável. Não obstante, sua “mente” interveio e “criou significado” a partir dessa experiência insuportável, se bem que de um significado nefando. O resultado da sua fantasia foi a preservação do irmão cruel como um objeto digno de amor, enquanto o paciente assumiu a imagem odiada. Identificada com a perfeição e com a imagem ideal do irmão, a “mente” desmereceu seu frágil eu-sentimento como “mau”, repulsivo para seu amor deslocado, um “filhinho da mamãe” que era incapaz de amar uma mulher de verdade no mundo. Dentro dessa estrutura defensiva, o amor e o ódio não podem ser vivenciados com relação ao mesmo objeto, isto é, a ambivalência é impossível. O irmão é “bom” e ele próprio permanece “mau”, pelo menos no seu eu-sentimento secreto. É intolerável para ele sentir ódio pelo irmão idealizado, e é igualmente insuportável começar a admitir sentimentos compassivos para com a própria fraqueza (repulsiva).

Finalmente, essa divisão em sua autorrepresentação recebeu uma “confirmação” externa na reação dos garçons que começaram a achar que ele era homossexual. Sua repulsa secreta foi confirmada pela “realidade”. A fantasia persecutória foi, então, “comprovada”. Esse é um exemplo de como os complexos crescem por agregação, atraindo cada vez mais “realidade”, como um buraco negro no espaço, triturando pedaços de experiência em um “sistema” de significado destrutivo.

O trauma e o “significado” no caso de Jung

O caso de Jung é um excelente exemplo de como o trauma é não apenas a ruptura da barreira do estímulo,

como também está intimamente relacionado com o “significado” ou com a realidade psíquica. *A neurose não se desenvolve em resposta ao trauma propriamente dito, mas como uma reação às fantasias por intermédio das quais lhe é atribuído um significado.* Analogamente, as próprias defesas têm um significado com relação à inevitável tarefa de preservar o espírito humano. Ao elaborar uma humilhante fantasia negativa a respeito da sua própria repulsa, a mente do paciente estava “tentando”, por assim dizer, mantê-lo relacionado com uma realidade amorosa na qual valia a pena viver, mesmo que seu ego se tornasse detestável no processo. Para a psique, um significado negativo aparentemente é preferível à ausência de significado; uma fantasia negativa é melhor do que nenhuma fantasia. Seu implacável perfeccionismo (apesar da autoagressão nele implícita) tornou-se um exosqueleto que mantinha coeso o eu em desintegração na ausência dos processos “transicionais” que poderiam ter assegurado um verdadeiro eu. Além disso, quando nossa autorrepresentação é “má”, sempre podemos nos esforçar para melhorar.

Lamentavelmente, contudo, a capacidade de tolerar um afeto insuportável é apenas ainda mais desgastada por essas defesas arcaicas. Projetado para impedir que o espírito pessoal seja aniquilado pela realidade, o sistema de autocuidado oferece uma fantasia que “mostra o sentido” do sofrimento, mas rompe a unidade da mente e do corpo, do espírito e do instinto, do pensamento e do sentimento. A “mente” se torna um perfeccionista despótico que persegue seu eu-sentimento mais fraco, escondendo-o, o tempo todo, como seu parceiro secreto vergonhoso, até que, finalmente, com todo o contato perdido entre o ego e esse eu-vítima, uma palavra terrível é pronunciada (maçom). O ego é agora totalmente desalojado pelo repulsivo fraco-te interior, que passa, então, a ser o único eu, e o mundo inteiro se torna despótico, persecutório e perfeccionista.

O ego foi “possuído” pelo eu-vítima dividido. Vemos aqui o resultado supremo (sem ajuda) do sistema de autocuidado em ação – a amplificação gradual do complexo que conduz finalmente a uma grave psicopatologia.

O SELF DUPLO DE JUNG: CLARO E SOMBRIO

Na maior parte dos primeiros textos de Jung, o Self geralmente é descrito como o princípio ordenador que unifica o variado conteúdo arquetípico e equilibra os opostos na psique durante o processo analítico, conduzindo à “meta” da individuação ou “autorrealização”. Jung chegou empiricamente a essa hipótese. Tanto nos seus próprios sonhos quanto nos de seus analisandos, ele se viu confrontado por um manancial de aparente sabedoria no inconsciente que parecia apresentar uma imagem da verdadeira vida do paciente muito diferente daquela alimentada pelo ego deste. Esse “centro” no inconsciente parecia compensar as atitudes unilaterais do ego como se tivesse a “intenção” de corrigir a atitude desequilibrada do paciente e visualizasse uma “meta” que parecia abraçar a totalidade da personalidade do paciente, e não apenas o ego. Além disso, esse “centro” de sabedoria na psique parecia “se apresentar” nos sonhos por meio de uma imagística numinosa que conotava “alteridade” sagrada, imperecibilidade, resolução de conflito, totalidade e beleza inefável.

Por essas razões, Jung chegou à conclusão de que, embora o ego fosse o centro da consciência, o Self representava o sujeito da totalidade da psique, que inclui tanto o consciente quanto o inconsciente.

Intelectualmente, o Self nada mais é do que um conceito psicológico, um constructo que serve para expressar uma essência incognoscível que não conseguimos compreender como tal, já que, por definição, transcende os nossos pode-

res de compreensão. Ele poderia muito bem ser igualmente chamado de “o Deus dentro de nós”. Os primórdios de toda a nossa vida psíquica parecem estar inextricavelmente radicados nesse ponto, e todos os nossos propósitos mais elevados e supremos parecem se esforçar para alcançá-lo (Jung, 1934a, parágrafo 399).

A partir dessas definições, muitos dos seguidores de Jung têm tido a tendência de enfatizar o “desabrochar” presciente do Self por meio do processo de individuação – sua cutucada no ego, por vezes obstinado, para que siga em direção ao “plano” predefinido de totalidade individual. Esses autores reconhecem que essa “cutucada” pode ser desagradável, até mesmo horripilante, mas a implicação é que o Self sabe mais o que é bom para o ego (consulte Whitmont, 1969). Às vezes, o Self é apresentado como uma voz oracular que fala no mundo interior, impelindo o “hospedeiro” a um conflito moral com os valores coletivos para que ele possa concretizar uma verdade pessoal única (consulte Neumann, 1969). Outros, seguindo a ideia de Jung de que o Self é uma “prefiguração” do ego”, enfatizam o relacionamento dialético entre o ego e o Self e o “eixo” que lentamente se desenvolve entre eles, análogo a um nível individual entre o Cristo encarnado e seu Pai transpessoal (consulte Edinger, 1972). Em todas essas abordagens, o Self imaginado como a autoridade suprema, a almejada unidade transcendente da vida, uma união de opostos, o Um eterno tendo entrado no tempo.

Como, então, vamos conciliar essas descrições com os assassinos com machados, atiradores e médicos-zumbis dos nossos casos clínicos anteriores? Essas figuras dificilmente parecem ser “guias transpessoais” ao longo do caminho da individuação; no entanto, estamos sugerindo nestas páginas que essas imagens horríveis e destrutivas também são imagens do Self arcaico na sua função defensiva.

A resposta a essa pergunta é bastante óbvia. Descrições benévolas do eu que passa pelo processo da individuação são encontradas em situações clínicas nas quais o ego está relativamente bem-assentado; na realidade, o ego está, com frequência, desenvolvido demais, isto é, hipertrofiado, unilateral. Durante o período de análise dessas pessoas, o processo dialético compensatório entre o consciente e o inconsciente se desenvolve exatamente da maneira como Jung e seus seguidores descreveram. Essas figuras aparecem normalmente nos casos em que o ego sofreu um trauma severo e, por conseguinte, está apenas provisoriamente estabelecido, frágil, permeado de ansiedade e em luta constante para sobreviver. Esses pacientes vivem com o medo constante de que o estado traumático original retorne, e esperam que isso aconteça. O exame vigilante do ambiente substitui, para eles, o divertimento, e eles vivem com o receio permanente de que tudo sofrerá um colapso, o que, de fato, frequentemente acontece. Neste caso, por razões que não estão completamente claras, a imagística horrenda e destrutiva do Self predomina. Poderíamos caracterizar esse Self como um *Self de sobrevivência*, a fim de distingui-lo do *Self individualizante* encontrado na saúde psicológica. O *Self de sobrevivência parece ser a forma assumida pelo Self quando suas energias normalmente individualizantes foram desviadas para uma tarefa de desenvolvimento anterior, isto é, assegurar a sobrevivência do indivíduo*. Vimos nos casos prévios como esse Self de sobrevivência ataca o eu dissociável, separando o afeto da imagem, desmembrando a experiência, e especulamos que esses ataques são os “esforços” (não raro equivocados) do Self para preservar o espírito pessoal do indivíduo do afeto insuportável do trauma original que agora parece ameaçá-lo a cada passo. Essa, pelo menos, seria uma maneira de explicar o aparente anseio desintegrador no interior da psique,

como é visto com tanta frequência no que Jung (1928b, parágrafos 597-91) chama de complexos de “possessão por um espírito”.

JAVÉ E O LADO SOMBRIO DO SELF

Jung deixa claro que, do ponto de vista do desenvolvimento, o Self primordial original é uma combinação de energias extremamente poderosas (amor e ódio, criação e destruição) e que vemos imagens desse Self primitivo nas primeiras imagens que temos na cultura ocidental de um Deus monoteísta, isto é, o Javé hebraico. Em Javé, afirma Jung, não apenas “vemos” o Self bipolar primordial, como também *o vemos em um processo de transformação* (humanização) em relação ao seu “outro” lado, o povo de Israel. Javé começa como um tirano. Com uma mão colérica, ele se enfurece contra o povo, persegue-o, mata seus recém-nascidos, envia enchentes e doenças para puni-los, até mesmo tortura-os sadicamente sem provocação, exigindo, o tempo todo, sacrifícios sangrentos para aplacar sua ira. No entanto, esse Deus despótico, que lida com a morte, também é amoroso do seu jeito primitivo. Depois da ira, ele forma uma aliança com o povo, comprometendo-se a não voltar a destruí-lo novamente, e oferece contínua orientação e proteção no Êxodo. Segundo Jung (1952), tudo (aparentemente) é porque o Self “deseja” encarnar como homem! Trata-se simplesmente do fato de que Javé não consegue “chegar à” sua natureza amorosa enquanto não vê os efeitos da sua própria destrutividade. É aqui que entra o pobre Jó (e toda a humanidade) – para sofrer as antinomias em Deus e, desse modo, “ajudar” Deus a encarnar. Se colocássemos isso numa metáfora kleiniana, diríamos que o onipotente ego identificado com Deus não pode adquirir vida enquanto seu amor e ódio não forem vivenciados com relação à mesma pessoa. Edward Edinger

defende a mesma ideia sem a metáfora da relação com o objeto quando diz em seu comentário sobre o livro de Jung:

Javé é, ao mesmo tempo, bondoso e colérico, justo e injusto, e contém esses opostos sem contradição porque nenhuma consciência jamais interveio para contestar a contradição. Jó, no encontro com Javé, torna-se essa consciência, percebe a contradição e, com isso, gera o desafio a Javé (Edinger, 1992, p. 12).

O argumento de Edinger é que, ao confrontar a crueldade de Javé, Jó nem retalia (reação do talião) nem desmorona em derrota e humilhação. Ele permanece montado sobre sua humanidade, *suportando Deus como Deus é incapaz de suportar a si mesmo*. Ele expressa sua raiva, mas também sua humildade diante do poder de Javé, e em momento algum perde de vista a bondade potencial deste. Isso poderá nos fornecer algumas pistas sobre como trabalhar com as defesas arquetípicas do Self na psicoterapia. No livro *Resposta a Jó*, Jung diz o seguinte:

Essa talvez seja a coisa mais incrível a respeito de Jó, ou seja, o fato de que, ao ser defrontado com essa dificuldade [a conscientização de que Javé pode ser injusto], ele não duvida da unidade de Deus. Ele percebe claramente que Deus está em desacordo consigo mesmo - tão completamente em desacordo que ele, Jó, está bastante certo de encontrar em Deus um auxiliar e um "defensor" contra Deus. Tão seguro quanto está do mal em Javé, ele está igualmente seguro do bem [...] Ele [Javé] é, ao mesmo tempo, um opressor e um auxiliar reunidos em um só, e um dos aspectos é tão real quanto o outro. Javé não está dividido, mas é uma antinomia - uma totalidade de opostos interiores - e essa é a condição indispensável para seu tremendo dinamismo (Jung, 1952, parágrafo 567).

De acordo com Jung, o Self ambivalente primordial ou imagem de Deus na psique coletiva passou por uma transformação histórica paralela à sua transformação

de desenvolvimento dentro de cada pessoa individual (a ontogenia recapitula a filogenia). Esse movimento, como vimos, vai em direção à humanização e à encarnação no corpo. Jung chega ao ponto de dizer que o sofrimento de Jó dos opostos em Deus conduz à sua encarnação em Cristo, isto é, como o “Deus-homem”. Poderíamos dizer que essa evolução mitológica registra uma realização de desenvolvimento na qual as forças transpessoais são “domadas” (Deus foi supostamente “domado no colo da Virgem”) e se tornam disponíveis para o ego em uma forma modulada. Nesse ponto, o problema do bem e do mal não está mais “em Deus”, já que “Deus amava tanto o mundo que deu seu primogênito”, isto é, o Deus do Novo Testamento tornou-se exclusivamente amoroso e benévolo, assim como seu filho. O problema do mal foi agora transferido para o irmão gêmeo sombrio de Cristo, o Anticristo ou Diabo.

Jung jamais apreciou essa evolução no cristianismo. Ele achava que ela aliviava com excessiva facilidade o homem de seu sofrimento e luta. Ele preferia que Deus fosse um Deus duplo.

Todos os opostos são de Deus, e, portanto, o homem precisa se curvar a esse fardo; e, ao fazer isso, ele descobre que Deus, na sua “oposição”, apossou-se dele, encarnou nele. Ele se torna um receptáculo repleto de conflito divino (Jó,¹ parágrafo 659). É preciso ser capaz de sofrer Deus. Essa é a suprema tarefa do portador de ideias (Jung, 1973, p. 65).

¹ Referência ao livro de autoria de Jung anteriormente citado, *Resposta de Jó*. (N.T.)

CONTRIBUIÇÕES JUNGUIANAS ADICIONAIS

A terapia não consiste em aliviar o sofrimento e sim em reparar o relacionamento da pessoa com a realidade.

(autor desconhecido)

Neste capítulo, nós nos voltamos para outros teóricos junguianos; cada um destes tentou explicar nosso *daimon* benévolo/malévolo na linguagem da psicologia analítica. Os teóricos discutidos representam apenas uma amostra das inúmeras pessoas que fizeram contribuições ao abordar o problema do trauma precoce e suas defesas, e concentro-me apenas naqueles que, de uma maneira ou de outra, expandiram nossa ideia central do sistema dual de autocuidado e a figura supervisora do Self ambivalente.

ERICH NEUMANN E O EGO ANGUSTIADO DO TRAUMA

Erich Neumann, um dos seguidores mais criativos de Jung, descreve a situação normal entre mãe e filho como uma “unidade dual”, e o primeiro ano da criança como um “estágio embriônico pós-uterino”, durante o qual ela está psiquicamente contida na mãe em total participação mística e não “existe” ainda como uma pessoa separada (consulte Neumann, 1976). Durante essa fase, o centro superior e a totalidade da personalidade que Jung chamava de Self residem em dois lugares: no corpo da criança e na mãe. Gradualmente, com um crescente contato com a

realidade, essa parte do Self conduzida pela mãe “migra” para a criança, encerrando parcialmente a participação mística com a mãe e estabelecendo o eixo ego-Self como uma polaridade interior dentro da psique da criança, assegurando, com isso, o crescimento normal do ego. Neumann ressalta que um relacionamento primordial bem-sucedido e um eixo ego-Self seguramente estabelecido são a base de todas as experiências de êxtase, religiosas ou não, nas quais o *numinosum* tem permissão para dissolver limites do ego e este permite que sua própria dominância seja suspensa enquanto ele é temporariamente levado de volta para o Self.

Se o trauma interrompe o relacionamento primordial, o *numinosum* se constela negativamente como a Mãe Terrível, o que resulta em um ego angustiado e negatvado que carrega a marca da angústia ou da destruição. Uma característica central do relacionamento primordial perturbado é um sentimento de culpa fundamental. A criança que não é amada se sente anormal, doente, “leprosa” e “condenada” (*ibid.*, p. 86). E correlacionado com essa criança “má, imunda” existe um espírito masculino daimônico (o *uroboros* patriarcal), que representa um violento superego, agora confundido com o Self, que ataca continuamente a criança “má” que nunca consegue viver à altura das exigências dele.

Ao longo de toda a descrição de Neumann existe a conscientização de que todas as crianças vivem em um nível de “apercepção mitológica” e que isso confere uma dimensão totalmente mítica ao colapso do relacionamento primordial que não pode ser adequadamente compreendido em uma linguagem denotativa. A figura da Grande Mãe do relacionamento primordial, escreve Neumann,

é uma deusa do destino que, por meio do seu favoritismo ou desaprovação, decide a respeito da vida e da morte, do desenvolvimento positivo ou negativo; e além disso, sua atitude é o julgamento supremo, de modo que sua defecção

corresponde a uma culpa inominável da parte da criança (*ibid.*, p. 86-7).

A “defecção” da mãe conduz a um desenvolvimento deficiente no eixo ego-Self e, analogamente, a uma “figura do Self negativa”, isto é, a imagem da Mãe Terrível (*ibid.*, p. 49).

Neumann não atribui uma função defensiva à figura negativa do Self, imaginando, mais exatamente, as defesas como residindo no ego. Em outras palavras, não existem “defesas primitivas” em sua teoria, apenas imagens primitivas negativas que derivam do relacionamento primordial perturbado com a verdadeira mãe que agora dá lugar às imagens-fantasia da Boa Mãe ou da Mãe Terrível.

A ESCOLA DE LONDRES E AS DEFESAS ARQUETÍPICAS

Leopold Stein

Stein foi o primeiro a introduzir a ideia das defesas arquetípicas (Stein, 1967); ele usou a analogia do sistema imunológico do corpo para respaldar a sua argumentação de que “O eu [...] Como uma ‘comunidade de arquétipos’ [...] Põe em prática ações de defesa em um nível muito mais básico [do que o ego]” (*ibid.*, p. 103). Stein apresentou a ideia fascinante de que a extrema negatividade e autodestrutividade, presentes nas pessoas que têm uma defesa primitiva, talvez possam ser interpretadas como um ataque da parte do Self primordial a partes do ego que ele confundiu com invasores externos. Stein ressalta que a reação imunológica adequada depende da capacidade do sistema imunológico do corpo de reconhecer com precisão elementos que não pertencem ao eu e, em seguida, atacá-los e eliminá-los. Da mesma forma, no caso da psique, Stein aventou que, nas defesas do Self, partes

Self não seja educável, isto é, algo que Jung afirmou com relação a todos os complexos, que ela não aprenda com a experiência, chegaremos muito perto da ideia de Stein sobre a doença psicológica autoimune. Em outras palavras, o Self “confunde” todos os acontecimentos auspiciosos posteriores nas relações do eu com o mundo com novas edições da antiga “tentativa de comunicação” traumática da criança e ataca de uma forma compatível. Temos aqui uma defesa que atua como uma importante resistência à mudança, à individuação e à psicoterapia.

Outros da Escola de Londres

As defesas do Self e as “reações terapêuticas negativas” que as acompanham foram adicionalmente investigadas por outras pessoas da Escola de Londres, como Proner (1986), que enfatizou, assim como Klein, os ataques invejosos destrutivos ao objeto interior, e Hubback (1991), que investigou a base arquetípica da compulsão à repetição. Samuels (1989) escreveu amplamente criticando a imagem monística/perfeccionista do Self. Jane Bunster (1993) especula que os pacientes traumatizados, com os quais é difícil entrar em contato, permanecem despersonalizados dentro de um núcleo autístico. Rosemary Gordon (1987) investigou o masoquismo psíquico como o lado da sombra da necessidade universal de cultuar ou venerar uma coisa transcendente e render-se a ela; e, finalmente, Joseph Redfearn (1992) descreveu um “complexo” defensivo primitivo específico que se origina no trauma e atua entre duas subpersonalidades interiores, uma, a criança vulnerável, a outra, a “subpersonalidade onipotente e apocalíptica divina” que ameaça destruir tudo com “a bomba”.

JUNGUIANOS AMERICANOS

Nos círculos junguianos americanos, nossa dífade interior daimônica tem sido discutida por uma série de analistas. As contribuições desses teóricos são acompanhadas por um breve resumo das versões mais popularizadas da defesa, encontradas em *best-sellers* nos Estados Unidos.

James Hillman e a cisão Senex/Puer

A “psicologia arquetípica” e o seu criativo originador James Hillman encerram um interesse especial devido às suas “implicações para o tratamento” do trauma precoce (embora estas precisem ser meticulosamente extraídas do seu jargão arquetípico). Hillman nos presta um serviço ao ressaltar que a maioria das imagens arcaicas que brotam do inconsciente não são imagens isoladas, como a da Grande Mãe, e sim estruturadas em duplas, pares, díades, acoplamentos, polaridades ou sizígias (Hillman, 1983, p. 166), por exemplo, mãe/filho, vítima/perpetrador, Puer/Senex. Ele observa a tendência entre os junguianos de desconsiderar esse fato e simplesmente investigar a imagem estática da figura arquetípica como a da Grande Mãe, o Puer Aeternus etc. Essa abordagem, enfatiza ele, desconsidera o *pathos*, a trama e o relacionamento dinâmico entre os pares que é essencial para o mito e a imaginação.

Hillman também censura uma segunda tendência. As polaridades, diz ele, se inclinam naturalmente para a oposição, por exemplo, criança “boa”, mãe “má”. “A oposição inerente no interior do arquétipo se divide em polos quando penetra na ego-consciência” (Hillman, 1979, p. 12), de modo que a dualidade do amor e do ódio está sempre presente, dando origem à estereotipia, à polêmica, a tomar partido e à unilateralidade.

Dos pares que Hillman investiga, sua análise da díade Senex/Puer se aproxima especialmente das nossas figuras daimônicas interiores (consulte *ibid.*, p. 20). O Senex está próximo do lado tirânico da nossa dualidade interior. Se for analisado por si próprio (em vez de examinado adequadamente dentro da sua díade com o Puer), o Senex representa o Velho Rei e sua ordem tirânica, a estrutura patriarcal, tudo o que é frio, seco, distante, abstrato, petrificado. Ele é mestre em estratégias, sigilo e solidão, e é conservador, limitado e pessimista. Essa negatividade, afirma Hillman, reflete a cisão no arquétipo primordial Senex et Puer. “O senex negativo é o senex separado do seu aspecto puer. Ele perdeu a sua ‘criança’” (*ibid.*, p. 20). Essa “criança”, por sua vez, é um “avatar do aspecto espiritual do Self” – “uma visão da nossa primeira natureza [...] a nossa afinidade com a beleza, a nossa essência angelical como mensageiro do divino, como uma mensagem divina” (*ibid.*, p. 26).

Como o puer nos fornece a ligação com o espírito, ele está sempre envolvido com o aspecto eterno de nós mesmos e do mundo. Quando esse envolvimento se torna somente puer, exclusivo e negativo, o mundo enquanto mundo corre o risco de se dissolver no sobrenatural. Esse perigo está especialmente presente na psique e na história desta parte da nossa era. Por conseguinte, é de imensa importância que o puer seja reconhecido e valorizado, pois ele carrega o nosso futuro – positivo ou negativo (*ibid.*, p. 28).

O arquétipo do Senex e do Puer é, sem dúvida, uma das estruturas doadoras de forma por trás das defesas arquetípicas que estamos investigando, embora Hillman não aborde as questões do trauma ou da defesa e apesar do fato de ele fazer uma cisão dentro desse arquétipo “normal”, ao passo que nós o vemos como uma função da psicopatologia. Ele diz, por exemplo, que “a oposição inerente dentro do arquétipo se divide em polos quando penetra a ego-consciência” (*ibid.*, p. 12). De acordo com a

nossa análise, isso não é verdade com relação às pessoas cuja psique amadureceu sob cuidados parentais “bons o bastante”. Nelas, o arquétipo funciona como deveria para associar o afeto e a imagem. A cisão que justificadamente não agrada a Hillman é uma função de ambientes traumatogênicos onde a fúria separadora predomina, e com ela as defesas que descrevemos.

Nathan Schwartz-Salant e a díade sadomasoquista

Nathan Schwartz-Salant descreve como o lado negativo do *numinosum* se constela nos pacientes limítrofes e, acompanhando Jung, usa a imagem do Javé do Antigo Testamento e o seu encontro com Jó como uma das díades arquetípicas que estruturam a autoagressão interior limítrofe. Essa díade, antes da sua transformação, é sadomasoquista. Os efeitos aniquiladores resultantes conduzem a uma impotência semelhante à morte do “eu imanente” no paciente limítrofe, análoga ao *nigredo* na Alquimia (consulte Schwartz-Salant, 1989).

O foco de Schwartz-Salant se concentra no campo da transferência/contratransferência, e ele proveitosamente descreve como, quando essa díade sadomasoquista se constela, o terapeuta e o paciente podem representar os papéis de Jó ou Javé de uma maneira rapidamente oscilante (*ibid.*, p. 24) – ou o terapeuta pode se separar das energias negativas e conduzir uma análise do falso eu. Alternativamente, o terapeuta pode “acrescentar uma terceira coisa, uma consciência imaginal de uma díade aflitiva Jó-Javé e uma preocupação profunda com a alma” (*ibid.*, p. 26). Essa conscientização imaginal no terapeuta gera “processos *coniunctio*” entre terapeuta e paciente, e uma consequente constelação positiva do numinoso.

A análise de Schwartz-Salant é importante porque ele reconhece o *numinosum* negativamente constelado (e o seu introjeto tirânico) como um fator crítico a ser

levado em conta no mundo interior do trauma. No entanto, a suposição de que o paciente limítrofe encerra um extraordinário “potencial inerente [...] de ter uma ligação transcendente com processos arquetípicos e energias numinosas com um Self transcendente” e a sua dependência de experiências “*coniunctio*” imaginais no campo bipessoal entre ele mesmo e os seus pacientes são, na minha opinião, problemáticas. Minha experiência é que o paciente limítrofe não tem “um medo terrível de se envolver com o *numinosum* positivo” (*ibid.*, p. 33); mais exatamente, constatei que esses pacientes são viciados no lado positivo (espiritualizado) do *numinosum* como uma defesa e se aproveitarão disso que sempre que possível. O que os apavora é depender do terapeuta como um objeto autêntico ou a raiva que se segue à frustração dessa dependência. Não conheço nenhuma maneira de contornar a reação terapêutica negativa com esses pacientes quando as energias negativas arquetípicas são consteladas pelas frustrações da situação analítica. Na minha experiência, é verdade que, gradualmente, esse processo tempestuoso conduz a uma coloração mais positiva do mundo interior como Schwartz-Salant descreve e, possivelmente, também a um *relacionamento* mais positivo com o numinoso. No entanto, na minha experiência, isso nunca acontece sem um enorme trabalho de pesar na transferência e em outros lugares (consulte o capítulo 7). Esse importante trabalho de sofrer a dor da perda certamente necessita que uma ligação calorosa e humana com o terapeuta seja mantida, mas o “*separatio*” necessário não é facilitado por experiências “*coniunctio*” imaginais.

Sherry Salman e o Deus Cornífero guardião

Sherry Salman (1986) encontrou nossa figura diabólica na imagem celta do Deus Cornífero, uma imagem ar-

quetípica de poder masculino sagrado e proteção (também um Trickster). Ela diz o seguinte a respeito dele:

O Deus Cornífero representa o guardião e o agente de cura que assume diferentes formas e atua como mediador da psique objetiva. Ele é a substância elusiva e transformadora da própria psique – o adversário (Diabo ou Anticristo) e o salvador que, com uma das mãos, protege os Mistérios de influências destrutivas e, com a outra, evita que a psique humana tenha contato com o que não consegue suportar. O encontro com ele envolve uma confrontação com a psique objetiva e as nossas próprias limitações, uma das missões fundamentais da psicoterapia (Salman, 1986, p. 7; grifo no original).

Salman afirma que essa imagem é atividade sempre que a camada psicoide da psique é tocada. O Deus Cornífero tem uma função constante que é a de proteger (*ibid.*, p. 11). Na psique masculina, portanto, essa figura frequentemente compensa o amor paterno inadequado e é encontrada inicialmente como um homem poderoso e perigoso, não daimônico – às vezes como o selvagem ctônico peludo, possuidor de bondade e inteligência. Como um xamã que muda de forma a seu bel-prazer, o Deus Cornífero é capaz de assumir formas de animais e, no seu aspecto de sombra, ele às vezes é o lobisomem. Quando essa energia é reprimida ou dividida na vida de um indivíduo, o Deus Cornífero aparece como o rei do Outro Mundo – como Hades, que rapta Perséfone através de uma fissura na terra aberta para ele pela própria Gaia. Nessa condição, ele representa a força vital iniciadora, a energia criativa fálica essencial na psique – que abre caminho à força e sequestra o ego, conduzindo-o à escuridão. No cristianismo, ele governa o mundo subterrâneo, o Inferno. Por outro lado, como Lúcifer, ele é o portador da luz e atua como mediador no inconsciente de uma maneira positiva.

Na sua forma negativa, declara Salman, essa imagem se encontra conosco na expressão da violência, no vício de drogas, na sexualidade pervertida compulsiva e na toxicomania. Quando integrada, essa figura confere ao homem um ego masculino eficaz *na possessão da sua própria destrutividade* (*ibid.*, p. 16); ela confere à mulher um *animus* eficaz associado tanto ao mundo exterior, o mundo do corpo, quando ao “outro” mundo da psique.

Sandner e Beebe e o Trickster daimônico

Em um importante artigo clínico, Donald Sandner e John Beebe (1982) entraram em detalhes sobre os dois níveis do complexo de Jung, distinguindo entre os complexos associados ao ego (aqueles nos quais o conteúdo projetado fazia parte do ego e foi reprimido) *versus* os complexos projetados pelo ego, isto é, aqueles que são geralmente vivenciados não como parte da identidade do ego e sim como qualidades projetadas em outras pessoas. Esses complexos estão “localizados em níveis mais profundos do inconsciente do que os complexos da sombra” (*ibid.*, p. 304). Os complexos projetados pelo ego, dizem os autores, também são geralmente bipolares, “divididos” entre qualidades como “rudeza dominante e mágoa vulnerável. Cada polo pode ser representado em um sonho” (*ibid.*, p. 305). Temos aqui a nossa estrutura dupla.

Acompanhando Jung, os autores reiteram como a posse do ego pelos complexos “projetados pelo ego” conduz a afetos arquetípicos e a formas primitivas de projeção e identificação positiva. A base para essas formas de projeção arquetípica parece residir nos núcleos arquetípicos dos complexos. Por exemplo, o núcleo arquetípico do complexo paterno de um homem (o pai era alcoólatra, sociopata, cruel, antiético) era o “trickster daimônico”. O paciente

se identificou de tal maneira com essa figura que acabou se matando (cf. *ibid.*, p. 311-12).

Desenvolvendo ainda mais o arquétipo do Trickster, os autores propõem que “A mania não raro representa a possessão do ego por um aspecto arquetípico da sombra, apropriadamente chamado de trickster” (*ibid.*, p. 321). Isso resulta em manobras de cisão manipulatórias, as quais “precisam ser reconhecidas como efeitos daimônicos do arquétipo do trickster em ação [...] o trickster é um criador de loucuras, e os pacientes dominados por um episódio maníaco regularmente tentam enlouquecer os outros, inclusive o analista” (*ibid.*, p. 322).

De uma maneira compatível com a nossa análise, os autores salientam que

as manifestações demoníacas do ego [complexos projetados pelo eu] [...] procedem do lado sombrio do Self e são defesas deste. A função dessas poderosas defesas parece ser manter, contra os esforços de exposição do analista, repressões que se tornaram necessárias durante o desenvolvimento para permitir a sobrevivência pelo menos parcial do Self em face de exigências e intrusões parentais esmagadoras. Na qualidade de defesas demoníacas, esses aspectos negativos do Self levam a *anima* e o *animus* a fazer projeções que podem ser nocivamente eficazes (*ibid.*, p. 326-7).

Posteriormente à sua colaboração com Donald Sandner, John Beebe (1993) propôs uma expansão da ideia de Fordham sobre as “defesas do Self” que incluiria um eu menos autístico, vulnerável, capaz de se aliar ao Self ou se opor a este. É possível que essa interessante ideia “dialógica” possa ser conciliada com o material sobre o sonho da presente investigação na qual o objeto interior agressor (Self) está sempre emparelhado com um correspondente vulnerável que ele ao mesmo tempo odeia e “ama” (e vice-versa).

Joseph Henderson e o Self inferior / superior

Joseph Henderson, um dos poucos analistas ainda vivos que estudaram amplamente com o próprio Jung, tem prestado muita atenção ao conceito da sombra de Jung nas suas formas pessoais e impessoais (arquetípicas). Henderson (1990, p. 66) sente que Jung extraiu a ideia da sombra do Self, isto é, da sua experiência com o lado sombrio destrutivo da vida e de Deus, e não do ego. Isso está bastante em concordância com o que encontramos na autobiografia de Jung, na qual, repetidamente, a absoluta e malévolamente destrutividade da vida (e de Deus) claramente desconcertava Jung. Mais tarde, quando se tornou psicanalista, ele encontrou, nos sonhos, figuras sombrias que pareciam personificar um mal incorrigível, e fez um grande esforço para explicá-las. Henderson diz o seguinte:

Jung perguntou por que a sombra aparece de uma forma tão destrutiva. A resposta é que, tendo rejeitado Deus, o Deus aparece em um lugar onde menos poderíamos esperar: na sombra [como o Diabo]. Se a pessoa não teme a Deus, ou seja, se não se arrisca, ela é perseguida pelo aspecto sinistro do que poderia parecer uma sombra pessoal completamente inofensiva. Quanto mais a pessoa racionaliza a sombra pessoal, maior se torna a sombra impessoal, vindo finalmente a ser o receptáculo do Self e proporcionando uma experiência de todo o consciente e o inconsciente. Minha opinião pessoal é que essa sombra impessoal precisa sempre ser encontrada no seu aspecto destrutivo, antes que a pessoa possa lidar com a função inferior (*ibid.*, p. 65-6).

A experiência clínica de Henderson o convenceu, como convenceu Jung, de que pode haver um poder absoluto do mal na psique que não pode ser racionalizado, e que essa sombra arquetípica é "inseparável de um problema religioso universal" (*ibid.*, p. 97). Ele cita o conhecimento do Antigo Testamento que mostra que a ideia original de Satã

não era personificada como uma figura, sendo na verdade um verbo com o significado de “obstruir”. Somente mais tarde essa figura tornou-se “o adversário”, e mais tarde ainda ela foi incluída na Divindade (Self) como a “outra mão” (ira) de Deus. Henderson diz o seguinte:

A formulação original de Jung pode ser parafraseada da seguinte maneira: o [verdadeiro] indivíduo é aquele em quem o complexo do ego primordial foi substituído ou profundamente modificado por uma manifestação do Self. Isso indica que uma ampliação da consciência ocorreu por meio da assimilação de um conteúdo do inconsciente coletivo por intermédio da função transcendente. Nesse processo de desenvolvimento, o indivíduo encontrou duas figuras arquetípicas primordiais – poderíamos quase dizer personalidades – e familiarizou-se com elas de muitas formas. Uma delas é o *aspecto superior do Self*, que Goethe representou como Fausto, e Nietzsche, como Zaratustra. A outra é o *aspecto inferior do Self*, representado por Goethe como Mefistófeles e por Nietzsche como o Homem mais Feio. Quem quer que tenha vivenciado o processo da individuação sabe que uma dessas figuras oculta a outra [...] dando origem à antiga máxima “Se Deus está presente, o Diabo não está muito atrás” (*ibid.*, p. 64-6; grifo no original).

Outras contribuições americanas

Ao chamar a atenção para uma figura “daimônica” na vida psicológica, este capítulo se baseia em descobertas muito conhecidas feitas por muitos outros pesquisadores cujas contribuições não podem ser adequadamente resumidas devido à absoluta falta de espaço. Entre as mais importantes está a descrição preliminar de Jeffrey Satinover (1985) da defesa arquetípica e o recolhimento de Jung a esta durante sua dolorosa separação de Freud; a articulação de Peter Mudd (1989) do aspecto letal do Self nas relações defeituosas entre pai/mãe e o filho; a evocativa descrição de Carol Savitz (1991) do aterrori-

zante minotauro aprisionado no centro do mundo interior labiríntico do paciente esquizoide; e a descrição de Ann e Barry Ulanov (1987) do assustador arquétipo da Bruxa e os perigos de identificação com as imagens ameaçadoras da psique. Muito mais poderia ser mencionado. As versões popularizadas que se seguem são incluídas aqui porque exploram a relevância da nossa figura diabólica para os problemas do dia a dia, variando dos vícios à criatividade compulsiva.

VERSÕES POPULARIZADAS

Começamos esta parte com três das mais influentes autoras do mundo junguiano: Marion Woodman, Linda Schierse Leonard e Clarissa Pinkola Estes, e terminamos com um novo e importante trabalho de John Haule sobre a “loucura divina” do amor romântico. Cada um desses autores recorre amplamente à literatura, ao mito e aos contos de fada ao elaborar a fenomenologia do nosso sistema ou “díade” de autocuidado arquetípico.

Marion Woodman e o amante-daimon

A designação de Marion Woodman para o nosso ambivalente eu-guardião é “amante-daimon”, que ela descreve como um derivativo de um complexo maligno pai-filha. O amante-daimon funciona como um sedutor interior e se coloca entre [a mulher] e qualquer homem autêntico no mundo exterior. Woodman diz o seguinte:

na essência desse complexo do pai-amante está o pai-deus que ela venera e, ao mesmo tempo, odeia porque, em algum nível, ela sabe que ele a está seduzindo para longe da própria vida dela. O fato de ela venerá-lo ou odiá-lo não faz nenhuma diferença, porque em ambos os casos ela está presa a ele sem nenhuma energia direcionada para

descobrir quem ela própria é. Enquanto ela for capaz de fantasiar seu amor, ela se identifica com o lado positivo do pai-deus; no entanto, tão logo a fantasia é esmagada, ela não tem nenhum ego para sustentá-la, de modo que oscila para o polo oposto no qual vivencia a aniquilação nos braços do deus que se voltou contra ela (Woodman, 1982, p. 136).

Woodman oferece a importante contribuição de que o complexo do amante-*daimon*, para a mulher, geralmente compensa e é uma defesa contra a interiorização inadequada da mãe devido a uma ligação psicossomática malograda entre a mulher e a mãe no início da vida. Isso conduz a uma “incorporação” somática inadequada do eu feminino e a uma “espiritualização” e uma sexualização compulsivas da sua natureza ctônica mais profunda – um problema que é muito obstinado para as mulheres criativas, em particular, e para as mulheres, em geral, que tentam mais tarde resolver esse complexo com analistas ou mentores do sexo masculino (consulte Woodman, 1985).

Linda Leonard e o “Velho desvirtuado”

Investigando também o complexo do pai da “mulher *puella*”, Linda Leonard descreve as atividades de um “velho desvirtuado” interior que representa uma figura masculina interior crítica que Jung descreveu como o “*animus* negativo”.

Assim como toda Perséfone tem um Hades que a sequestra e a puxa para o mundo subterrâneo, na psique da *puella* habita uma manifestação mórbida do aspecto masculino rígido e autoritário. Ele é potencialmente um velho sábio que se tornou mórbido e sórdido porque foi desprezado. Na minha opinião, esse desprezo é atribuível a uma evolução tortuosa do relacionamento com o pai, no qual o pai não estava presente para a filha de uma maneira dedicada e responsável (Leonard, 1985, p. 87).

Em um trabalho posterior, Leonard descreve um complexo interior semelhante a partir do ponto de vista do tema Drácula/vampiro e do erotismo oral que lhe é associado (outra versão do amante-*daimon*) indicando as origens pré-edípicas dessa figura (Leonard, 1986). E em dois trabalhos subsequentes, Leonard examina várias figuras do Trickster em ação na sua própria luta pessoal contra o vício (Leonard, 1989 e 1993). No primeiro, ela faz um comentário autobiográfico:

Antes de chegar ao ponto decisivo na minha vida, tive uma série de recaídas. Em cada uma delas, uma figura arquetípica astuciosa e poderosa estava presente, trabalhando contra mim, em vez de ao lado das forças criativas da minha psique: o Trickster. Todo viciado conhece bem essa figura. O Trickster é a energia altamente sedutora em ação no início do vício. À medida que a doença progride, ele surge de repente sempre que a negação, a ocultação e o autoengano têm lugar. Além disso, o sedutor Trickster frequentemente se alia aos outros personagens do mundo subterrâneo – o Agiota [...] o Jogador [...] o Romântico [...] o Homem Subterrâneo, o Criminoso rebelde, a Mulher Louca caótica, o Juiz crítico e, finalmente, o Assassino [...] Reconhecer essa força demoníaca em nós mesmos e a impotência do ego de lutar sozinho contra ela poderá nos levar a procurar ajuda externa, abrindo assim caminho através do anel de poder confinante e penetrando no anel de amor (Leonard, 1989, p. 95).

Finalmente, o mais recente *best-seller* de Leonard (1993) aborda o tema do Trickster ambivalente na psique apresentando-se como uma imagem “louca” destrutiva, potencialmente criativa, no conteúdo inconsciente tanto dos homens quanto das mulheres.

Clarissa Pinkola Estes e o “predador inato”

Em outro *best-seller* recente, Pinkola Estes (1992) adicionou sua opinião à das escritoras que desejam descrever e nos ajudar a lidar com as “forças” diabólicas ne-

gativas na psique. Para Pinkola Estes, nosso ambivalente Protetor/Opressor não é alguém com quem “devamos fazer amizade” por ele conter energia criativa, porque – pelo menos no caso das mulheres – ele representa um aspecto inato *contra naturam*, antagônico ao que é positivo, antagônico ao desenvolvimento, antagônico à harmonia e “antagônico ao indomado” (*ibid.*, p. 40), com o que a autora presumivelmente está se referindo ao “anseio indomado dentro de nós que deseja que a nossa alma conduza a nossa vida [não o nosso ego]” (*ibid.*, p. 270). Como um fator *contra naturam*, Pinkola Estes enfatiza como o ego do paciente precisa ter a coragem de designar e enfrentar essa figura, e aprender a dizer “não” para ela.

Segundo Pinkola Estes, nosso “predador interior” não está relacionado com o trauma ou uma “criação negligente”, sendo uma força maligna que simplesmente “é o que é” (*ibid.*, p. 46).

Ele é um antagonista sarcástico e homicida que nasce em nós, e, mesmo com o melhor carinho parental, a atribuição exclusiva do intruso é tentar transformar todas as encruzilhadas em caminhos fechados.

Esse potentado predatório aparece repetidamente nos sonhos das mulheres. Ele irrompe no meio dos seus planos mais expressivos e significativos. Ele separa a mulher da sua natureza intuitiva. Quando seu trabalho deceptor termina, ele deixa a mulher com os sentimentos entorpecidos, sentindo-se frágil para levar a vida adiante; suas ideias e sonhos jazem a seus pés exauridos de entusiasmo (*ibid.*, p. 40).

Essa formação maligna, um “inimigo antigo e contemporâneo de ambos os gêneros”, age “em oposição aos instintos do Self natural” (*ibid.*, p. 46). É um dos “instintos do Self natural” – na realidade, o mais central deles – é o que Pinkola Estes chama de “anseio indomado dentro de nós” do ego para a alma, e, em última análise, para o

espírito (o qual, ressalta ela, nos contos de fada sempre procede da alma) (*ibid.*, p. 271).

Em última análise, portanto, o “predador inato” na psique se contrapõe ao anseio mais profundo de todos, o anseio de uma nova vida – do que Pinkola Estes descreve como a “criança espiritual” (e o que chamamos de espírito pessoal inviolado do indivíduo).

Essa criança espiritual é *la niña milagrosa*, uma criança milagrosa que tem a capacidade de ouvir o chamado, ouvir a voz distante que diz que está na hora de voltar, voltar para si mesma. A criança é uma parte da nossa natureza medial que nos instiga, porque ela consegue ouvir o chamado quando ele acontece. É a criança que acorda do sono, sai da cama, sai de casa e vai para a noite ventosa e depois para o mar agitado que nos faz afirmar: “Como Deus é minha testemunha, prosseguirei nessa direção”, ou “*Resistirei*” (*ibid.*, p. 273).

Aqui, Pinkola Estes oferece uma bela descrição do espírito pessoal inviolável que descrevemos como o “cliente” do Self Protetor/Opressor. Apesar de toda a beleza e profundidade de suas descrições, contudo, a autora deixa de perceber essa figura interior maligna como “dupla”, e nega o relacionamento dela com o trauma ou uma “criação negligente”, preferindo considerar essa figura simplesmente como um ser na psique que “é o que ele é”. Embora essa atitude certamente respeite a negatividade e a destrutividade básicas da figura, ao desvinculá-la das vicissitudes do desenvolvimento pessoal, Pinkola Estes desconsidera as constatações dos pesquisadores clínicos e debilita as possibilidades terapêuticas.

Um dos aspectos problemáticos do ponto de vista de Pinkola Estes é que ele pode contribuir para uma mistificação e reificação da realidade arquetípica, como se essa realidade não estivesse intimamente relacionada com as relações com o objeto do ego e as condições ambientais.

Nem tudo na psique “é o que é”. As imagens mudam, e mudam radicalmente, com relação a fatores ambientais, terapêuticos e outros.

John Haule e a “cova do tigre” debaixo da síntese do Self

O tema de John Haule é o amor romântico, inclusive a forma compulsiva, viciante, de amor que frequentemente conduz à morte e à destruição. Haule adota a opinião de que o “amor de Deus” reside na raiz do amor humano e é a “atividade funcional e central da psique humana” (Haule, 1992, p. 8). O amor romântico busca a fusão com o ser amado (a perda do ego) e, em última análise, esse anseio aponta para um anseio mais profundo, “*fana*”, um verbo árabe que alude “à extinção do eu individual na Existência Universal” (*ibid.*, p. 11). Isso por sua vez nos conduz a um território perigoso, diz Haule, porque a perda das funções do ego é característica da psicopatologia. Como, então, distinguir entre a contracorrente do amor destrutivo que nos atrai na forma atraente do amante-*daimon* (nossa defesa de auto-cuidado), e a coisa verdadeira que tem a ver com a “função superior” da *anima* e sua mediação do Self (*ibid.*, p. 29)?

A resposta de Haule é familiar para os junguianos porque explica as trevas do inconsciente em função da personalidade da “sombra”. Por conseguinte,

O amante demônio resulta do insucesso de distinguir nosso *animus* ou *anima* da nossa sombra. O outro contrassexual numinoso dentro de nós cuja tarefa é relacionar-nos com o Self (*anima* ou *animus*) está contaminado por tudo com o que gostaríamos de não ter que lidar (sombra) (*ibid.*, p. 107).

Em outro lugar, Haule aventa que o “poder demoníaco” da *anima* ou *animus* “reside em sua máscara cativante”, e que uma vez que isso é “despotencializado”, ela/ele não tem mais controle sobre nós como um complexo

autônomo (*ibid.*, p. 20). Em uma disposição semelhante, ele propõe que

o que distingue o amante demônio do ser amado, por intermédio de quem amamos Deus, é o grau da totalidade vivenciada. No *fana* genuíno, estamos ligados ao ser amado por meio do nosso Self, e o nosso *animus* ou *anima* atua como uma lente para destacar o ser dele [...] ao passo que [...] no relacionamento com amante demônio, a ligação ativa nossas respectivas mágoas (*ibid.*, p. 83).

Está claro que Haule deseja manter o verdadeiro amor, radicado no “amor de Deus” e no Self, o mais separado possível do amor daimônico (contaminado pela sombra). E, no entanto, ele precisa admitir que até mesmo no amor daimônico existe um poder de fascinação – até mesmo uma promessa misteriosa de transcendência por meio da autoentrega – que imita o “verdadeiro” amor romântico. Ambas as formas de amor compartilham a dimensão “numinosa” da psique. No entanto, Haule evita a solução óbvia desse dilema, que é bastante compatível com os textos de Jung, ou seja, *que o Self contém a sombra*. Em vez disso, ele propõe um modelo da psique do inconsciente coletivo que descreve o nível “mais baixo” da psique como um tumulto de instintos ou arquétipos (“mecanismos liberadores inatos”) em uma profusão desintegrada (a “cova do tigre”), ao passo que a camada seguinte é reservada para a atividade sintética do Self (*ibid.*, p. 51). Se existe uma “falha” ou “mágoa” na síntese do Self, temos um vislumbre do abismo, o mundo disjunto do caos de onde o amante-*daimon* acena. Se cairmos nas suas garras, regressando moralmente e sob outros aspectos a uma sombra horrível do nosso antigo eu, então “sabemos que pelo menos um IRM (mecanismo liberador inato) escapou da síntese do Self e se apoderou da consciência” (*ibid.*, p. 86).

Usando o exemplo literário (de *The Insulted and Injured* de Dostoievski) de uma mulher sexualmente

obcecada que é externamente um modelo de retidão e decoro, mas que leva uma vida secreta de sensualidade sórdida, rindo “como uma pessoa possuída [...] no calor da voluptuosidade”, Haule diz:

Ela está possuída – por um dos mecanismos liberadores inatos; ela trouxe as forças consideráveis do seu ego bem-desenvolvido para ajudar esse instinto sexual enlouquecido. Ouvimos no seu riso o doloroso conflito entre o Self e a cova do tigre. Ela tomou o partido dos tigres. Por essa razão, ela é um exemplo particularmente grotesco do amante demônio (*Ibid.*, p. 87).

A análise de Haule é típica dos analistas (muitos deles pessoas profundamente religiosas) que desejam reservar o conceito do Self (e de Deus) para os processos na psique que são sintéticos, integrativos e restauradores. Entretanto, acho que essa medida teórica nos traz dificuldades tanto do ponto de vista clínico (porque ela desconfia da escuridão) quanto do teórico, porque, ironicamente, ela não é fiel à psicologia de Jung – pelo menos não como eu a interpreto. O que Haule realiza com seu modelo é instalar com eficácia uma metapsicologia freudiana no inconsciente. No nível mais baixo estão os instintos (id) e acima deles situa-se o órgão sintético salutar da psique (o ego de Freud, o Self de Haule) que na saúde organiza e harmoniza (processo superior, secundário) o caos inferior, mas não participa do seu processo primário. Da maneira como entendo Jung, ele estava se referindo a uma coisa radicalmente diferente, ou seja, que o Self (imagem de Deus) é ambivalente, contendo tanto o bem quanto o mal e, analogamente, que tanto o bem quanto o mal, a espiritualidade e a sexualidade, *estruturam o processo primário, isto é, fazem parte da psique profunda*. Isso significaria que todo impulso sombrio no inconsciente (mecanismo liberador inato) tem a

sua *imagem* espiritual (função transcendente) e, por essa razão, é uma parte do Self.

Essa mesma ideia é defendida por Jung quando ele descreve seu rompimento com Freud. Quando Jung estava terminando *Psicologia do inconsciente* em 1911, ele estava trabalhando com um conteúdo mitológico que parecia conter tanto um aspecto destrutivo quanto um construtivo. O "Hymn of Creation"² (a respeito do desenvolvimento positivo da energia criativa) produzido pela Srta. Miller foi logo seguido pela "Song of the Moth".³ Jung diz o seguinte:

Na mariposa, a libido é mostrada queimando as asas na luz que ela criou antes; ela vai se matar no mesmo impulso que a fez nascer. Com essa dualidade no princípio cósmico, o livro termina. Ele conduz aos pares de opostos, ou seja, ao início dos Tipos (Jung, 1989, p. 28).

Freud não conseguiu enxergar nada no livro exceto resistência ao pai, e o ponto ao qual ele fez a maior objeção foi a minha argumentação de que a libido é dividida e produz a coisa que controla a si mesma. Isso para ele como monista foi uma total blasfêmia. A partir dessa atitude de Freud, fiquei mais convencido do que nunca de que a sua ideia de Deus estava colocada na sexualidade, e que a libido é para ele apenas um impulso em uma única direção. Na verdade, contudo, creio que pode ser demonstrado que existe tanto a vontade de morrer quanto a de viver (*ibid.*, p. 24-5).

A sexualidade e a espiritualidade são pares de opostos que precisam um do outro (*ibid.*, p. 29).

É um erro difundido imaginar que eu não enxergo o valor da sexualidade. Pelo contrário, ela desempenha um grande papel na minha psicologia como uma expressão essencial – embora não exclusiva – da totalidade da psique [...] A sexualidade é da maior importância como expressão do espírito ctônico. Esse espírito é a "face externa de Deus", o lado sombrio da imagem de Deus (Jung, 1963, p. 168).

² Tradução literal: "Hino da Criação". (N.T.)

³ Tradução literal: "Canto da Mariposa". (N.T.)

TEORIA PSICANALÍTICA SOBRE O SISTEMA DE AUTOCUIDADO

No caso da pessoa gravemente doente, raramente lidamos, inicialmente, com a doença autêntica do paciente. Aquilo com o que temos que negociar algum tipo de aliança é a prática de autocura do paciente, a qual está rigidamente estabelecida quando o recebemos. Tratar essa prática de autocura como uma resistência significa deixar de reconhecer seu verdadeiro valor para a pessoa do paciente. É minha convicção, a partir da minha prática clínica, que poucas doenças em uma pessoa são difíceis de tratar e curar. No entanto, contudo, o mais difícil de resolver e curar é a prática de autocura do paciente. Curar uma cura é o paradoxo que temos pela frente no caso desses pacientes

(Masud Khan, 1974, p. 97).

Nos capítulos precedentes, vimos como um sistema de autocuidado arcaico, frequentemente diádico, atua na situação clínica para preservar, proteger e oprimir o espírito pessoal vulnerável da pessoa no esforço de conservá-lo “no interior” e fora da realidade. Em seguida descrevemos a descoberta da(s) imago(s) interior(es) “daimônica(s)” na colaboração entre Jung e Freud, mostrando como a integração das suas respectivas abordagens conduz a uma interpretação mais completa da natureza arquetípica dos processos defensivos nos casos em que a experiência inicial foi “insuportável”. No capítulo 4, as ideias posteriores de Jung foram examinadas, bem como os textos de vários dos seus seguidores no capítulo 5. Neste capítulo, vamos analisar o trabalho de outros clínicos fora da área junguiana que descobriram uma situação semelhante de Protetor/Opressor e o “cliente”

dele/dela no mundo interior dos pacientes com um trauma precoce significativo.

Nosso objetivo neste capítulo é triplo: primeiro, completar as inúmeras facetas desse sistema de autocuidado interior que foi descoberto por clínicos em disciplinas teóricas; segundo, demonstrar por meio de uma comparação de evidências clínicas/teóricas que as figuras arquetípicas interiores que analisamos são “universais”, encontradas em todos os lugares nos quais os psicoterapeutas que lidam com a psicoterapia profunda trabalham com os chamados estados mentais “primitivos”; e terceiro, oferecer um comentário crítico sobre o trabalho de outros pesquisadores a fim de trazer as ideias deles para um diálogo com a abordagem junguiana apresentada até aqui. Se psicoterapeutas de perspectivas teóricas amplamente diferentes confirmarem a presença das nossas figuras interiores diabólicas e a sua atividade autopreservativa, isso será um respaldo persuasivo para as suas raízes arquetípicas.

EDMUND BERGLER E O “DAIMONION” AUTOPREJUDICIAL

Dentre todos os alunos de Freud e discípulos posteriores, talvez nenhum tenha desenvolvido tão detalhadamente – poderíamos até dizer obsessivamente – quanto Edmund Bergler (1899-1962) a teoria do masoquismo psíquico. Bergler desenvolveu a ideia de que o dano causado a si mesmo por um superego sádico era a essência de toda neurose em um total de 24 livros e cerca de trezentos trabalhos científicos, tornando essa ideia mais séria do que outros pesquisadores haviam reconhecido. O superego de Bergler carece completamente de benevolência, sendo, na verdade, um monstro – uma entidade interior “daimônica” empenhada em uma campanha de absoluta

tortura e abuso permanente do indefeso ego masoquista (consulte Bergler, 1959).

A maneira como essa situação interior torturante tem lugar procede de uma teoria de desenvolvimento que contém elementos da ideia kleiniana tardia do estado original (pré-edipiano) do bebê, estado que Bergler afirma ser de onipotência mágica ou megalomania infantil, exigindo a gratificação instantânea. Quando esse desejo infantil se depara com o “não” da realidade, o bebê vivencia uma frustração que conduz a uma raiva desmedida – uma agressão que não consegue encontrar uma expressão adequada devido ao equipamento motor incipiente do bebê. Essa agressão é inicialmente projetada fora do eu e atribuída à Mãe Má, mas em seguida ela se volta contra o ego, sendo incorporada por um superego sádico que impiedosamente ataca o eu a partir do interior. Ao instituir uma entidade interior de abuso, a criança inconscientemente defende sua megalomania e autossuficiência em face de um ambiente que parece hostil a cada desejo seu, preferindo a própria depressão à “humilhação” de ser submetida à vontade de outra pessoa. O estágio final dessa sequência é a libidinização da dor causada pelo superego, isto é, a conversão defensiva em prazer (masoquismo psíquico). Os pacientes com esse tipo de história se apresentam como vítimas inocentes em busca de apoio, mas estão, na realidade, planejando inconscientemente situações auto-prejudiciais que eles interiormente apreciam. Enquanto não compreenderem o que está ocorrendo e romperem o padrão autodestrutivo, a psicoterapia de apoio não irá ajudá-los.

Na teoria de Bergler, existe uma entidade intrapsíquica adicional, além do superego, que ajuda a criança a proteger sua ilusão de onipotência, isto é, o ego-ideal. Neste, a criança se agarra à sua imagem arcaica de perfeição e autoglorificação, frustrada, na realidade, mas

agora encerrada nesse departamento interior, composto em sua maior parte por um narcisismo infantil. Esse ego-ideal torna-se agora um importante instrumento de tortura nas mãos do superego sádico porque a criança nunca consegue alcançá-lo.

Isso conduz à formulação final de Bergler. A acumulação de crueldade e agressão dirigida contra o ego que ele chama de "*Daimonion*", termo tomado de Sócrates, que o descreveu na *Apologia* de Platão como "uma coisa divina e daimônica [...] uma espécie de voz que me impede de fazer coisas que desejo fazer, mas que nunca oferece conselhos positivos" (Bergler, 1959, p. 46). O *Daimonion*, afirma Bergler, é um espírito maligno, um adversário dotado de um poder excepcional. Ele induziu Sócrates a beber a cicuta (ao permanecer em silêncio) quando poderia ter escapado da prisão.

Expressado psicanaliticamente, o *Daimonion* é uma "coisa" interna que é o pior inimigo da própria pessoa. É um carcereiro e um atormentador cruel formado pela agressão ricocheteante da criança. Está sempre em ação no mundo interior do ser humano, apesar de todo o esforço deste para ser feliz ou sentir prazer. É um habitante insuspeitado da psique humana, avesso ao gozo da vida, à satisfação e ao sucesso, objetivando sempre a angústia, a infelicidade e a autodestruição.

Essas duas forças inconscientes – o ego-ideal e o *Daimonion* – se combinam para formar a consciência inconsciente (superego). O *Daimonion* usa o ego-ideal para a sua campanha de tortura, apresentando constantemente ao ego as reivindicações infantis exageradas de realizações onipotentes e grandiosas, fazendo permanentemente a pergunta inalterável: "Você alcançou todos os objetivos que prometeu a si mesmo quando criança?". Se a resposta a essa pergunta for negativa, o resultado é a culpa (*ibid.*, p. 46-7).

A ideia de Bergler de que as vozes “Daimônicas” do superego *usam* as imagens do ego-ideal para criar um *perfeccionismo* mais exigente que oprime ainda mais o ego é confirmada em grande parte da literatura clínica atual. Marion Woodman (1982) atribuiu a maior parte dos distúrbios alimentares a um “desejo compulsivo de perfeição”, e Sidney Blatt (1995) demonstrou de um modo persuasivo que muitos suicídios contemporâneos cometidos por pessoas aparentemente saudáveis e realizadas resultam de uma forma de “perfeccionismo neurótico” no qual o indivíduo autocrítico, não raro excessivamente autoconfiante, é “perseguido por seus próprios padrões impossíveis de perfeição” (*ibid.*, p. 2003). O superego implacável e punitivo é, de fato, uma “força” terrível na psique dos homens e das mulheres em todo o espectro do ajustamento e desajustamento psicológico.

ODIER E OS “GRANDES SERES” MALÉVOLOS/BENÉVOLOS

Charles Odier, um teórico psicanalítico há muito esquecido, embora brilhante, foi contemporâneo de Jung. Seu livro *Anxiety and Magic Thinking* (Odier, 1956) examina o relacionamento entre certas formas primitivas de pensamento investigadas por Jean Piaget (a fase “mágica”, pré-lógica, não dualista) e a teoria da ansiedade traumática de Freud. Toda ansiedade psíquica, afirma Odier, tem origem na experiência insuportável do bebê no trauma precoce. O trauma, por sua vez, cria uma parte regredida do ego que deixa de participar do desenvolvimento mental de outras partes do eu. Antevendo D. W. Winnicott (consulte a página 227 deste livro), Odier define o trauma em função das ofensas ao equilíbrio psíquico que paralisam ou dissociam a consciência quando o bebê indefeso é privado da proteção e dos cuidados da

mãe – o que resulta em estados desprezíveis de profunda *insegurança*. O bebê não “se lembra” desses estados traumáticos de insegurança, porém, mais tarde na infância, eles são revividos em condições ameaçadoras análogas, quando amplificam a angústia vigente, inundando o ego com a ansiedade desorganizadora do trauma precoce.

Tão logo o medo ou a angústia tem início, a parte regredida do ego sempre retorna, tanto no pensamento quanto na afetividade, ao nível mágico do início da infância, com a sua convicção associada de uma catástrofe iminente e os terrores de “forças” ou “seres” malévolos. A ansiedade substitui o medo. Um círculo vicioso é estabelecido porque os pensamentos malévolos são, em geral, tão pavorosamente aterrorizantes para o ego regredido que são, em si, fatores traumatogênicos na experiência do paciente. Muito depois de o trauma externo ter cessado, o pensamento mágico malévolo continua e, com ele, a constante expectativa de uma catástrofe total e da morte. Os pensamentos e convicções negativos de catástrofe e morte tornam-se objetos internos de terror, e o indivíduo é repetidamente traumatizado não pela realidade externa, mas sim por suas próprias expectativas malévolas execráveis (consulte *ibid.*, p. 58).

Para Odier, o nível mágico se caracteriza por superstição, onipotência de pensamento e afetos primitivos. Ele exerce duas ações opostas na psique: às vezes, uma ação destrutiva e, às vezes, uma ação protetora. Em um dos lados está o pensamento mágico execrável ou destrutivo (a magia negra), o legado de uma infância traumatizada; do outro, está o pensamento mágico positivo e benéfico (a magia branca ou cor-de-rosa), que envolve os primeiros anos de vida das crianças felizes. Coincidindo com essas duas formas opostas de pensamento mágico estão o que Odier chama de os “grandes seres” que aparecem para obcecar ou consagrar o mundo interior da criança trau-

matizada. Assim como o pensamento mágico exerce duas ações opostas, a de destruição e a de proteção, esses “seres” gigantescos, fantasiados, são de dois tipos: malévolos e destrutivos, por um lado, e benévolos e protetores, por outro. Em outras palavras, eles representam uma objetivação dos afetos primordiais da infância (consulte *ibid.*, p. 37-113). Na linguagem junguiana, eles representam imagens arquetípicas.

Odier oferece o exemplo de uma paciente, Ariane, que sonhou com um “grande ser” benévolo e protetor, e, em seguida, pouco depois, com um malévolos. A paciente fora abandonada muitas vezes na infância e fora mais tarde brutalmente criticada pelo pai. No primeiro sonho:

Estou sozinha em uma terra desconhecida. Diante de mim, uma extensão de água escura se propaga infinitamente. Eu me sinto amedrontada – insignificante – diante dessa imensidão. Mas um deus aparece – um gigante enorme, seminu. Tento segui-lo, atrair sua atenção, para que eu possa ficar sob a sua proteção. Em seguida, mostrando-me a minha família em luto profundo, ele me diz: “Fique com eles, porque eles também não têm ninguém”. Despertei com o sentimento de ter uma grande missão a cumprir (*ibid.*, 104).

No segundo sonho:

Estou no terraço da nossa casa, deitada num sofá, debaixo de um luar magnífico. Atrás da minha cabeça há um corredor escuro, em vez da porta da sala de estar. Na entrada do corredor, posta-se uma enorme rã preta, monstruosa e horrível. Sou dominada por um terror inexprimível. De repente, as coisas mudam. Não é a rã horrível, mas o meu pai que surge das sombras do corredor com uma arma na mão, como um assassino comum. O medo me deixa paralisada! Ao despertar, permaneci na atmosfera desagradável da minha infância, e demorei muito para conseguir me afastar dela (*ibid.*, p. 105).

O pai dessa paciente era um homem irascível e violento que, por alguma razão, adorava rãs e sapos. Quando criança, por desejar uma proximidade maior com o pai altivo, Ariane era amigável com esses animais, alimentando-os e protegendo-os em seu jardim, até mesmo tocando flauta para eles à noite. “Portanto”, diz Odier,

ela fazia amizade e protegia esses estranhos e repulsivos animais, e transformava os seres malévolos em benévolos – algo que nunca pôde fazer com o pai terrível [...] É óbvio o motivo pelo qual a rã e o pai são um só no pesadelo (*ibid.*, p. 106).

Uma interpretação junguiana desses sonhos poderia questionar a suposição de Odier de que as rãs eram criaturas “repulsivas” para a paciente e acrescentaria um importante elemento arquetípico para a nossa interpretação do conteúdo dos seus sonhos. Através de uma lente junguiana, os “grandes seres” nos sonhos de Ariane representariam personificações de fantasias/estruturas inconscientes – exatamente como o “vampiro” que presenciamos na fantasia da “Dama da lua” (capítulo 3) – e não seriam necessariamente interpretados como “substitutos” de um conteúdo pessoal conhecido (o pai). A fantasia inconsciente é o “significado” inconsciente que a psique discerne a partir da sua experiência frequentemente insuportável com os objetos autênticos. As estruturas/imagens por intermédio das quais esse “significado” chega à consciência são arquetípicas e mitológicas. Além disso, essas imagens/estruturas mitológicas no inconsciente não são apenas “curiosidades” transculturais inúteis, mas, como a psique possui raízes primordiais, fornecem informações a respeito das “intenções” da psique, apresentando afetos arcaicos nessa forma “típica” (arquetípica). Limitações de espaço nos impedem de expandir esta questão aqui.

SANDOR FERENCZI E A SABEDORIA TRANSPESSOAL DO GUARDIÃO DO EU

Vimos como Freud tinha a tendência de enfatizar o lado negativo e opressor do que estamos chamando de sistema de autocuidado (superego) e como Odier contribui para a imagem ao se concentrar no papel benévolo/protetor dos “grandes seres”, bem como nos seus aspectos malévolos. Sandor Ferenczi aplica uma diferente perspectiva ao mundo interior do trauma. Em seu famoso trabalho “Confusion of Tongues” (1933), Ferenczi ilustra uma das mais extraordinárias características do que chamamos de sistema de autocuidado, ou seja, a capacidade deste de acelerar precocemente uma parte do desenvolvimento da personalidade, recorrendo a uma sabedoria aparentemente milagrosa, enquanto deixa para trás outra parte da personalidade em um estado regredido. Ao se defrontar com os afetos intoleráveis do trauma grave, diz Ferenczi,

uma parte da pessoa regride ao estado de felicidade que existia antes do trauma, um trauma que ela se esforça para anular. [No entanto] mais extraordinário é o funcionamento de um segundo mecanismo [...] estou me referindo ao surgimento de novas faculdades depois de um trauma, como um milagre que ocorre quando agitamos uma varinha de condão, ou como o dos faquires que, segundo dizem, fazem nascer de uma minúscula semente, diante dos nossos olhos, uma planta, folhas e flores.

Quando submetida a um ataque sexual [...] a criança pode desenvolver instantaneamente todas as emoções dos adultos amadurecidos e todas as qualidades potenciais nela latentes que normalmente pertencem ao casamento, à maternidade e à paternidade. É justificado fazer referência – em contraste com a regressão familiar – a uma *progressão traumática, a uma maturidade precoce* (Ferenczi, 1933, p. 164-5; grifo no original).

Como evidência dessa “progressão traumática”, Ferenczi cita o sonho frequentemente relatado do “bebê sábio”, no qual um bebê ou criança pequena oferece um conselho presciente para as pessoas que cuidam dela (*ibid.*, p. 165). Ele explica grande parte dessa “sabedoria” como uma função da “identificação da criança com o agressor (adulto)” (*ibid.*, p. 162), mas nem toda ela. Ferenczi também estava intrigado com a possibilidade de que, nos estados de transe, as capacidades extraordinárias da mente também sejam exploradas pela psique traumatizada.

As capacidades aparentemente transpessoais (paranormais?) do eu traumáticamente progredido e a proteção e opressão simultâneas do seu “parceiro” regredido (nosso sistema de autocuidado diádico) são belamente ilustradas pelas anotações clínicas de Ferenczi a respeito do seu trabalho com uma mulher que sofreu abuso sexual chamada Elizabeth Severn. O caso é relatado em *The Clinical Diary* (Ferenczi, 1988) sob o nome “R.N.”, e a descrição que se segue é condensada e parafraseada a partir do texto.

R.N. sofreu o primeiro choque traumático quando tinha um ano e meio de idade, quando o pai a drogou, injetou nela um narcótico, e cometeu abuso sexual contra ela. A memória dessa experiência – esquecida muito tempo antes da análise – porém, presente mais profundamente como uma agonia primitiva e o desejo de morrer, só foi recuperada quando ela tinha cinco anos de idade. Nessa idade, os ataques brutais do pai foram renovados, seus órgãos genitais foram artificialmente dilatados, com insistentes sugestões de que ela fosse dócil com os homens, e os intoxicantes estimulantes foram novamente administrados. Ferenczi relata que, com a recuperação dessa memória, houve a conscientização de um sofrimento enorme e insuportável, de um desamparo desprezível e da desesperança de obter ajuda externa, com um desejo suicida de morrer acompanhado por uma total renúncia ao controle – uma

anulação de si mesma e a total identificação com o agressor. No entanto, quando ela estava a ponto de “entregar a alma” (*ibid.*, p. 39), uma coisa nova entrou em cena no mundo interior dessa paciente. O que Ferenczi chamava de “instintos vitais organizadores” (*ibid.*, p. 8), normalmente conhecido como “Orpha”, despertou e, em lugar da morte, despedaçou a personalidade, dispersando-a em fragmentos – levando-a com isso à loucura, a fim de evitar a morte (vemos aqui o aspecto opressor). A pessoa agora, segundo Ferenczi, consiste internamente de duas partes – uma que é destruída – o componente do sentimento regredido – e uma que vê a destruição – o componente intelectual progredido. A parte infantil “destruída” é

um ser que sofre apenas psiquicamente no seu inconsciente, a criança efetiva, a respeito de quem o ego despertado não sabe absolutamente nada. Esse fragmento só está acessível no sono profundo, ou em um transe profundo [...] Ele se comporta como uma criança que desmaiou ou morreu, completamente alheia a si mesma, “morta”, que talvez só possa se lamentar, que precisa ser sacudida para acordar mentalmente e, às vezes, também fisicamente (*ibid.*, p. 9).

Mas temos então “Orpha” – a parte que “vê” a destruição. “Ela” é um ser supraindividual, aparentemente desprovido de tempo e espaço (*ibid.*, p. 13), que, no momento de dor insuportável, “passa através de um buraco na cabeça e vai para o universo, reluzindo a uma grande distância como uma estrela” (*ibid.*, p. 206), vendo tudo a partir do exterior, onisciente. Esse “fragmento astral”, diz Ferenczi, deixa as esferas egoístas da existência terrena e torna-se clarividente – “Além do entendimento do agressor, para um ‘entendimento objetivo’ de todo o universo, por assim dizer, a fim de ser capaz de compreender a gênese de uma coisa tão monstruosa” (*ibid.*, p. 207).

Orpha, diz Ferenczi, tem apenas uma preocupação, que é a preservação da vida. Ela desempenha o papel do

anjo da guarda. Ela produz fantasias quixotescas para a criança sofredora ou assassinada, esquadrinha todo o universo em busca de ajuda (R.N. estava convencida de que Orpha, na sua onisciência, havia localizado Ferenczi como a única pessoa no mundo que poderia ajudá-la). Mas, no caso de R.N., quando o trauma mais abalador ocorreu quando ela tinha onze anos, até mesmo Orpha foi obrigada a admitir sua impotência. Nessa idade, o pai de R.N., que havia repetidamente hipnotizado e cometido abuso sexual contra a menina, agora a abandonou e amaldiçoou, deixando a criança abandonada com um sentimento indelével da sua própria sordidez e desprezibilidade. Com isso, diz Ferenczi, Orpha não pôde mais ajudar e procurou organizar o suicídio de R.N. Quando isso tornou-se impossível por esta estar confinada em um hospital, a única alternativa foi a completa atomização da vida psíquica.

A paciente recordava a sensação de explodir no universo, com imagens de constelações brilhantemente reluzentes, alucinatórias, imagens e palavras aparentemente desconexas, como, “Eu sou um ovo universal” (*ibid.*, p. 29). Essa erupção semelhante à lava terminou em uma total “incineração” – uma completa insanidade temporária, um estupor catatônico. No entanto, comenta Ferenczi, essa pessoa não permaneceu louca. Assim como Ísis, em busca do corpo perdido e desmembrado de seu amado Osiris, Orpha voltou e conseguiu, “como se por milagre, fazer com que esse ser se recuperasse, despedaçado como estava até os átomos” (*ibid.*, p. 10), e até mesmo foi capaz de restabelecer a unidade com a personalidade pré-traumática, embora isso fosse realizado por lapsos de memória e amnésia retroativa de durabilidade variada (*ibid.*, p. 39).

Ferenczi faz comentários sobre essa “dissolução no universo” e a “recoagulação” que foi engendrada por Orpha:

O ponto no qual o controle externo é completamente abandonado e a adaptação interior se manifesta (onde até mesmo a morte como adaptação torna-se concebível) é percebido internamente como libertação, liberação. Esse momento provavelmente representa a renúncia à autopreservação para o homem e a sua autoinclusão em um estado de equilíbrio maior, talvez universal (*ibid.*, p. 7).

A tendência difundida dos esquizofrênicos de criar suas próprias cosmogonias, que não raro nos impressionam como fantásticas, é uma parte da tentativa de incorporar o próprio sofrimento "impossível" nessa unidade maior (*ibid.*, p. 33).

De qualquer forma, essas reflexões abrem caminho para um entendimento das reações surpreendentemente inteligentes do inconsciente em momentos de grande sofrimento [...] inclusive os notoriamente familiares sonhos do "bebê sábio" [e os] poderes regressivos dos *médiuns* espiritualistas (*ibid.*, p. 81).

Se deveríamos ou não ir mais longe e buscar intuições supermateriais e metafísicas na forma e no conteúdo de distúrbios mentais (como físicos, em cuja opinião as substâncias são finalmente reduzidas à energia) é uma coisa que cada um deve decidir por si mesmo (*ibid.*, p. 29).

Ele continua a especular:

Em que grau aqueles que "enlouqueceram" por causa da dor, ou seja, os que se afastaram do ponto de vista egocêntrico habitual, tornam-se capazes, por meio da sua situação especial, de experimentar uma parte da realidade imaterial que permanece inacessível para nós, materialistas? E aqui a direção da pesquisa precisa se envolver com as chamadas ciências ocultas. Casos de transferência de pensamento durante a análise de pessoas que estão sofrendo são extraordinariamente frequentes, [...] e é possível que até mesmo a inteligência da qual tanto nos orgulhamos não seja nossa propriedade, mas tenha que ser substituída ou regenerada por meio da expansão rítmica do ego no universo, que por si mesmo é onisciente e, portanto, inteligente (*ibid.*, p. 33).

A sugestão de Ferenczi de que Orpha é parte de uma “inteligência” regenerativa universal, ou utiliza uma sabedoria mais profunda na psique em momentos de angústia traumática, nos faz lembrar da convicção de Jung de que o Self, representando a totalidade da psique, inclusive suas profundezas “psicoides”, representa um fator de “destino” para o indivíduo e tem a capacidade ego-transcendente de guiar e regular o processo de individuação. Ele representa um fator verdadeiramente “superior ao ego”.

TEÓRICOS DAS RELAÇÕES COM O OBJETO

Melanie Klein e Wilfred Bion

Tanto Melanie Klein quanto Wilfred Bion são importantes para a nossa discussão, devido à ênfase que dão ao instinto de morte e à *personificação* deste como um “objeto” aterrorizante nos sistemas de fantasias das crianças muito pequenas e/ou nos processos psicóticos. Ambos usam o constructo de Freud do superego para descrever esse atacante interior tirânico, mas ambos estendem a ideia do superego bem além do que Freud pretendia. Klein foi um dos primeiros a fazer o trabalho analítico com crianças, e ela ficou chocada ao descobrir quanta violência ocorria na brincadeira espontânea dos seus jovens pacientes (consulte Klein, 1946). Ela atribuiu isso a um superego pré-edipiano que era bem mais hostil e mais cruel do que o superego descrito por Freud. Ela sentia que esse superego tinha origem em níveis potencialmente psicóticos de ansiedade. A fim de evitar ser destruída pelo próprio instinto de morte, a criança lança seu ódio para fora, sobre o (mau) seio ou pênis (identificação projetiva), onde ela pode então “localizar” sua ansiedade, em outros contextos, insuportável, como receio opressor de ataque (posição paranoide/opressora). Os sentimentos amorosos

da criança são semelhantemente projetados (bom seio ou pênis), e o cenário é preparado para a descoberta suprema da criança de que o bom e o mau seio/pênis pertencem à mesma pessoa (posição depressiva e realização de relações completas com o objeto). No processo em que a criança lida com seu amor e ódio pela mãe verdadeira/fantasiada (ou, mais tarde, pelo analista) e suas diferentes partes, o superego se modifica e se torna menos hostil, evoluindo para a capacidade de sentir culpa (consciência) e resultando em esforços reparadores de compensar o dano imaginário que a criança causou aos seus objetos.

No entanto, no início desse processo tempestuoso, os sentimentos de ódio projetados e seus elementos de fantasia associados são projetados sobre a mãe/analista, que então se torna um “ser” horrendo parcialmente alucinado ou, dividido em partes, uma “coisa” aterrorizante. Se a mãe/analista não conseguir receber e modificar essas projeções, reintroduzindo os sentimentos amorosos, essa introjeção odiosa se interioriza, de modo que a criança (e mais tarde o adulto psicótico) se sente perseguida no mundo interior por um seio/pênis, coisa/pessoa ameaçador e sádico.

Wilfred Bion leva mais longe a análise de Klein, aos processos psicóticos adultos, ao formular a hipótese de que o superego sádico de Klein ataca de um modo aberrante não apenas o ego da criança, como também todos os processos “de ligação” na mente que permitem que a criança tenha a experiência de um eu coerente (consulte Bion, 1959). Como o seio e o pênis são objetos de ligação, bem como objetos primários da experiência do bebê, os ataques a eles se generalizam em ataques ao que eles simbolizam, isto é, o relacionamento com objetos no mundo e a integração entre objetos realizada internamente. Isso resulta num ataque à própria capacidade de ter uma experiência integrada e completa. Os pensamentos são desligados dos

sentimentos, as imagens, dos afetos, a memória, da consciência – até mesmo a capacidade de pensar é atacada. O resultado é um “superego ego-destrutivo” que toma o lugar do desenvolvimento normal do ego e usurpa as funções normais do ego (consulte Bion, 1957).

Bion está convencido de que uma figura maligna persegue o mundo interior dos pacientes psicóticos e cria uma enorme resistência à melhora deles na psicoterapia. Essa força malévola é uma “formação bizarra” ou um “objeto bizarro” que sistematicamente priva toda experiência do seu significado. Bion escreve o seguinte:

Se a mãe não consegue tolerar [...] projeções, o bebê é reduzido a uma identificação projetiva continuada, aplicada com força e frequência crescentes. A força crescente parece despojar a projeção de uma penumbra de significado. A reintrojeção é realizada com força e frequência semelhantes. Deduzindo os sentimentos do paciente do seu comportamento no consultório e usando as deduções para formar um modelo, o bebê do meu exemplo não se comporta da maneira que eu normalmente espero de um adulto que esteja pensando. Ele se comporta como se sentisse que um objeto interior foi desenvolvido, mas possui as características de um “seio” voraz, semelhante à vagina que priva da sua bondade tudo o que o bebê recebe ou dá, deixando apenas objetos degenerados. Esse objeto interno priva seu hospedeiro de todo entendimento que se torna disponível. Na análise, esse paciente parece incapaz de se beneficiar do seu ambiente e, portanto, do analista (Bion, 1962b, p. 115).

A suposição de Bion da existência de um superego hipertrofiado malévolo que odeia e ataca todos os processos de ligação na psique corresponde estreitamente à nossa hipótese de como o Self de sobrevivência primitivo institui um ataque “autoimune” sobre as oportunidades vulneráveis para autoexpressão e afinidade que ele confunde com ameaças de retraumatização. Bion acrescenta a essa

hipótese uma análise copiosa, porém desencorajadora, de como o que Jung chamava de função “transcendente” (para Bion, a função “alfa”) é fragmentada pelo ódio interior, de modo que, nos piores casos, *a capacidade simbólica da psique de processar os próprios afetos é atacada*. Essa é uma hipótese radical que levanta questões sobre a nossa suposição dentro da psicologia analítica da função *sui generis* formadora de símbolos da psique. A análise de Bion levaria a crer que até mesmo essa capacidade é relativa e depende de variáveis imprevisíveis, como a capacidade da mãe de metabolizar a projeção, e também do nível de agressão inata no bebê, que precisa de metabolização.

D. W. Winnicott

Todos os textos de Winnicott dizem respeito ao trauma em uma forma ou outra, de modo que o que vamos analisar aqui é apenas um fragmento de um todo muito maior, parte do qual já foi citada. Para Winnicott, o trauma é sempre a respeito do insucesso do ambiente/mãe de proporcionar um cuidado que seja “bom o bastante” para sustentar um relacionamento ativo e criativo entre a realidade interna e a externa. Se o cuidado da mãe for errático, excessivamente estimulante ou extremamente negligente, uma cisão começa a se abrir entre o “verdadeiro” eu psicossomático do bebê e um “falso” eu (basicamente mental) que é precocemente organizado para proteger o verdadeiro eu de um trauma adicional e agir como um *substituto* para o ambiente que se tornou insuportável. Para Winnicott, essa divisão de todo o eu psicossomático resulta da intervenção de defesas primitivas desenvolvidas para evitar a experiência de “agonias inconcebíveis” associadas ao trauma precoce. Na terminologia dessa pesquisa, essas “defesas primitivas” equivalem ao sistema de autocuidado diádico – uma parte da personalidade como

um eu falso “progredido”, situado na mente, com um eu verdadeiro regredido como o seu “cliente”.

O verdadeiro eu de Winnicott conduz o que chamamos de espírito pessoal. Ele aparece antes da organização dos “objetos interiores”, bem no início da vida, e inicialmente é “pouco mais do que o somatório de uma vitalidade sensório-motora” (Winnicott, 1960a, p. 149). Sua “onipotência” é outra maneira de reconhecer sua base numinosa, arquetípica, que precisa ser lentamente “humanizada” dentro da díade mãe-bebê. Quando isso não acontece de uma maneira ideal, então, segundo Winnicott, o verdadeiro eu deixa de encarnar no corpo, e o falso eu (predominantemente mental), baseado na submissão às necessidades externas, assume a vida do indivíduo, ocultando o verdadeiro eu ainda onipotente, mas agora traumatizado, como o seu vergonhoso segredo.

Winnicott divisa um espectro de dominância do falso eu. Em um dos extremos, o verdadeiro eu está completamente oculto, até mesmo do falso eu. Mais à frente, em direção à saúde, o verdadeiro eu é “reconhecido como um potencial ao qual é concedida uma vida secreta” (*ibid.*, p. 143). Em outro avanço em direção à saúde, o falso eu busca as condições ótimas que possibilitarão que o verdadeiro eu passe a existir. Nesse nível, o falso eu torna-se um eu protetor que cuida do verdadeiro eu.

Winnicott cita o caso de uma mulher que tinha um falso eu, mas que, em toda a sua vida, nunca tivera o sentimento de que ele realmente existia:

Descobri que eu estava lidando com o que a paciente chamava de seu “Self Protetor”. Esse “Self Protetor”: (1) encontrou a psicanálise; (2) procurou-me e testou a análise, em uma espécie de teste elaborado da confiabilidade do analista; (3) trouxe-a para a análise; (4) gradualmente, ao longo de três anos ou mais, transferiu sua função para o analista [...] (5) ficou rondando, retomando sua função

protetora nas ocasiões em que o analista falhava (ficava doente [...] entrava de férias etc.) (*ibid.*, p. 142).

Winnicott enfatiza o lado positivo (protetor) do que chamamos de sistema de autocuidado. Ele não examina a sua dimensão opressora, a não ser para dizer que se o eu protetor não conseguir encontrar uma maneira de fazer com que o verdadeiro eu exista, torna-se então sua sina organizar o suicídio do paciente – porque o verdadeiro eu nunca deve ser traído, análise que é idêntica à descrição de Ferenczi da Orpha e do eu regredido. “O suicídio, neste contexto”, afirma Winnicott, “é a destruição do eu total para evitar a aniquilação do verdadeiro eu” (*ibid.*, p. 143).

Corrigan e Gordon e a “mente-objeto”

O lado opressor do falso eu de Winnicott, localizado na mente, é enfatizado por Corrigan e Gordon (1995) em seu conceito da “mente-objeto”. Os autores sugerem que, no caso de certo grupo de pacientes, o que Ferenczi chamava de eu “progredido” torna-se precoce, desenvolve-se cedo demais e se identifica com a mente – o que inclui os ideais perfeccionistas desta. Essa “mente” perfeccionista personifica-se como uma “mente-objeto” interior e ataca desapiadadamente o eu psicossomático, que nunca consegue corresponder às implacáveis exigências dela. O resultado é a depressão, o transtorno obsessivo-compulsivo ou várias formas de retraimento esquizoide. Na nossa linguagem, o sistema de autocuidado assume o controle e evita toda e qualquer dependência adicional que possibilitasse o crescimento.

Michael Eigen

Dentre os diversos autores psicanalíticos analisados aqui, Eigen é o que mais se aproxima de uma interpreta-

ção arquetípica das supostas defesas primitivas do nosso sistema de autocuidado. Eigen se concentra nas ideias de Bion de como o trauma precoce, com suas “agonias psicóticas”, estimula uma “mente malévola” que, em última análise, causa estragos na psique e conduz ao dano potencial da própria capacidade de processarmos nossa própria experiência. Um “superego malévolo, que odeia a vida”, praticamente desapropria o pensamento sob outros aspectos normal para justificar sua intenção destrutiva e começa a desconstruir a capacidade simbólica da psique. Ao condensar as ideias de Bion, Eigen faz o seguinte resumo:

Como uma metáfora para a enorme destruição, Bion imaginou [a evolução psíquica] funcionando ao contrário. Em vez de inserir o trauma no processo primário, onde o impacto traumático pode ser transformado em imagens, que dão origem a símbolos, que por sua vez dão origem ao pensamento, uma atordoante inversão tem lugar; qualquer realização é desconstruída de volta aos seus elementos de trauma originais, que permanecem impossíveis de ser processados. Uma catástrofe rudimentar e perene toma o lugar que deveria ter sido da psique. Esta (o que resta dela) torna-se uma “máquina de catástrofes”, triturando quaisquer fragmentos de uma possível experiência num nada horrendo (Eigen, 1995, p. 114).

Eigen, contudo, não está disposto a dar o assunto por encerrado com a “máquina de catástrofes” de Bion. Em um trecho que poderia ter sido escrito pelo próprio Jung, Eigen declara:

É fácil imaginar um bebê ou criança pequena incapaz de processar a turbulência pela qual está passando. No entanto, creio ser proveitoso admitir uma incapacidade de processamento durante toda a vida. Nossas religiões e escolas de psicoterapia oferecem sistemas de referência para o processamento de agonias insuportáveis, e talvez, também, de alegrias intoleráveis. Às vezes, a arte ou a literatura reúnem a agonia-êxtase da vida em um apogeu de

triufo momentâneo. Os poemas de qualidade são pelotas de tempo, oferecendo lugares onde transformações emocionais podem ser vividas ao longo de existências. Existem momentos de processamento, pulsações que tornam a vida ao mesmo tempo significativa e misteriosa. No entanto, creio que esses produtos estéticos e religiosos adquirem parte do seu poder a partir de todos os momentos de colapso que deles participaram (*ibid.*, p. 117).

Eigen está dando a entender aqui algo a respeito da psique que era dominante na controvérsia de Jung com Freud, a saber, que as fantasias inconscientes em cujos termos a mente infantil tenta se defender do trauma precoce são estruturas de significado que já estão presentes, pelo menos *in potentia*. Elas não são “inventadas” para fazer com que o bebê/criança se sinta melhor; muito pelo contrário, sua presença não raro diabólica, como testemunhamos, frequentemente faz com que a vítima de trauma se sinta pior. Em outras palavras, a mente tem uma base arquetípica. Seus sistemas de referência que estruturam a psique são “liberados” por ocasião das primeiras experiências do bebê com a mãe (inclusive o trauma), mas são compartilhados pela humanidade como um todo, e também são “liberados” ao longo do caminho de cada indivíduo que sofre a condição humana. Por conseguinte, quando o nosso bebê traumatizado encontra mais tarde essas mesmas “categorias” nos sistemas simbólicos narrativos (histórias) da religião, da poesia e da arte, elas encerram potencial e “significado” transformador *precisamente porque estavam presentes no início*. Na realidade, é nessas imagens ou representações arquetípicas análogas posteriores que o trauma precoce é “recordado”. A psicopatologia, na opinião dele, é relativa e universalmente humana. Até mesmo a “compulsão à repetição” gerada pelo trauma é uniformemente uma parte da experiência humana, e não precisa sugerir um “instinto de morte”, embora essa *fantasia* de

Freud seja parte do significado que ele e outros extraíram da experiência que tiveram com o trauma.

Ronald Fairbairn

Dentre as teorias que melhor explicam a coincidência de um objeto interior “inocente” vulnerável e um violento Protetor/Opressor desse objeto está a argumentação de Fairbairn de como o sabotador interior chega a ter um relacionamento sádico com o “ego libidinal”. Fairbairn trabalhou com crianças que tinham sido vítimas de estupro durante a Segunda Guerra Mundial e descobriu, para seu assombro, que essas crianças inocentes sentiam vergonha de terem sido estupradas e resistiam à memória do trauma porque ele fazia com que elas sentissem que eram “más”. Fairbairn chegou à conclusão de que o motivo da criança dependente para se tornar má era “tornar seus objetos bons” (Fairbairn, 1981, p. 65), e isso era realizado por meio da incorporação da “maldade” associada a esses objetos e, em seguida, pela repressão das imagens do eu e do objeto que transmitiam essa “maldade”. Fairbairn faz aqui uma contribuição para o nosso entendimento ao enfatizar que *a agressividade da criança é o agente dessa repressão*. Ele diz o seguinte:

É a experiência da frustração libidinal que traz à tona a agressão do bebê com relação ao seu objeto libidinal, dando assim origem a um estado de ambivalência [...] Visto que se revela intolerável para ele ter um objeto bom que também é mau, ele procura aliviar a situação dividindo a figura da mãe em dois objetos. Em seguida, caso ela o satisfaça libidinalmente, ela será um objeto “bom”, e, caso deixe de satisfazê-lo libidinalmente, será um objeto “mau” (*ibid.*, p. 110).

Tão logo [essa] ambivalência tenha sido estabelecida, contudo, a expressão do sentimento com relação à sua mãe o coloca em uma posição que deve parecer, para ele, singularmente precária (*ibid.*, p. 112).

Se, por um lado, ele manifesta a agressão, é ameaçado com a perda do seu objeto, bom [ela o rejeita ainda mais], e se, por outro lado, ele expressa a necessidade libidinal, é ameaçado com a experiência singularmente devastadora da humilhação por causa da depreciação do seu amor, vergonha por causa da exposição de necessidades que são desconsideradas ou menosprezadas [ou] [...] em nível ainda mais profundo, uma experiência de desintegração e da morte psíquica iminente (*ibid.*, p. 113).

[Nessa situação precária] [...] a criança busca contornar os riscos de expressar tanto o afeto libidinal quanto o agressivo, com relação ao seu objeto, *usando ao máximo sua agressividade para subjugar ao máximo sua necessidade libidinal*. Dessa maneira, ela reduz o volume de afeto, tanto libidinal quanto agressivo, que exige se expressar externamente [...] O excesso de libido é assumido pelo ego libidinal, e o excesso de agressividade é assumido pelo sabotador interior. A técnica da criança de usar a agressividade para subjugar a necessidade libidinal se resolve em um ataque realizado pelo sabotador interior ao ego libidinal (*ibid.*, p. 115).

No capítulo 1, encontramos bons exemplos desse ataque interior nos casos da Sra. Y. e o atirador, e no da artista e seu sonho com o lenhador. Esses dois objetos opressivos interiores representam, segundo Fairbairn, personificações da agressividade invertida do paciente, uma agressividade que deveria ter estado disponível para adaptação, mas não estava, deixando esses pacientes com um insinuante “falso eu” para negociar as relações no mundo e com a agressividade voltada para dentro.

Uma das ideias importantes de Fairbairn é que, na situação psicanalítica, o objetivo precisa ser ajudar o paciente a correr o risco de liberar seus objetos “maus” interiorizados para que sua catexia libidinal possa ser resolvida. A resistência a isso é a constante “tentação do paciente de explorar um relacionamento ‘bom’ com o analista como uma defesa contra correr esse risco” (*ibid.*, p. 69). “Estou convencido”, afirma Fairbairn,

[de que] é na esfera desses objetos maus, e não na esfera do superego, que a origem suprema de todas as manifestações psicopatológicas deve ser buscada. Afirmo isso porque podemos dizer que, no caso de todos os pacientes psiconeuróticos e psicóticos, se uma Verdadeira Missa estiver sendo celebrada no altar, uma Missa Negra estará sendo celebrada na cripta. Consequentemente, torna-se evidente que o psicoterapeuta é o verdadeiro sucessor do exorcista, e que ele está preocupado não apenas com “o perdão dos pecados”, mas também com “a expulsão dos demônios” (*ibid.*, p. 70).

Harry Guntrip

A análise de Fairbairn é ampliada por Harry Guntrip, que descobre o mesmo “sabotador interior” e o seu inocente “cliente” nos sonhos dos pacientes traumatizados (consulte Guntrip, 1969). Fairbairn e Guntrip são os únicos dentre esses teóricos a usar os sonhos para confirmar o mundo interior do trauma. A criança desprezada ou traumatizada, diz Guntrip,

deve sentir que é assustador demais ser fraca em um mundo hostil e ameaçador [...] e quando não podemos modificar o nosso mundo, podemos tentar mudar a nós mesmos. Assim sendo, a criança começa a temer e odiar sua própria fraqueza e carência; e agora ela se vê diante da tarefa de crescer ao lado da intolerância da sua imaturidade (*ibid.*, p. 187).

Essa “intolerância da imaturidade” é representada por um “ego antilibidinal” que Guntrip percebe como um representante interno da identificação da criança com o “objeto parental mau” que rejeita a dependência. Esse ego antilibidinal “odeia” a dependência que colocou a criança em terríveis apuros com os pais intolerantes, sendo, portanto, uma “introjeção” deles agora estabelecida como uma “5ª coluna” no ambiente interior. Guntrip ressalta

que o ego antilibidinal é uma das principais fontes de resistência na psicoterapia.

A hostilidade [...] do ego antilibidinal com relação a depender diretamente da ajuda de qualquer pessoa e o fato de ele detestar admitir que tem necessidades são a fonte mais renitente de resistência à psicoterapia e de resistência ao psicoterapeuta. O ego odeia a criança carente interior e odeia o terapeuta para quem ela deseja se voltar em busca de ajuda (*ibid.*, p. 196).

Para ilustrar a oposição do ego antilibidinal às necessidades de dependência emergentes, Guntrip cita o sonho de uma paciente que contém figuras agressivas que lembram as figuras sádicas dos sonhos em casos como os da Sra. Y. e do atirador.

Eu era menina, e estava diante da porta de um grande aposento. Vi você lá dentro e pensei: "Se ao menos eu conseguisse chegar até ele, eu estaria em segurança". Atravesssei correndo a sala, mas outra menina apareceu e me empurrou de volta para a porta (*ibid.*, p. 196).

Guntrip prossegue:

Mais ou menos dois anos depois, quando a paciente confiava mais plenamente em mim, ela teve novamente o mesmo sonho. Desta feita, ela conseguiu chegar a poucos centímetros de mim e estava quase me tocando quando a outra menina surgiu no último instante, do nada, por assim dizer, deu-lhe um tapa violento no rosto e empurrou-a novamente para longe (*ibid.*, p. 196).

Tanto Fairbairn quanto Guntrip se concentram exclusivamente na malévola atividade opressiva do sabotador interior ou ego antilibidinal e encaram o ego regredido ou libidinal como sua vítima inocente. A partir de uma perspectiva junguiana, poderíamos questionar essa unilateralidade e tendência – especialmente em Guntrip – de

enxergar apenas ódio e violência no ego antilibidinal, e somente bondade e inocência no “coração perdido do eu”, que é a vítima da sua opressão. Como vimos ilustrado em vários casos, parece haver um *telos* ou intenção dentro da violência do sistema defensivo arcaico, mesmo sendo algo que pode dar errado, que conduz a uma violência totalmente insensata contra a psique.

James Grotstein

Em uma linguagem semelhante à de Klein e Bion, o teórico das relações com o objeto James Grotstein também descreve várias figuras internas malévolas que resistem ao processo da análise nos pacientes narcisistas, deprimidos ou viciados. “Os pacientes narcisistas”, comenta Grotstein,

têm medo da transformação. [Com o andamento da análise] [...] tem lugar uma crescente disparidade [...] entre o eu progressivo e o eu imaturo ainda remanescente. Quando o cisma entre essas duas partes da personalidade atinge uma diferenciação crítica, às vezes uma reação terapêutica com uma manifestação crítica tem lugar. É como se a parte da personalidade que não progrediu debilitasse o progresso do eu progressivo a fim de chamar atenção para si mesma (Grotstein, 1987, p. 325).

Em um dos casos, Grotstein relata o caso de um paciente que havia incorporado o aspecto grandioso da mãe como uma figura interior semelhante a um nazista que tentava ao máximo defendê-lo de uma catástrofe adicional. Essa figura havia impelido o paciente a um grande sucesso do ponto de vista vocacional, mas também lhe fazia exigências implacáveis e sádicas. Quando o paciente começou a melhorar na análise, esse eu maníaco começou a retaliar, atacando as interpretações do terapeuta, debilitando a terapia, minimizando a importância do analista

e, de um modo geral, conduzindo “a verdadeira análise” no intervalo das sessões (*ibid.*, p. 329). Esse seria um exemplo clássico do que Freud queria dizer com reação terapêutica negativa.

Essa parte “maníaca” do paciente, afirma Grotstein, às vezes torna-se quase um “espectro vivo”, que parece manter um eu mais dependente, indefeso, “refém dentro da sua poderosa armadilha” que luta pelo seu próprio destino autônomo.

Vi pacientes sofrendo de doenças depressivas crônicas que pareciam viciados na depressão e que acabavam revelando que estavam vivenciando a depressão como uma persona interior separada que estava lutando pela própria vida e temia que o paciente tivesse qualquer vínculo com a esperança, o progresso e a felicidade. Chamei essa persona depressiva de “Madona do Sofrimento”. Ela é vivenciada como uma mãe autística que se compadece e acalma o paciente narcisista na presença de maus-tratos de outras pessoas e na presença de uma vida infeliz de um modo geral (*ibid.*, p. 330).

No caso de uma menina anoréxica, Grotstein relata, com visível constrangimento, que a anorexia da paciente

era praticamente personificada por um “eu maternal protetor” que parecia proteger a debilitada paciente em um estado de santuário, que a compreendia e era capaz de acalmá-la por meio da fortaleza da sua agenda disciplinar. O terapeuta era visto como uma pessoa útil em um determinado nível, porém como um inimigo para a sua “mãe anorética” e o eu no outro nível. Em um dos casos, a personalidade neurótica da paciente envolveu-me habilmente na análise até haver uma diferenciação suficiente entre seu eu normalmente progressivo e o eu anorético-primitivo ainda atrasado. Nesse ponto, os vômitos se tornaram piores, e ela precipitou um programa com uma perda de peso e desequilíbrio químico de tal gravidade que pôs sua vida em risco. A resistência à análise só diminuiu quando reconheci a importância positiva do seu eu anorético como

uma proteção para ela contra seus desalentadores objetos da infância (*ibid.*, p. 325).

Uma das constatações importantes de Grotstein é como a “Madona do Sofrimento” torna-se uma figura interior reconfortante e sedutora que lança um “feitiço” viciador sobre o ego do paciente que está passando pela individuação e leva avante uma espécie de relacionamento interno de “codependência” com ele. Essa análise lembra a descoberta inicial de Janet de que alguns dos *daimons* possesores do seu paciente conduziam a uma espécie de auto-hipnose deste a partir do interior, e que, enquanto ele não obtivesse a cooperação do *daimon*, não conseguiria hipnotizar com sucesso o paciente.

Otto Kernberg e seus associados

Kernberg e seus associados descrevem o mundo interior do paciente limítrofe como sendo formado por representações parciais do objeto caricaturadas, fragmentárias e exageradas, quer de amor, quer de ódio, que interagem com representações estereotipadas de partes do eu. As defesas primitivas impedem que essas imagens parciais do eu e do objeto se integrem em representações completas do eu ou do objeto, porque a coexistência de sentimentos de amor e ódio dentro de uma imagem total do eu ou do objeto despertaria mais ansiedade do que esses pacientes são capazes de tolerar.

Essas imagens parciais do eu e do objeto se organizam em díades, que se tornam “papéis” que o paciente desempenha externamente nas suas interações com os outros. Isso dá ao analista acesso às imagens interiores, porque são exteriorizadas na transferência. Tipicamente, essas díades envolvem a representação parcial do eu de uma criança ou bebê vulnerável e uma representação parcial do objeto “parental” protetor. Entre as díades típicas estão:

Mãe ou pai amoroso -- criança desinibida e espontânea;
Mãe ou pai sádico e punitivo – criança má e detestável;
Mãe ou pai negligente e egocêntrico – criança indesejada;
Agressor sádico – vítima que sofre maus-tratos etc.
(consulte Kernberg *et al.*, 1989, p. 103).

A terapia consiste em identificar os protagonistas internos divididos quando são projetados ou o paciente se identifica com eles, dar nome a eles e aos afetos que lhes são associados, e depois ajudar o paciente a tolerar a ansiedade de reter imagens contraditórias boas e más do eu ou do objeto. A meta nesse processo é o aumento da tolerância à ambivalência. Gradualmente, o paciente é capaz de perceber a si mesmo, bem como o terapeuta, como um ser humano mais complexo e, portanto, uma nova dimensão de profundidade na percepção do eu e dos outros indica a transformação das relações parciais com o objeto em totais (*ibid.*, p. 122).

O interessante na abordagem de Kernberg é o emprego de termos como “caricaturado, distorcido, não modulado” etc. para o que temos descrito como elementos de fantasia arquetípica no mundo interior. Jung deixou muito claro que, quando uma pessoa se via diante desse tipo de imagens antagônicas, ela se encontrava na área de energias “numinosas” arquetípicas. Entretanto, ele não articulou muito claramente como essas imagens interiores antagônicas se manifestavam na situação psicoterapêutica e como, por meio do processo de identificação e interpretação projetivas repetidas, elas eram trabalhadas, isto é, humanizadas. Nesse sentido, as sugestões de tratamento práticas de Kernberg são muito proveitosas.

Davies e Frawley e o abuso sexual na infância

Na tradição das relações com o objeto de Kernberg e associados, Jody Messler Davies e Mary Gail Frawley

publicaram recentemente as suas opiniões sobre o tratamento de adultos que sobreviveram ao abuso sexual na infância (consulte Davies e Frawley, 1994). Elas encaram o espaço transicional da díade terapeuta/paciente como um “campo” no qual representações do eu e do objeto normalmente indisponíveis que foram separadas no trauma precoce são exteriorizadas (identificação projetiva) junto com seus componentes de fantasia inconscientes, reconstruindo, com isso, na situação da transferência/contratransferência, a situação traumática “esquecida”. Entre os paradigmas representados de um lado para outro nesse espaço criado em conjunto estão várias díades relacionais eu e objeto que lembram as imagens da criança e do pai/mãe de Kernberg. Por exemplo:

Pai/mãe não envolvido – criança negligenciada;
Agressor sádico – vítima enraivecida indefesa e impotente;
Libertador idealizado, onipotente – criança merecedora que exige ser resgatada;
O sedutor e o seduzido
(consulte *ibid.*, p. 167).

Dentro dessas quatro matrizes relacionais, cada uma das quais representa o que chamamos de sistema de autocuidado diádico, existem oito “posições” com as quais o paciente e o terapeuta podem se identificar ou encenar de uma maneira complementar. Se o paciente assumir o papel do agressor sádico, o terapeuta sentirá a raiva impotente da vítima na sua contratransferência, por exemplo. Em última análise, esses paradigmas precisam se tornar explícitos por meio da interpretação para que os afetos a eles associados possam ser identificados, expressados e trabalhados. Isso requer o envolvimento ativo do terapeuta, bem como a sua neutralidade observacional.

Uma das ilustrações mais proveitosas da identificação do paciente com o lado sádico e agressivo da díade

sadomasoquista na psicoterapia é o argumento das autoras de que as vítimas do trauma precoce não raro tentam destruir a esperança nos analistas.

Na maioria dos casos, os adultos sobreviventes têm um medo terrível de que as coisas boas possam não durar, as promessas sempre acabarão não sendo cumpridas. Em vez de esperar que o inevitável desapontamento tenha lugar, os pacientes [...] frequentemente interferem no acúmulo de ansiedade que acompanha a esperança, assumindo o controle da situação e danificando aquilo que eles estão convencidos de ser apenas uma ilusão [...] Ao se identificar com a vítima, o terapeuta vivencia o desespero e a deflação um dia sentidos pela criança vitimada (*ibid.*, p. 174).

A abordagem de Kernberg *et al.* dos estados limítrofes em geral e a de Davies e Frawley do trauma da infância em particular ilustram como o que identificamos como um sistema de autocuidado arcaico diádico se organiza no campo da transferência e como é possível trabalhar com ele de uma forma relacional. A partir de uma perspectiva junguiana, gostaríamos de enfatizar que o “campo” imaginal dentro do qual as estruturas diádicas de autocuidado se manifestam não está limitado à transferência e à contratransferência. O sonho em si é um campo desse tipo, assim como a caixa de areia e todos os outros métodos das chamadas terapias de “artes criativas” que envolvem o paciente na “imaginação ativa”. Tanto quanto a técnica relacional de Davies e Frawley, essas terapias requerem o envolvimento ativo e descontraído do terapeuta e do paciente num processo que busca revelar o afeto encapsulado que ainda não pode ser expresso em palavras.

James Masterson

James Masterson (1981) desenvolveu uma teoria de desenvolvimento de relações com o objeto que mostra como

as díades sadomasoquistas são criadas no mundo interior quando os processos normais de separação/individuação são traumaticamente rompidos. No desenvolvimento normal, afirma Masterson, a unidade amalgamada eu-objeto mãe/bebê passa por um estágio intermediário no qual imagens parciais (uma autorrepresentação boa e uma má) se diferenciam e, posteriormente, se aglutinam em uma autorrepresentação completa, ao mesmo tempo boa e má. O mesmo processo se aplica à representação do objeto.

O problema acontece quando a mãe não permite que a criança se separe e só recompensa a criança dócil “boa”, afastando-se dos pensamentos e desejos individuados e autoestimulantes da criança. A autoexpressão é recebida com o abandono da mãe; a obediência, a dependência e a passividade são recompensadas. Essa imago que alterna a recompensa e o afastamento é interiorizada, e cada aspecto da imagem objeto-imago maternal é acompanhado por uma autorrepresentação. A “unidade de relações com o objeto que se retrai (WORU)”⁴ ataca e critica a criança feia e “má”, e a unidade de relações com o objeto que gratifica “ama” e recompensa a criança dócil e “boa”. Portanto, encontramos o Protetor/Opressor e o seu “cliente” vistos como uma criança “boa” ou “má” (consulte *ibid.*).

Nessa situação, a criança passa a criticar internamente as suas necessidades genuínas de autoexpressão (WORU) e se recolhe a um autoconforto patológico pela unidade que gratifica (isso equivaleria ao falso eu de Winnicott). Na terapia, o paciente limítrofe projeta a unidade que gratifica no terapeuta e busca a aprovação dele para o “bom” comportamento a fim de evitar o abandono-depressão que está associado a qualquer ato de autoexpressão. Quando o terapeuta confronta isso, a unidade

⁴ Sigla da expressão em inglês “withdrawing object-relations unit”. (N.T.)

ue se retrai é projetada, e o paciente fica arrasado, acha ue é “mau” etc., e o terapeuta é agora indistinguível do bjeito opressor interior. A terapia prossegue, avançando e recuando, enquanto essas imagens internas divididas ão projetadas e interpretadas na transferência, embora Masterson aparentemente não analise suas reações de conatransferência da mesma maneira que Davies e Frawley.

O leitor observará que a análise de Masterson é, em alguns aspectos, exatamente o oposto da de Guntrip, Fairbairn e Winnicott, no que diz respeito à maneira como o polo do espírito pessoal da díade é definido. Guntrip *et al.* veem o verdadeiro eu desprezado e vulnerável, amoroso e carente, rejeitado pelo sabotador interior; Masterson acredita que ele é o eu ativo individuante, rejeitado pela WORU. Essas duas posições podem ser conciliadas se for reconhecido que algumas necessidades de dependência, quando gratificadas, atendem a necessidades de separação/individuação, ao passo que outras não. É indiscutível que o espírito pessoal também é vulnerável e ativamente autocexpressivo. A autoagressão interior pode debilitar as duas coisas.

Jeffrey Seinfeld

Jeffrey Seinfeld, teórico americano de relações com o bjeito, combinou as teorias de Winnicott, Fairbairn, Klein, Masterson, Jacobson, Searles e outros para descrever as atividades do que ele chama de “Objeto Mau” nos seus violentos rebuliços através do mundo interior dos pacientes mítrofes e narcisistas (Seinfeld, 1990). Seinfeld é mais favorável ao papel da fantasia inconsciente na formação de objetos interiores do que Masterson ou Kernberg, e também mais receptivo às necessidades do eu vulnerável em desenvolvimento de um ambiente acolhedor (e de um período simbiótico na transferência) antes das necessidades de separação que Kernberg e Masterson enfatizam.

Ele também utiliza de uma maneira especialmente criativa a ideia de Fairbairn do "Objeto Estimulante" e ressalta quanto os pais que deixam de oferecer aos filhos carinho, espelhamento e consolo oferecem substitutos na comida, brinquedos, estimulação social, dinheiro etc., gerando com isso insaciáveis necessidades na criança. Esse Objeto Estimulante torna-se um aliado do Objeto Mau, conduzindo ao vício insaciável, a obsessões sadomasoquistas, e aprofundando convicções interiores de maldade.

Quase todos os excelentes estudos de casos de Seinfeld demonstram como o despertar da vulnerabilidade no paciente e anseio por um "objeto bom" externo ativa uma "defesa antidependente" (novamente o nosso sistema de autocuidado). Em parte, isso representa a possessividade do Objeto Mau interior que receia perder o componente do eu (o repulsivo eu infantil vulnerável) para o objeto bom potencial, o terapeuta. Por essa razão, ele ataca os sentimentos vulneráveis (frequentemente projetados no terapeuta ou em outras pessoas). Esse ataque interior à vulnerabilidade foi demonstrado em vários dos casos citados nos capítulos anteriores.

É digno de nota que nenhum desses teóricos de relações com o objeto, com exceção de Fairbairn e Guntrip, se volta para os sonhos para corroborar suas *dramatis personae*. Em vez disso, eles as inferem do estudo de padrões recorrentes nas interações dos pacientes dentro da transferência. Essa é uma área na qual essa pesquisa oferece alguma imagística corroborativa para apoiar o que pode de outra maneira começar a soar e parecer uma descrição puramente mecânica do mundo interior do trauma.

Colin A. Ross

Colin A. Ross, que não se considera um teórico de relações com o objeto, trabalhou amplamente com pacien-

tes que sofrem do Transtorno de Personalidade Múltipla (MPD)⁵ e tem presenciado a estrutura intrincada, complexa e estratificada do sistema da personalidade interna com suas complicadas sequências de permutação e barreiras de amnésia. Ele próprio e pessoas que ele treinou têm sido impressionados pela inteligência inconsciente da psique e seu intrincado mapeamento, e funções controladoras. Ross também observa que os pacientes de MPD regularmente relatam mais experiências paranormais do que outros grupos de diagnóstico. Ross leu a tese de doutorado de Jung, de modo que está consciente de que os distúrbios dissociativos andam de mãos dadas com o espiritualismo, a telepatia mental, a telecinesia, a clarividência, os contatos *poltergeist* e assim por diante.

Ross descobriu alter-personalidades típicas em casos de MPD, uma das quais ele chama de personalidade Protetora/Observadora. Essa figura, diz ele, pode ser calma, madura, racional e abstrata, contendo frequentemente apenas o componente de informação da memória traumática, não o sentimento, a excitação fisiológica ou a intensidade sensorial a ela associada (Ross, 1989, p. 114). A excitação fisiológica do trauma, afirma Ross, é com frequência entregue a álter-crianças que ab-reagem a essas memórias no tratamento. Os Protetores/Observadores, às vezes, controlam as sequências de comutação do sistema e controlam qual o álter aparece num momento particular. Ocasionalmente, diz Ross, o Protetor poderá recorrer à perseguição da personalidade hospedeira a fim de “mantê-la do lado de dentro”, por assim dizer, ou ele pode tentar impedir que o paciente mude, queimando a personalidade hospedeira com cigarros, cortando o pulso ou obrigando-a a tomar pílulas quando uma mudança

⁵ Sigla da expressão em inglês “Multiple Personality Disorder”. (N.T.)

crucial é iminente. Finalmente, a personalidade Protetora (agora Opressora) pode tentar matar a personalidade hospedeira na tentativa equivocada de protegê-la de um futuro sofrimento (*ibid.*, p. 115). Vemos aqui outra confirmação independente do nosso sistema de autocuidado Protetor/Opressor com suas sinistras faculdades de autopreservação.

Susan Kavalier-Adler e o amante-daimon

Ao examinar os aspectos compulsivos da criatividade, Susan Kavalier-Adler (1993) aplica uma abordagem de relações com o objeto ao que ela chama de “complexo do amante-daimon” no inconsciente dos artistas do sexo feminino. Essa imagem maligna de um pai interior está retida na psique de forma arcaica não integrada devido a experiências traumáticas que deixam uma predominância de agressão hostil na psique e que não são pranteadas. Essa agressão, por sua vez, impede que as imagens parciais do eu e do objeto se integrem – um processo que ela chama de “integração de lamentação” baseado na “posição depressiva” de Klein. Na integração da lamentação, a tolerância pelos afetos amorosos da dor possibilita que as imagens sob outros aspectos divididas de objetos internos arcaicos se integrem, se ajustem e, em última análise, sejam abandonadas em prol de outras fixações.

Aquilo que chamamos de Protetor/Opressor semelhante a um Trickster e o seu vulnerável cliente espírito pessoal, Kavalier-Adler chama de as formas *daimon* ou musa do pai objeto parcial interiorizado, igualmente idealizado e malévolos:

Talvez seja por esse motivo que, quando examinamos a literatura criativa, encontramos mitos que refletem tanto o pai idealizado quanto o malévolos na forma do amante demônio. O amante demônio pode aparecer em um momento

de experiência de autoexpressão como um deus musa e no momento seguinte como um diabo. O deus musa é, ao mesmo tempo, inspirador e erótico. Ele pode inspirar o "êxtase criativo". No entanto, para a mulher criativa que sofre de suspensão psíquica pré-edipiana, o demônio desprezível se apodera dela, transformando o êxtase criativo em um furor suicida ou na frigidez fria do isolamento e da morte. Imagens da morte então superabundam. Alternativamente, um pai musa idealizado é uma vez mais recriado por meio de modos de defesa maníacos e narcisistas. O ciclo vicioso precisa continuar. Somente o desespero, a doença, a morte ou o suicídio podem encerrar o ciclo se a suspensão pré-edipiana não for modificada (*ibid.*, p. 75).

A constatação de Kavalier-Adler de que o trauma precoce deixa um mundo interior ameaçado por imagens alternadamente malévolas ou benévolas se harmoniza totalmente com nosso interesse nestas páginas. Ela acrescenta ainda que, no caso das mulheres que sofreram um trauma precoce com relação à mãe, substituir a experiência materna ausente pelo pai não funcionará. O pai tenderá para um "objeto estimulante" (Fairbairn), e a mulher tentará recriar a experiência ausente num nível "espiritual" *por meio da sua criatividade* – não conhecendo nenhuma outra maneira de se comunicar. Ela se verá impelida a criar e, no entanto, permanecerá igualmente frustrada por nunca conseguir o que precisa a título de resposta para a sua criatividade. Isso reativa o trauma pré-edipiano com a mãe, o que resulta num círculo vicioso.

Baseado na minha experiência clínica, concordo com as formulações de Kavalier-Adler quando aplicadas ao trauma não prateado das pacientes e com as tendências para a dependência de objetos estimulantes interiores paternos – frequentemente conduzindo a formas especialmente refratárias de transferência-dependência. É preciso acrescentar, contudo, que o padrão que Kavalier-Adler ilustrou não está limitado à psique feminina, e

que os componentes Trickster dos seus objetos interiores diabólicos não são encontrados apenas ligados à imago do pai. Os problemas apresentados pelo sistema de autocuidado arquetípico não estão confinados a papéis de gênero.

PARTE II

INTRODUÇÃO À PARTE II

Os contos de fada e a encarnação do Self em dois estágios

Um jovem paciente estava recentemente se debatendo em voz alta na sua sessão com o seu amor aparentemente fatídico e irresistível por uma jovem com quem vinha saindo. Ele tentava continuamente fugir do sentimento que nutria por ela e do compromisso que esse sentimento encerrava, tendo casos amorosos com outras mulheres. No entanto, ele sempre saía desses encontros sexuais mais vazio e ansiando fortemente por essa mulher de sempre, Mary. Perguntava-se o que via nela. Por que ele se sentia “profundo” com ela e “superficial” com todas as outras? De repente, seus olhos se encheram de lágrimas, e ele declarou de uma forma muito comovente: “Já sei o que é: mais do que tudo, quando estou com Mary, tenho a sensação de potencial para a minha vida! Coisas que normalmente parecem impossíveis se tornam possíveis quando estou com ela – essa é a diferença. Quando estou com ela, sinto potencial para a minha vida!”. Eu lhe disse que não conseguia imaginar uma descrição melhor para estar apaixonado.

Sentir potencial para a própria vida – compartilhado com a pessoa amada – é o que um determinado grupo de pacientes (geralmente denominados “esquizoides”) não podem se permitir sentir no mundo real – precisamente porque seus anseios embrionários de fazer isso sofreram

um forte desapontamento na infância. Os vínculos com o mundo – mediados por pessoas importantes na vida da criança – foram rompidos, e a esperança foi perdida. A palavra “potencial” é uma dessas palavras de ligação. Ela possui duas raízes latinas, *potis*, ou poder latente, e *posse*, ser capaz, de onde obtemos a palavra “possível”. O *American Heritage Dictionary* define potencial como “a capacidade ou habilidade inerente de crescimento, desenvolvimento ou de passar a existir”. Uma coisa “inerente”, uma “força interior”, cruza uma fronteira e se torna real – é concretizada no mundo.

D. W. Winnicott nos ajudou a compreender que esse processo ocorre na vida individual das crianças sempre que existe um “encaixe” bom o bastante ou uma correspondência empática entre o gesto espontâneo do bebê e a reação mediadora da mãe. A criança se torna real nesse ambiente idealmente facilitador enquanto gestos do verdadeiro eu se juntam ao mundo e o fluxo do amor na vida tem início. Se a situação original foi traumática, o indivíduo é deixado com uma *fome do objeto* obsessiva a fim de conduzir o processo de desenvolvimento de volta ao caminho certo. Ocasionalmente, essa fome do objeto é satisfeita no trauma psicanalítico do arrebatamento inicial desses processos transicionais tão essenciais para que a emergência do espírito pessoal possa ser reparada.

PROCESSOS TRANSICIONAIS ENTRE O HUMANO E O DIVINO

Uma psicologia puramente personalista, contudo, não capta o verdadeiro mistério desse *passar a existir* do espírito pessoal diante do trauma ao qual pertence a imagística normalmente precisa de Winnicott. Isso porque ela deixa de fora o elemento transpessoal ou interpreta o elemento transpessoal como onipotência

infantil e despreza a primazia do *numinosum* na experiência humana.

A partir do ponto de vista da psicologia junguiana, os processos milagrosos no limite entre a potencialidade e a realidade no desenvolvimento humano precisam ser observados contra o pano de fundo dos processos arquetípicos, o que significa contra o pano de fundo da mitologia. A mitologia e todas as grandes religiões do mundo estão preocupadas com uma questão fundamental, a questão do relacionamento entre o humano e o divino, e como ele é mantido em face do sofrimento humano. Como e por intermédio de que entidades é mantida uma conexão entre o mundo transcendente, com suas energias divinas vivificantes, e o mundo temporal mundano limitado pelo tempo, pelo espaço, pela história e pela rotina? De onde viemos? Nossa existência tem um significado além da vida do dia a dia? Deus se manifesta na história? Essas são perguntas de ligação e nos fazem lembrar que a palavra “religião” contém a ideia de “re”, flexão, e “ligeo”, ligamento ou conexão – donde religação. É claro que é paradoxal dizer que as histórias de mito dizem respeito a essa ligação, porque, quando são narradas, elas próprias são o vínculo. O símbolo em si é uma ponte ou vínculo entre nós e o mistério da existência – mas, por outro lado, dentro da sua própria imagística, ele retrata adicionalmente esse vínculo.

Muitos exemplos vêm à mente, mas um ou dois bastam para ilustrar o ponto. Na narrativa mítica de Deméter e Perséfone, Deméter e sua filha, conhecida inicialmente como “Cora”, estão colhendo narcisos quando Hades surge em sua carruagem e rapta a jovem donzela, levando-a para seu reino no mundo subterrâneo, que interpretaríamos como o inconsciente ou mundo numinoso, aqui em sua forma ctônica. Nessa imagística, portanto, temos uma violenta cisão, semelhante à de uma personalidade depois

do trauma. As defesas arquetípicas assumem o controle e arrastam o remanescente inocente do eu traumatizado para as trevas do processo inconsciente, supervisionadas pelo próprio Hades diabólico e, no entanto, iniciatório. Nesse ínterim, Deméter, representando a vida humana em toda a sua fecundidade potencial, vaga por todo o universo em busca da filha, porém em vão. Finalmente, ainda inconsolável com a perda de Cora, ela se retira para seu templo em Elêusis e lá prepara um ano cruel e terrível para a humanidade: ela não permitirá que a terra dê frutos ou que produza qualquer safra se ela não voltar a ver a filha. Na crise resultante, Zeus envia Hermes ao reino de Hades e obtém a promessa deste de que devolverá sua rainha, que agora se chama Perséfone; no entanto, antes de enviar a esposa para a terra, o Senhor das Trevas a seduz a comer algumas sementes de romã. A romã era o fruto que simbolizava o casamento, e o efeito de comê-la era tornar a união – o vínculo – entre o homem e a esposa indissolúvel. O resultado desse casamento significa que os dois mundos, o interior (divino) e o exterior (humano), estão para sempre ligados. Perséfone, portanto, pertence a ambos os mundos, e ao passar seis meses no reino inferior e seis meses no superior, ela se torna o “ligamento” entre o humano e o divino. O equilíbrio é restaurado. A ruptura traumática entre os dois mundos é remediada.

Outro exemplo procede do Antigo Testamento: quando Javé fica furioso com os excessos do homem e se vê impelido a destruir o mundo, toma medidas para garantir que uma parte da criação seja salva – essa parte era Noé, e a ele foram confiadas todas as espécies de animais, aos pares. Se considerarmos Javé como o ego antilibidinal de Fairbairn, nessa narrativa, temos uma representação relativamente fiel do que acontece com o mundo interior do trauma – a devastação e a aniquilação, a não ser por uma essência de vida encapsulada que é mantida a todo

isto. A questão é, portanto, “Será algum dia formado um elo entre essa essência perdida do eu e toda aquela energia agressiva transpessoal que, ao mesmo tempo que desligou do mundo, também a preservou para o futuro?”. De acordo com o relato do Gênesis, o “vínculo” fornecido por uma aliança – uma das mais encantadoras imagens de todos os tempos, a ponte do arco-íris –, o sinal de que nunca mais Deus e o homem se separarão:

Eu disse Deus: “Este é o sinal da aliança que formo entre mim e vós e todas as criaturas vivas que estão convosco por gerações eternas. Depositei o meu arco na nuvem, e ele será o sinal de uma aliança entre mim e a terra [...] e eu o contemplarei, para que eu me lembre da aliança eterna entre Deus e toda criatura viva de toda a carne que está sobre a terra” (Gn 9, 12-16; *Revised Standard Version*).

O símbolo cristão desse vínculo mágico entre o homem e Deus é o “Deus/homem” paradoxal – a “encarnação” da Palavra tornada Carne. Em todas as partes da mitologia, a imagística repete o mesmo tema. Algo do eterno penetra no tempo e o modifica para sempre. Uma criança à luz nasce na época mais escura do ano, a água flui no deserto ou um arbusto é queimado, mas não é destruído. Todos esses símbolos de libido têm a ver com penetração silagrosa deste mundo por um mundo maior, formando um vínculo entre o potencial espiritual irrealizado oculto e a essência de cada vida individual e a existência histórica fundana neste corpo, neste lugar, nesta época.

Assim como na mitologia, vemos na personalidade mudável a luta em direção a um relacionamento equilibrado entre as energias do ego e do Self, de maneira que as energias do Self impregnam o ego, mas não o subjugam, nem lhe fornecem substitutos para gratificações humanas. A libido pode ser transferida através do limiar ego/Self e investida nas relações amorosas, interesses,

compromissos etc. No trauma, contudo, como já vimos, a história é diferente. O sistema de autocuidado resiste a todo investimento da libido “nesta vida”, a fim de evitar uma ulterior devastação. As energias do mundo numinoso tornam-se, então, substitutos para a autoestima que deveria proceder de gratificações personificadas no mundo humano. O transpessoal é colocado a serviço da defesa.

QUESTÕES DE DESENVOLVIMENTO DA PSICOLOGIA

Se o trauma termina todos os processos transicionais e, portanto, toda a experiência religiosa, a questão torna-se, então, como reiniciar esses processos. A questão básica poderia ser expressa da seguinte maneira: “Por meio de que processo do desenvolvimento normal está o mundo da experiência numinosa transpessoal conectado em um relacionamento dialético com a realidade mundana, de modo que a vida se torne verdadeiramente significativa, vital e vigorosa?” ou “Como o mundo mágico da infância é mantido na idade adulta?”. Expressando a pergunta de uma maneira um tanto diferente, poderíamos indagar: “Como viver uma vida simbólica?”.

Existem muitas variações teóricas dessa questão, mas somente Jung penetra profundamente em sua dimensão espiritual. Jung teria perguntado: “Como manter um relacionamento dialético ativo entre o ego e o Self (a imagem de Deus na psique), de maneira a não sofrer um afastamento excessivo do Self, nem uma identificação excessiva com ele?”. Uma das respostas parciais de Jung a essa pergunta foi a “função transcendente” natural da psique, na qual a tensão entre os opostos psíquicos conduz ao símbolo, uma “terceira coisa viva” intermediária entre o mistério da vida e as lutas do ego. Mas Jung não detalhou a dimensão do processo interpessoal da “função

transcendente”, tampouco enfatizou adequadamente o papel fundamental do trauma no enfraquecimento da função transcendente de um modo geral.

Os psicólogos do Self (consulte Kohut, 1971, 1977) formulariam essa pergunta de uma maneira um tanto diferente: “Como o eu arcaico grandioso e onipotente original do bebê, com sua frágil autoestima totalmente dependente de um ‘outro’ no qual se espelha – e a sua propensão à fragmentação – se transforma aos poucos em um eu autônomo coerente com uma sólida regulação da autoestima, expectativas realistas e ideais genuínos?”. A resposta de Kohut é um período intermediário conhecido como o estado “eu-objeto” – que inclui as transferências “eu-objeto” –, no qual existe uma desilusão e uma transmutação “apropriadas à fase” das estruturas grandiosas arcaicas em uma estrutura psíquica interior – sem a perda de contato do eu-objeto que conduz essas imagens à projeção.

Os teóricos de relações com o objeto fariam essa mesma pergunta de uma maneira um tanto diferente, talvez assim: “De que maneira a unidade não diferenciada original da díade mãe/bebê (uma unidade) se transforma em uma experiência de distanciamento eu/objeto (uma duplicidade), de modo que o paradoxo da verdadeira capacidade simbólica seja realizado (uma triplicidade)?” (consulte Ogden, 1986, p. 214). A resposta de Winnicott é uma mãe “boa o bastante” encerrando um “espaço potencial” ou um “espaço transicional” por um tempo suficiente, fazendo com que o mundo do bebê pudesse interpenetrar o mundo objetivo da realidade. Com o cuidado ideal, a experiência da realidade da criança ocorre dentro da órbita da onipotência, a qual pode então ser gradualmente abandonada.

Talvez não tenha escapado à atenção do leitor o fato de que cada uma dessas teorias propôs uma “resposta” à

nossa pergunta de como os mundos divino e humano estão entrelaçados, o que envolve um termo de ligação que começa com o prefixo “trans-”. Jung falou sobre a função *transcendente*. Se os opostos são mantidos em tensão, a psique produzirá um símbolo que é tanto uma síntese dos opostos quanto algo que transcende a ambos. Para Winnicott, o espaço *transicional*, se habitado por tempo suficiente, conduz ao surgimento criativo do “Verdadeiro Self”, que é o eu espontâneo que ama o paradoxo e o humor, e transcende a si mesmo por meio do gozo de uma vida cultural (simbólica). Para Kohut, o estágio paradoxal “eu-objeto”, com a sua união do outro autoidealizado e grandioso, conduz gradualmente a uma interiorização *transmutativa* da estrutura psíquica e, conseqüentemente, a ideais realistas (inclusive ideais religiosos). Temos outra palavra “trans-”, “*transferência*”, que é importante precisamente porque ela é o “espaço” interior dentro do qual os dois mundos que examinamos inevitavelmente se combinam ao redor da imagem do analista (cuja condição humana precisa, com o tempo, ser descoberta, e um relacionamento pode então esperançosamente ser formado entre os elementos reais e imaginários).

PROCESSOS TRANSICIONAIS NOS CONTOS DE FADA

Não deve causar nenhuma surpresa, portanto, o fato de que os processos transicionais que descobrimos ser uma preocupação da mitologia em geral e da “mitologia” da psicologia profunda em particular também sejam uma questão de grande interesse nos contos de fada.

Uma vez mais, um ou dois exemplos serão suficientes para a elucidação. Em Cinderela, temos, por um lado, um mundo de encantamento, magia, prodígio e mistério, representado pelo mundo encantado do baile, com o Prín-

cipe, a carruagem, a música etc., e, pelo outro, um mundo de rotina, banalidade e da vida mundana de Cinderela entre as cinzas. Esses dois mundos estão radicalmente separados, de modo que a demasiadamente humana Cinderela não tem acesso ao mundo “mágico”, e o Príncipe da realeza não tem acesso ao sofrimento humano, com seu poder de transformação. O que une os dois mundos na “realidade transicional”, fornecendo ao Príncipe o elo com a bela donzela por quem ele se apaixonou, não é nada menos do que o sapatinho de cristal! O sapatinho de cristal é, ao mesmo tempo, mundano e humano (um sapato) e também cristalino e “régio”. Com a ajuda desse objeto transicional, o Príncipe da realeza, representando a realidade transpessoal, e a Princesa comum, representando o mundo demasiadamente humano, tornam-se ligados. Desse modo, o conto termina com “felizes para sempre” – o que, nesse caso, significa que um vínculo transicional foi encontrado para garantir que esses dois mundos estejam agora inextricavelmente interligados e unidos. Os efeitos do trauma são transcendidos.

Eleitos semelhantes serão encontrados nos contos de fada que se seguem. Em cada um deles, o mundo humano da miséria ou da inocência existe em algum tipo de contraponto com outro mundo representado por poderes transpessoais, e esses poderes são geralmente introduzidos por meio de um ser intermediário como uma bruxa ou bruxo que lança feitiços, de qualquer modo, um Trickster. Esses espíritos mediadores são geralmente “maléficos”, como é vivenciado pelo “ego” no conto, mas com frequência, como veremos, isso não é tão fácil de reconhecer. Em geral, o herói ou heroína traumatizado ou inocente do conto é “enfeitiçado” pelo lado “maléfico” da entidade transpessoal e, em seguida, a luta na narrativa se concentra em como libertar esse herói ou heroína do feitiço e transformar esse estado trágico no que poderíamos chamar de “en-

cantamento”, que é o que os contos de fada querem dizer quando terminam com “felizes para sempre”.

Portanto, voltando à nossa pergunta, a resposta oferecida pelos contos de fada à cisão entre o humano e o divino é uma história dramática que geralmente avança da inocência ou miséria estéril por meio do enfeitiçamento e de uma luta com os poderes das trevas, para a transformação do ego e a constelação do lado positivo do numinoso, conduzindo ao “encantamento” – vivendo felizes para sempre. Nesse processo, o “*daimon*” (seja anjo ou demônio) é o agente fundamental no que se revela um processo de dois estágios aparentemente universal.

A CURA EM DOIS ESTÁGIOS DA CISÃO NOS CONTOS DE FADA

O processo de dois estágios retratado nos contos de fada que se seguem descreve a cura de uma cisão entre o humano e o divino, o ego e o Self, que é o resultado inevitável da ruptura traumática nos processos transicionais. Às vezes, o trauma original é descrito. Normalmente, somente a esterilidade da vida que se segue ao trauma *implícito* fornece a condição inicial que requer a cura. No primeiro estágio, o bruxo aparece na cena de uma vida estéril, uma bruxa atrai um homem para um jardim, um gênio salta de uma garrafa etc. O herói ou heroína da narrativa é, então, seduzido(a) por essa figura transpessoal e fica preso(a) em uma torre, é persuadido(a) a entrar em uma cabana na floresta ou é arrastado(a) para um aposento mágico. Nessas “câmaras de transformação”, o ego traumatizado é “enfeitiçado” pelo lado negativo do Self primordial ambivalente. Esse estágio corresponde ao que a psicanálise chama de “identificação incestuosa” e o que a Alquimia denomina “*coniunctio inferior*” – um estágio de união entre duas substâncias que ainda não

foram suficientemente diferenciadas e que é, portanto, altamente instável (consulte Edinger, 1985, p. 211).

Os perigos da “*coniunctio inferior*” são principalmente viciantes. Se prolongados em excesso, eles representam o que Michael Balint (1979) chamava de “regressão maligna” em contraposição à regressão “benigna” ou regressão a serviço da criação. Esse primeiro estágio parece ser necessário para tudo o que se segue – pelo menos para o ego traumatizado –, mas é possível ficar emperrado aqui, e, quando isso acontece, o *numinosum* se torna negativo e destrutivo. É por esse motivo que Freud desconfiava tanto da religião. Ele a via como uma fantasia defensiva usada para a fuga das dificuldades da vida real. Isso ocorre com bastante frequência, e, na psique traumatizada, a dependência da *coniunctio inferior* é o resultado usual e um perigo constante, como vimos. Poderíamos dizer que esse “enfeitiçamento” é um estágio de duplicidade na unicidade, mas não de triplicidade. Ele ainda não está “potencializado” como um processo simbólico ou dialético.

Para que esse estágio de triplicidade seja alcançado, um violento sacrifício da felicidade e do olvido da “*coniunctio inferior*” precisa necessariamente ter lugar. Isso acontece no mito de Eros e Psiquê (capítulo 8), quando Psiquê desobedece ao seu amante-*daimon* e, insistindo em “vê-lo”, derrama óleo quente sobre Eros. No capítulo 9, veremos como a terceira filha, na história do Pássaro de Fitcher, quebra o feitiço de seu brutal marido, protegendo e isolando a própria vulnerabilidade antes de entrar na câmara da morte dele. No capítulo 7, Rapunzel viola o pacto com a bruxa que cuida dela, a qual então corta o seu cabelo e a expulsa da torre. No capítulo 10, o Príncipe Lindworm continua a comer suas mulheres até que encontra uma mais violenta do que ele próprio, que também o amará apesar de sua feiura. Esses processos violentos que quebram o encanto resultam no sacrifício da identidade

divina do ego e no retorno de um espírito pessoal ao corpo. Esse processo perigoso pode ter um resultado destrutivo ou redentor. Quando bem-sucedido, ele conduz para fora da *coniunctio* inferior, em direção à superior – para fora da participação mística e para dentro da verdadeira vida (encantamento) e do verdadeiro relacionamento. O *daimon* é, então, transformado e se torna um anjo, ou, na linguagem dos nossos capítulos anteriores, o Self ambivalente primordial é libertado do seu papel defensivo como um Self de sobrevivência e configura a sua função de orientação como o princípio interno da individuação. Quando mal-sucedido, o ego permanece viciadamente identificado com as energias diabólicas do Self (enfeitiçado) e acaba sendo devorado por seus aspectos negativos.

RAPUNZEL E O SISTEMA DE AUTOCUIDADO

Neste capítulo, usaremos a história de Rapunzel prisionada na torre pela velha bruxa ou feiticeira para traçar o retrato mitológico do sistema de autocuidado, como é vivenciado pelos pacientes na Parte I, com sua personalidade Protetora/Opressora e seu cliente vulnerável – o portador do espírito pessoal.

Vamos abordar a imagem de Rapunzel em sua torre como uma imagem do estado interior desses pacientes – o estado que é, ao mesmo tempo, dividido e isolado. Na história, os muros da torre encerram não apenas a inocente Rapunzel, uma pré-adolescente de doze anos, mas também uma bruxa guardiã – a feia feiticeira conhecida como “Dama Gothel”. Essa torre ou “refúgio sagrado” funciona como um casulo no qual Rapunzel parece se desenvolver, como uma planta hidropônica, a partir de ilusões forçadas pela feiticeira, que todos os dias vai “alimentá-la”. Como o cabelo de Rapunzel fica longo, ela canta todos os dias como um canário, não se apercebendo de que está encarcerada, e tudo parece inocentemente venturoso em sua “jornada de fantasia até que o Príncipe passa pelo local a cavalo e a ouve cantar. O Príncipe, que representa o mundo exterior na sua “alteridade”, anseia pela bela Rapunzel e o mundo idílico *dentro* da torre. Ele penetra no casulo de Rapunzel, e quando essa penetração do mundo interior é

divina do ego e no retorno de um espírito pessoal ao corpo. Esse processo perigoso pode ter um resultado destrutivo ou redentor. Quando bem-sucedido, ele conduz para fora da *coniunctio* inferior, em direção à superior – para fora da participação mística e para dentro da verdadeira vida (encantamento) e do verdadeiro relacionamento. O *daimon* é, então, transformado e se torna um anjo, ou, na linguagem dos nossos capítulos anteriores, o Self ambivalente primordial é libertado do seu papel defensivo como um Self de sobrevivência e configura a sua função de orientação como o princípio interno da individuação. Quando mal-sucedido, o ego permanece viciadamente identificado com as energias diabólicas do Self (enfeitiçado) e acaba sendo devorado por seus aspectos negativos.

RAPUNZEL E O SISTEMA DE AUTOCUIDADO

Neste capítulo, usaremos a história de Rapunzel aprisionada na torre pela velha bruxa ou feiticeira para ilustrar o retrato mitológico do sistema de autocuidado, como é vivenciado pelos pacientes na Parte I, com sua personalidade Protetora/Opressora e seu cliente vulnerável – o portador do espírito pessoal.

Vamos abordar a imagem de Rapunzel em sua torre como uma imagem do estado interior desses pacientes – um estado que é, ao mesmo tempo, dividido e isolado. Na nossa história, os muros da torre encerram não apenas a inocente Rapunzel, uma pré-adolescente de doze anos, mas também uma bruxa guardiã – a feia feiticeira conhecida como “Dama Gothel”. Essa torre ou “refúgio sagrado” propicia um casulo no qual Rapunzel parece se desenvolver, como uma planta hidropônica, a partir de ilusões fornecidas pela feiticeira, que todos os dias vai “alimentá-la”. O cabelo de Rapunzel fica longo, ela canta todos os dias como um canário, não se apercebendo de que está encarcerada, e tudo parece inocentemente venturoso em sua “bolha” de fantasia até que o Príncipe passa pelo local a cavalo e a ouve cantar. O Príncipe, que representa o mundo exterior na sua “alteridade”, anseia pela bela Rapunzel e o seu mundo idílico *dentro* da torre. Ele penetra no casulo de Rapunzel, e quando essa penetração do mundo interior é

descoberta, a feiticeira reage furiosamente e *quase* destrói tudo na história. O belo cabelo de Rapunzel é cortado, ela é exilada para o deserto, separada do amante, e o Príncipe se joga da torre em desespero e fica cego. Na realidade, o conto terminaria em tragédia não fossem dois elementos importantes: primeiro, Rapunzel está grávida e dá à luz gêmeos, e segundo, a voz de Rapunzel novamente atrai o Príncipe cego e, dessa vez, sua dor cura a cegueira dele e também a sua. A descrição da nossa história de como o pesar cura a divisão entre a imaginação e a realidade nos fornece uma pista importante a respeito do papel do pesar na resolução do trauma e na defesa do trauma.

PACIENTES DO TIPO RAPUNZEL

Os pacientes para quem essa história é uma descrição simbólica do processo de terapia são, em geral, pessoas que foram privadas da infância pelo trauma e obrigadas a crescer com excessiva rapidez, tornando-se autossuficientes cedo demais. A infância, para existir, precisa de um ambiente acolhedor no qual a criança possa contar com pais que cuidem dela (consulte Modell, 1976). Nesse ambiente acolhedor, o autocuidado do tipo que presenciamos no trauma não é necessário. A criança não precisa “organizar sua vida”; existe outra pessoa presente para fazer isso para ela. D. W. Winnicott mostrou que, quando esse ambiente facilitador “bom o bastante” é proporcionado, o desenvolvimento de personalidade pode ocorrer num “relacionamento transicional” com “outros” elaborados de forma imaginal tanto em brincadeiras quanto na expressão criativa. Para um grande número desses pacientes, essa *elaboração imaginal da realidade externa* foi tolhida cedo demais. A brincadeira cessa, a não ser como uma fantasia defensiva; o vigilante autocuidado assume o controle.

Com essa ruptura, a necessidade da conexão transicional não se extingue. Ela é simplesmente levada para o mundo interior e continua num nível interno como ilusão. O “outro” especial que abandonou a criança externamente é agora substituído por um eu protetor mágico, extremamente amoroso e alucinatório, que trava internamente um diálogo com o ego mortificado. A conexão externa eu-objeto torna-se “nós”, e a criança passa a se preocupar com a realidade interior – sonhadora e isolada, repleta de desespero e anseios melancólicos. Permanecendo inocente em sua dieta rarefeita de ilusão, o paciente do tipo Rapunzel poderá ter uma boa aparência externa, mas não consegue viver criativamente no mundo, e começa a perder a capacidade de lançar raízes em qualquer parte da realidade. Em vez da autoestima realista alimentada por realizações no mundo, o ego precisa se alimentar de fantasias substitutas de onipotência, e um sentimento de superioridade interior se desenvolve para racionalizar o fato de não fazer nada. Não raro vigorosos e obstinados externamente, esses pacientes são progressivamente assolados por sentimentos de despersonalização, artificialidade, o “sentimento *plate-glass*”,¹ estados de pânico confusos associados à perturbação no sentido da realidade, e várias formas de somatização. No linguajar do diagnóstico, esses pacientes são “esquizoides”, mas como Fairbairn e outros observaram, todas as pessoas vivas são mais ou menos “esquizoides”.

Esses pacientes apresentam desafios e oportunidades especiais para o terapeuta. Na minha experiência, o terapeuta geralmente fica muito comovido com a coragem

¹ Neste caso, o mundo em que a pessoa vive deixa de estar impregnado pela preocupação com o futuro iminente e o passado imediato que acompanham o intenso envolvimento emocional. Os objetos, no entanto, retêm a integridade e o significado normais, embora agora pareçam insignificantes e fora de alcance. (N.T.)

e a ardente integridade pessoal dessas pessoas, embora venha a compreender que essa intensidade (a feiticeira de Rapunzel) na proteção de uma essência de individualidade é, na realidade, a principal fonte da sua dificuldade. Esses pacientes também captam o interesse especial dos terapeutas por causa do seu relacionamento desenvolvido com o mundo interior. Para eles, o mundo interior não é um epifenômeno, um mero repositório de um conteúdo reprimido, e sim um tesouro com frágeis conteúdos envolvidos por uma numinosidade que os dota de um valor supremo. Essas são pessoas que levam seus sonhos a sério, que geralmente descrevem suas reflexões e experiências num diário, que leem avidamente e que, acima de tudo, valorizam as dimensões ocultas, secretas e belas da vida que as pessoas "mais bem adaptadas" deixam escapar, como o Príncipe que se aventura na torre de Rapunzel e é conquistado por seu canto.

Acredito que possa ser seguramente afirmado que o próprio Jung era uma pessoa assim. No prólogo da sua autobiografia, ele diz:

No final, os únicos eventos da minha vida que valem a pena ser narrados são aqueles que tiveram lugar quando o mundo imperecível irrompeu neste mundo transitório. É por esse motivo que eu descrevo principalmente as experiências interiores, entre as quais incluo os meus sonhos e visões [...] Todas as outras memórias de viagens, pessoas e do meu ambiente empalideceram ao lado desses acontecimentos internos [...] As circunstâncias externas não substituem a experiência interna. Por conseguinte, minha vida tem sido singularmente medíocre em ocorrências externas. Não posso falar muito a respeito delas, pois esse relato me impressionaria como algo vazio e insubstancial. Só consigo compreender a mim mesmo à luz dos acontecimentos internos (Jung, 1963, p. 5).

Talvez não seja desprovido de significado o fato de Jung ter passado grande parte dos seus últimos anos

de vida escrevendo sobre Alquimia em uma torre em Bollingen, às margens do lago Zurique. E é uma vida na torre que aguarda Rapunzel quando tem início a história. Examinaremos a história em estágios, com comentários clínicos e teóricos em cada um deles.

RAPUNZEL:² PARTE 1

Era uma vez um homem e uma mulher que havia muito tempo desejavam um filho. Finalmente, a mulher teve a esperança de que Deus estivesse prestes a lhe conceder seu desejo. Havia uma pequena janela nos fundos da casa desse casal, através da qual avistavam um esplêndido jardim, que estava repleto de lindas flores e ervas. No entanto, o jardim estava cercado por um muro elevado, e ninguém se atrevia a entrar nele porque pertencia a uma feiticeira que possuía um grande poder e era temida no mundo inteiro. Certo dia, a mulher estava de pé ao lado dessa janela, contemplando o jardim, quando divisou um canteiro onde estavam plantados rapônços (rapunzel³), e eles pareciam tão frescos que ansiou por eles, sentindo um enorme desejo de comer alguns. Esse desejo foi aumentando dia a dia, e como a mulher sabia que não poderia satisfazê-lo, o desgosto passou a consumi-la, e ela começou a ficar com uma aparência pálida e horrível. O marido ficou alarmado e perguntou: “O que a está afligindo, querida esposa?”. “Ah”, respondeu ela, “se eu não conseguir comer alguns dos rapônços que estão no jardim atrás da nossa casa, morrerei.” O homem, que a amava, pensou: “Não vou deixar minha mulher morrer;

² Esta versão da história foi extraída de *The Complete Grimm's Fairy Tales* (1972), onde ela aparece como número 12, p. 73-77.

³ Rapunzel é o nome dessa flor (rapônço) em alemão. É uma planta com flores azuis com cachos compridos e raízes comestíveis, que são geralmente consumidas em saladas. (N.T.)

vou trazer para ela alguns rapôncios, custe o que custar”. Na hora do crepúsculo, ele passou por cima do muro que dava para o jardim da feiticeira, desceu ao jardim, agarrou rapidamente um punhado de rapôncios e levou-os para a mulher. Ela preparou imediatamente uma salada com eles e comeu-os sofregamente. Ela os achou deliciosos; tão deliciosos que, no dia seguinte, a vontade comê-los triplicou. Para que pudesse descansar, o marido precisava mais uma vez descer até o jardim. Por conseguinte, na escuridão da noite, ele novamente subiu o muro e desceu até o jardim.

A primeira coisa a ser observada na primeira parte da narrativa é a divisão entre os dois mundos separados pelo muro que o marido transpõe. No nosso conto, o mundo do jardim é “esplêndido”, está repleto de uma grande beleza, viceja com plantas e ervas florescentes – mas também é perigoso, porque pertence a uma feiticeira. Do outro lado do muro está o mundo “superior” do dia a dia do homem e sua mulher, que, segundo nos é dito, é estéril e, por não ter filhos, está se consumindo de desgosto – mas essa situação está prestes a mudar.

Poderíamos caracterizar esses dois mundos simplesmente como “o inconsciente” e “o ego”, mas isso não estaria inteiramente correto. Seria melhor se pensássemos nesses dois mundos de uma forma mais extrema para fins de elucidação. Nesse sentido, a esfera do encantamento se aproximaria mais do que Jung quer dizer quando fala a respeito da esfera “psicoide” ou “mágica” da psique. Esse é o nível mais profundo do inconsciente, o *fons et origo* de toda energia psíquica – muito intimamente relacionado com a esfera instintiva e conjunta. Jung chamou esse nível de “inconsciente coletivo” ou camada “mítica”, na qual a imagística arquetípica e os afetos primordiais estruturam os eventos em uma ordem implícita que chega à consciência na forma de imagens *numinosas*.

Por outro lado, temos o mundo da realidade limitado pelo tempo e pelo espaço – esse é o mundo do ego, por assim dizer. Esse mundo é “real”, porém não redimido e corpóreo, delimitado pela morte, pela rotina, pela familiaridade e pelo corriqueiro. Ele está repleto de separação e perda, fins e inícios, dividido em partes, mas não em todos. No budismo, existe o véu de Maya – um mundo que é em si destituído de significado, mas absolutamente necessário para a *criação* de significado.

Esses dois mundos são separados por um muro elevado na história, e *é isso o que acontece quando o trauma atinge o mundo transicional fluido da infância*. As defesas arquetípicas entram então em ação para separar o ego dos recursos do inconsciente e também da vida vital vivida no mundo, como vimos em alguns de nossos casos anteriores. A parte do Protetor da nossa díade interna tenta compensar isso, apresentando fantasias interiores, altamente exageradas, elaboradas pela psique coletiva, mas, nesse processo, a capacidade de se relacionar com a realidade fica mais fraca (devido à perda da agressão adaptada), e, com esse enfraquecimento, o mundo interior torna-se progressivamente persecutório. A vida seca e perde o sabor. As coisas começam a parecer mortas, “irreais”, e uma crescente ansiedade persegue o mundo interior.

A história vai oferecer uma solução para essa condição dissociada. O início dessa solução é um estado de “anseio”, e o anseio, nesse caso, é por um filho. A história “situa” esse anseio na esposa estéril, que fica grávida e começa a desejar a tenra rapunzel que cresce no jardim além do muro. A equivalência simbólica de seu anseio por um filho e o desejo de comer a rapunzel do jardim é demonstrada pelo fato de que o nome da criança é o mesmo do desejo da mãe. E esse anseio – esse desejo ardente e intenso – é o que liga os dois mundos separados pelo muro.

A bruxa encontra-se no apuro oposto ao da mãe – ela também é estéril. Vive em seu mundo encantado, separada da realidade por um muro, cultivando rapunzel aparentemente bastante satisfeita até que o marido penetra nesse mundo vindo “do lado de fora”. (Repare que a incursão do marido – uma figura masculina do mundo “real” – no local enclausurado de encantamento prenuncia a futura entrada do Príncipe na torre de Rapunzel.) O marido, portanto, é o catalisador para a conscientização da bruxa de que também lhe falta alguma coisa. Agora ela quer um filho, algo que não pode ter, isto é, a criança que ela não pode dar à luz por ser uma feiticeira. Somente uma mãe humana pode dar à luz um filho. Assim sendo, tanto a mãe quanto a bruxa acabam desejando o que a outra tem no “seu” lado do muro. A inveja parece ser um vínculo crucial nesse caso. A bruxa sente inveja da Rapunzel “real” da mãe. A mãe cobiça a rapunzel encantada da Bruxa. São a inveja e um anseio mútuo que dão andamento à história.

Analogamente, a criança, como o vínculo cobiçado entre os dois mundos separados pelo muro, é a portadora da esperança da história. Esse é, com frequência, o caso nos contos de fada e na mitologia. Na criança, aquilo que ainda é uma possibilidade tem a chance de se concretizar no mundo. Simbolicamente, portanto, a criança representa o potencial para a realização do espírito pessoal na vida. No milagroso momento do nascimento de uma criança, o imaginal se torna real, encarnado, e é por essa razão, acredito eu, que a mitologia escolheu o nascimento da criança divina como sua resposta para a pergunta: “Deus se manifesta na história?”. A resposta cristã para essa pergunta é “sim, mas...”. Sim, mas a criança divina (Deus/homem) terá que renascer após um período de ilusão, e esse segundo nascimento equivalerá a um *sacrifício*. Vamos examinar o sacrifício mais detalhadamente no próximo capítulo, no qual ele atua como o momento central na

história de Eros e Psiquê. Rapunzel também é submetida a um “sacrifício” – quando seu cabelo é cortado e quando é levantado o véu da ilusão da sua existência na torre. Ela precisa “renascer” a partir do interior daquele local enclausurado.

A primeira parte da história contém outros detalhes interessantes. O pai, um emissário do anseio da mãe, primeiro desce ao jardim “na hora do crepúsculo”, e nessa hora ele tem êxito e volta trazendo rapunzel. Ele tem dificuldade quando volta; está escuro. Qual é o significado simbólico de “crepúsculo”? Os leitores americanos se lembrarão de *The Twilight Zone*, um programa de televisão⁴ popular na década de 1960. As histórias fantasmagóricas descreviam eventos misteriosos que ocorriam em um tempo liminar – entre as duas zonas do dia e da noite, quando eventos extraordinários poderiam acontecer. O crepúsculo é uma área transicional onde dois mundos se misturam – o mundo noturno, que representa o inconsciente, e o mundo diurno, que representa o ego e a consciência. É nesse lugar, onde eles se encontram, que coisas mágicas podem acontecer. É criada uma abertura entre dois mundos, e a energia pode fluir em ambas as direções. Os anseios podem ser satisfeitos, a cura pode ocorrer – os dois mundos precisam ser mantidos em uma mútua tensão. Não podemos ser gananciosos demais, que é o que acontece na história. A quantidade de rapunzel que o marido leva para a esposa nunca é suficiente, e ela agora se entrega a uma orgia alimentar – um clássico problema limítrofe.

Já discutimos como, para Winnicott, “processos transicionais” de todos os tipos representavam essa zona “crepuscular”. Para Winnicott, a metáfora paradigmática para isso é o momento mágico no qual o bebê, com

⁴ Os episódios da série (156 no total) foram exibidos no Brasil em diferentes épocas, com o título Além da Imaginação. (N.T.)

fome e carente, “tem alucinações do seio da mãe”, e a mãe, representando a realidade, empaticamente coloca o seio real exatamente no lugar da alucinação do bebê. Nesse momento, afirma Winnicott, um vínculo mágico se forma entre os dois mundos, e o bebê tem a experiência de efetivamente criar um mundo, sua onipotência não é questionada. Não é feita ao bebê a pergunta intolerável: “Você encontrou isso ou você o criou?”. Só é possível responder a essa pergunta mais tarde, depois de um número suficiente de experiências de “ilusionamento”. A criança pode, então, começar a levar em consideração experiências de desilusão (consulte Winnicott, 1951).

Apesar de sua introversão, Jung também tinha consciência da importância do processo transicional. Às vezes, ele até mesmo “colocava” a psique inconsciente na zona intermediária entre o eu e o outro. Por exemplo, em resposta à pergunta de um colega que indagava por que os sonhos de uma determinada paciente pareciam estar sempre se referindo ao analista, Jung replicou:

Com relação à sua paciente, é totalmente correto que os sonhos dela sejam ocasionados por você [...] No sentido mais profundo, nós não sonhamos a nosso respeito, mas sim a respeito do que existe entre nós e o outro (Jung, 1973, p. 172).

Jung, portanto, estava muito à frente do seu tempo ao enfatizar a importância desse “campo” interpessoal como um espaço dentro do qual a vida simbólica emergia. Seu livro sobre a transferência (Jung, 1946) trata inteiramente dos processos transformadores envolvidos nesse “campo”.

Implicações do tratamento

Antes de voltar à nossa história, devemos considerar o fato de que a situação analítica focaliza de maneira

muito intensa os “dois mundos” sobre os quais temos falado, e o faz especialmente quando energias e fantasias eróticas são consteladas na transferência/contratransferência. A situação psicanalítica frequentemente abre o inconsciente muito rapidamente. O paciente começa a sonhar – sente um entusiasmo renovado pela vida. Fantasias são elaboradas em torno da situação do tratamento, do anonimato da vida e da presença do analista. O paciente começa novamente a ter esperança e amar. Por outro lado, outro “mundo” é constelado pela situação psicanalítica – o mundo da estrutura psicanalítica; o mundo da realidade (do paciente e do analista); o mundo de limitação, de fatos e de história. Esse mundo adverso da realidade envolve o fato de o analista e o paciente terem se reunido para trabalhar nos problemas do paciente; o fato de o analista cobrar honorários por seu trabalho e oferecer seus serviços em segmentos limitados pelo tempo; o fato de o analista não estar disponível nos fins de semana; o fato de o analista ter uma vida pessoal à qual ele está ligado pela responsabilidade (esperançosamente também pelo desejo de estar). Por conseguinte, *o analista rapidamente se torna, ao mesmo tempo, um objeto de desejo e frustração*. Desse modo, ele personifica a tensão que existe na história entre os dois mundos separados pelo muro do jardim. O analista torna-se, nesse sentido, um “objeto transformacional” (Bollas, 1987, p. 13-29).

Um paciente envolvido com os primeiros estágios de uma transferência positiva me disse certa vez: “Você é a única pessoa que está *aqui dentro e lá fora* ao mesmo tempo”. No caso desse paciente, e de outros como ele, a pergunta premente se torna a seguinte: “Todo este milagre secreto, esperança e anseio renovados podem encontrar um lugar na vida que é vivida, isto é, no mundo ‘real’?”. O mundo mágico interior tem um lugar na vida exterior?

A dimensão sagrada da experiência da infância pode ser conservada na vida adulta? O mundo sagrado e o profano se harmonizam?

A psicanálise oferece uma resposta dolorosa para essas questões pungentes e angustiantes: “Sim, mas somente com um árduo trabalho e muito sofrimento” – sofrimento no qual ilusões tecidas, talvez pela primeira vez, ao redor de um “objeto” externo precisarão finalmente ser pranteadas como ilusões para que possam se desenvolver e se transformar num amor maduro. O amor maduro confere ao objeto a necessária liberdade e distanciamento. Fazer isso requer mananciais internos de sustentação, e esses “mananciais” para a vítima de trauma são arquetípicos e não humanizados. O processo do deslocamento de uma ilusão simbiótica (na torre) para a conexão eu-objeto madura é tempestuoso para a vítima de trauma, como confirma a história.

Nessa desconstrução gradual do sistema de autocuidado na transferência, existe um constante movimento bidirecional entre o enfeitiçamento inconsciente, por um lado, e a realidade por outro. Em uma linguagem técnica, trata-se de um movimento entre a identificação projetiva ou identificação eu/objeto e a verdadeira relação com o objeto. É desnecessário dizer que é difícil acomodar esse estágio de *rapprochement*. O perigo reside sempre na perda da tensão entre os dois mundos anteriormente separados pelo “muro” do sistema de autocuidado. Se o terapeuta fica preguiçoso, ele dá consigo no jardim da feiticeira e tem início um emaranhamento conivente. Se o terapeuta faz um excesso de interpretações, o muro cede novamente e nos vemos no mundo estéril da esposa antes da gravidez. A meta deve ser sempre manter a tensão entre os dois mundos, como discutimos, para que o espírito pessoal, transportado pela parte Rapunzel do paciente, possa gradualmente emergir para animar a

vida no mundo. Essa é uma lenta e dolorosa evolução do enfeitiçamento para o encantamento.

Voltemos agora à nossa história.

RAPUNZEL: PARTE 2

Na escuridão da noite, portanto, ele passou por cima do muro e desceu novamente ao jardim; no entanto, quando acabou de descer, ficou terrivelmente assustado, pois se deparou com a feiticeira postada diante dele. “Como você ousa”, perguntou ela, zangada, “descer ao meu jardim e roubar o meu rapôncio como um ladrão? Você vai sofrer por causa disso!” “Ah”, replicou o homem, “que a misericórdia tome o lugar da justiça; só tomei essa decisão por necessidade. Minha mulher avistou seu rapôncio pela janela e sentiu um desejo tão grande de saboreá-lo que teria morrido se não conseguisse comer um pouco”. A feiticeira, então, deixou que a raiva fosse suavizada e disse para ele: “Se as coisas são como você diz, permitirei que você colha tanto rapôncio quanto quiser, mas sob uma condição: você terá que me entregar a criança que sua mulher trouxer ao mundo. Ela será bem tratada, e cuidarei dela como uma mãe o faria”. O homem, aterrorizado, concordou com tudo, e quando a mulher deu à luz, a feiticeira apareceu imediatamente, deu à criança o nome de Rapunzel e levou-a embora consigo.

Rapunzel cresceu e se tornou a mais bela criança do mundo. Quando completou doze anos, a feiticeira a encarcerou em uma torre, que ficava no meio de uma floresta, não tinha escadas nem porta, mas tinha, bem no topo, uma pequena janela. Quando a feiticeira queria entrar, ficava embaixo da torre e gritava: “Rapunzel, Rapunzel, jogue-me suas tranças!”. Rapunzel tinha cabelos longos e maravilhosos, finos como fios de ouro, e quando ouvia a

voz da feiticeira, ela desatava as tranças e enrolava-as ao redor de um dos ganchos da janela; o cabelo, então, caía vinte varas, e a feiticeira subia por ele.

Podemos abordar essa parte da história de muitas maneiras. Se a examinássemos no nível exterior como um comentário sobre relações incestuosas entre pais e filhas, poderíamos dizer que o desespero do pai de escapar ao seu próprio encantamento resulta no sacrifício da filha à feiticeira. Com um medo terrível do inconsciente, ele vive isso por intermédio da filha. Essa é a dinâmica básica do abuso sexual pai/filha. A filha, “capturada” pelas fantasias infladas de que é especial e pelo “segredo especial” compartilhado com o adulto idealizado, sucumbe ao feitiço do pai e fica perdida para a própria vida.

Esse padrão é verdadeiro mesmo sem o abuso sexual. Em termos mais gerais, nossa história sugere que a filha que se identifica com o inconsciente do pai (não raro sua angústia inconsciente) fica perdida para a própria vida. Com relação a isso, lembro-me de uma paciente que sonhou que estava fazendo transfusões de sangue para o pai através das pontas dos dedos de ambos, que estavam ligadas. Ela se tornara a única conexão que esse homem infeliz tinha com sua própria vida e seus sentimentos, e embora ela sentisse um “amor” profundo pelo pai (identificação com ele), o sonho oferece uma imagem assustadora do que isso estava custando a ela – sangue, o símbolo da própria vida.

Na história, tampouco ouvimos algum grito de protesto da mãe de Rapunzel, quando a filha desaparece na “torre” de encantamento. Parece que a mãe estava encantada demais para reivindicar que a filha vivesse no mundo real, e simplesmente abandonou-a como algo normal para o pai no enfeitiçamento dele. A literatura sobre o abuso infantil está repleta dessas mães passivas – geralmente elas próprias vítimas de abuso – que

sacrificam as filhas ao incesto literal ou psicológico. Na realidade, poderíamos proveitosamente explorar toda uma variedade desses temas interpessoais e familiares relacionados com a nossa história. No entanto, todos esses padrões e dramas familiares externos evoluem a partir do mundo de objeto interior de membros da família – os “complexos” inconscientes que Jung achava que eram compartilhados por todos os membros de uma família. Assim sendo, voltamos para a nossa história como um *drama interior* – uma espécie de sonho narrativo de uma psique imaginária. Dessa maneira, as várias figuras representam “objetos parciais” ou “complexos”, isto é, personificações interiores de uma psique hipotética.

Através dessa lente interpretativa, diríamos que a *criança* representa essa parte “inocente” da psique que carrega a memória do trauma e se separou a fim de impedir que a personalidade como um todo se fragmentasse ou ficasse debilitada. Na condição de portadora do espírito pessoal, essa criança é essencial para a redenção da história e a restauração da vida “encantada” criativa. Entretanto, a bruxa protetora/opressora da história impede o contato com a realidade, sabendo muito bem quanto esse contato fora devastador no passado. O resultado, então, é uma espécie de sacrifício infantil num nível interior. Aprisionada no encantamento, a parte infantil existe em estado suspenso, incapaz de morrer, mas tampouco capaz de viver – num limbo dos “mortos-vivos”. Às vezes, nos sonhos, encontramos essa personalidade parcial aprisionada dentro de uma bolha de vidro ou encerrada dentro de uma cápsula espacial, isolada no sótão ou enterrada no solo. Às vezes, ela está adormecida ou em estado alterado, enfeitiçada, anestesiada ou autística. Em nossos casos anteriores, vimos essa criança na “menina” revoltada e assustada de Lenore, na visão da “criança do espaço sideral” de Mary e no caso da “criança fantasma”

que flutuava para os braços de Patricia e da sua avó para ser “libertada”.

Na mitologia, essa situação é frequentemente representada por uma parte do eu que fica aprisionada no mundo subterrâneo, como Eurídice ou Perséfone no Inferno defendido pelo Príncipe das Trevas. Um problema se desenvolve, então, no mundo superior, onde tudo é interrompido e nada cresce (essa é a vingança de Deméter até que consegue recuperar Perséfone). Outra imagem desse estado são as almas dos inocentes (bebês e patriarcas) aprisionadas no Limbo, onde não são atingidas pelas “profundas” chamas do Inferno, sendo submetidas apenas ao sofrimento menos intenso da espera interminável – para sempre suspensas – nem aqui nem lá. Outra imagem ainda para esse estado é o Descampado na lenda do Graal que cerca o Castelo do Graal depois que o Rei Pescador é misteriosamente ferido. Sofrendo um terrível tormento por causa da ferida, o Rei é mantido vivo além do seu tempo de vida normal, porque ninguém formulou a pergunta necessária para conectar os dois mundos. Quando Percival faz isso (“A quem o Graal serve?”), o Rei pode morrer e as águas voltam a fluir no Descampado, fazendo com que ele floresça.

Em nossa história, Rapunzel representa a parte da personalidade que é mantida prisioneira. No caso, discutido anteriormente, de Mary, vimos que essa também era a parte viciada – nesse caso, a parte dependente da bruxa, de uma vida de “enfeitiçamento”. Creio que o poder desse encantamento negativo é a resistência mais poderosa que os terapeutas enfrentam com os pacientes do tipo Rapunzel e com a parte do terapeuta que se identifica com os danos que eles sofrem. Essa sedutora contracorrente no trabalho resulta do fato de que *o santuário interior ao qual o ego importunado se recolhe nos momentos de crise também é um mundo que se abre*

para energias transpessoais. O retiro de Rapunzel para seu refúgio sagrado não é apenas um recuo a “objetos interiores arcaicos”, anteriormente introjetados, ou uma defesa regressiva em busca da onipotência infantil, mas também, como Jung enfatizou, uma regressão a um mundo de “objetos” míticos e arquetípicos com sua própria ordem e eficácia restauradoras. Embora frequentemente comece como uma defesa e mais tarde seja colocado a serviço da defesa, esse mundo de fantasia também proporciona a esses pacientes um acesso genuíno à psique coletiva e a mistérios interiores que não estão facilmente disponíveis para as pessoas “mais bem adaptadas”. É bem verdade que isso também as torna infladas, autosuficientes, obstinadas e impenetráveis, e discutiremos esse problema quando examinarmos a reação da bruxa quando o Príncipe invade a torre. Mas os mistérios vitais que respaldam o espírito pessoal desamparado nas torres interiores dos nossos pacientes traumatizados procedem de uma profundidade de existência e inteligência que em muito ultrapassa os estreitos interesses do ego. Esse é o significado transpessoal ou arquetípico do sistema de autocuidado.

Portanto, a feiticeira ou bruxa da história é uma personificação do potencial enfeitiçador da própria psique — uma “mãe mágica” alternativa para a mãe real que deixou de mediar o mundo mágico para a criança. Poderíamos dizer que ela representa o arquétipo da Mãe Terrível no seu poder enfeitiçador mágico, mas isso estaria apenas parcialmente correto. A bruxa também encerra um aspecto vital. Ela diz: “Cuidarei [da criança] como uma mãe o faria”. Além disso, sabemos que a vida sob os cuidados da bruxa não era de todo má. A história nos diz que Rapunzel se tornou a mais bela criança do mundo, tinha uma voz encantadora, cantava como um pássaro, seus cabelos louros eram finos como fios de ouro; em resumo, era uma

princesa – uma *puella aeterna*, bela, inocente, cativante, mas encerrada em uma bolha.

O papel protetor da bruxa em nossa história é evitar que Rapunzel se machuque devido a interações traumáticas com o mundo exterior e as pessoas. Isso significa impedi-la de desejar qualquer coisa, de modo que a bruxa precisa atacar a esperança ou o desejo sempre que forem sentidos. Ela é, portanto, completamente negativa. Os pacientes do tipo Rapunzel estão, em geral, muito familiarizados com a voz dela no mundo interior. A bruxa é aquela que diz “não tem importância”, “não se arrisque”, “na verdade, você não quer isso”, “é melhor adiar para amanhã”, “você vai se decepcionar” ou, caso o paciente tenha reunido coragem e se arriscado, tendo sofrido humilhação ou rejeição, é ela que diz: “Bem que eu falei, você devia ter me escutado... Cometeu uma tolice e recebeu o que merecia”. Outra coisa interessante a respeito da bruxa no mundo interior do trauma é seu perfeccionismo. Nada no mundo real é capaz de estar à altura de seu exclusivo idealismo ou brilhantes racionalizações intelectuais: “O mundo real é um lugar corrupto”, diz ela, “não vale a pena investir nele... Quer se casar? Veja a taxa de divórcio... Quer trabalhar com um psicanalista? Preste bem atenção neles, são todos charlatães, corruptos... Quer melhorar de vida? Você está comprometendo seus princípios e se tornando um *yuppie*”. E assim por diante.

A bruxa, na condição de uma parte do sistema de autocuidado, também é confortadora, mas o conforto que ela oferece é de um tipo particularmente triste e melodramático, e é, na realidade, uma trapaça fraudulenta bem-intencionada. É como se ela lesse histórias para o aspecto Rapunzel da personalidade todas as noites na hora de dormir, mas a história que ela conta é de um tipo especialmente sentimental. A narrativa é mais ou menos assim: “Você era órfão e ninguém o amava ou reconhecia

a sua beleza comovente, mas eu o encontrei, trouxe para casa, e juntos triunfamos em um mundo cruel e corrupto, no qual quase todas as coisas são falsas e banais. Ninguém, a não ser eu, o compreende, de modo que você nunca poderá se sentir sozinho comigo na sua vida". Esse autoconsolo reconfortante funciona temporariamente para atenuar e racionalizar a dor, mas ele gradualmente sucumbe, e, como todos os círculos neuróticos, os "esforços" da psique de se dissociar a fim de se proteger do trauma agudo deixa a personalidade debilitada e cronicamente traumatizada. Assim sendo, a pessoa acaba finalmente procurando ajuda.

Chegamos a um entendimento adicional da bruxa de Rapunzel quando investigamos o significado universal e arquetípico das bruxas, isto é, quando ampliamos a imagem. Desse modo, descobrimos que, universalmente, as bruxas fazem feitiços associados à noite e à morte. Elas personificam estados alterados de consciência. Frequentemente, elas têm o poder da profecia, devoram crianças e não choram. A insensibilidade das bruxas faz parte da maneira como elas são reconhecidas. Se uma bruxa é espetada com um alfinete, ela não sente nada. Na realidade, qualquer ponto insensível do corpo (como as cicatrizes) pode ser a marca de uma bruxa ou diabo. Portanto, as bruxas estão associadas ao entorpecimento psíquico e à incapacidade de sentir dor. Elas podem, portanto, ser compreendidas como a própria capacidade da psique de se anestesiarem, de dissociar, congelar ou hipnotizar o ego a partir do interior.

Voltemos agora à nossa história.

RAPUNZEL: PARTE 3

Um ou dois anos depois, sucedeu que o filho do Rei estava cavalgando pela floresta e passou pela torre. Ele

ouviu, então, uma canção tão encantadora que ficou imóvel escutando. Era Rapunzel, que na sua solidão passava o tempo fazendo ressoar sua doce voz. O filho do Rei quis subir ao seu encontro e procurou a porta da torre, mas não a encontrou. Ele foi, então, para casa, mas o canto havia de tal maneira tocado seu coração que ele passou a ir todos os dias à floresta para ouvi-lo. Certa vez, quando estava atrás de uma árvore, ele viu uma feiticeira se aproximar e ouviu o que ela gritou: "Rapunzel, Rapunzel, jogue o seu cabelo". Rapunzel soltou, então, as tranças, e a feiticeira subiu por elas. "Se essa é a escada que me levará até ela, também vou tentar a minha sorte", disse ele; no dia seguinte, quando começou a escurecer, ele foi até a torre e gritou: "Rapunzel, Rapunzel, jogue o seu cabelo!". Imediatamente o cabelo caiu, e o filho do Rei subiu.

Inicialmente, Rapunzel ficou terrivelmente assustada quando um homem, como seus olhos jamais haviam contemplado, se aproximou dela; mas o filho do Rei começou a conversar com ela como um amigo e lhe disse que seu coração ficou tão alvoroçado que não lhe dera descanso, e ele se vira obrigado a vê-la. Rapunzel perdeu, então, o medo, e quando ele lhe perguntou se ela o aceitaria como marido, ela viu que ele era jovem e belo, e pensou: "Ele me amará mais do que a velha Dama Gothe!". Rapunzel, então, aceitou o pedido e colocou sua mão na dele. Ela disse: "Eu o acompanharei de bom grado, mas não sei como descer. Sempre que você vier me ver, traga uma meada de seda, e tecerei uma escada com ela, e quando estiver pronta eu descerei, e você me conduzirá no seu cavalo". Eles combinaram que até que a escada ficasse pronta ele a visitaria à noite, porque a velha senhora fazia suas visitas durante o dia.

Temos aqui a adição de um elemento inteiramente novo, que conduz à esperança de uma resolução da dis-

sociação traumática original entre os dois mundos: o do jardim encantado e o da realidade. Vimos anteriormente que o anseio da esposa por um filho e o anseio pela rapunzel no jardim que se tornou a criança foi a primeira “ponte” entre os dois mundos. Especulamos que isso correspondia ao desejo da bruxa de ter um filho, já que ela sofria muito por não ter acesso ao mundo real das pessoas. Agora, Rapunzel está atrás de um muro – na torre – e sofre o mesmo apuro que a bruxa, isto é, uma vida de “enfeitiçamento” que impede a possibilidade de uma vida “encantada” por um relacionamento saudável entre o real e o imaginário. Vimos, no caso de Mary, como o isolamento criado pelo nosso Protetor/Opressor conduz à fantasia, em vez de à imaginação.

Agora o Príncipe entra em cena e, assim como a esposa anteriormente ansiava pelo que via, anseia pelo que ouve. A doce voz de Rapunzel “toca profundamente seu coração” e todas as vezes que vai à floresta ele é atraído para a torre encantada. Temos aqui, novamente, o mundo da realidade externa e o seu representante necessitando do alimento que só pode ser proporcionado pelo mundo interior com suas energias arquetípicas. O que esperamos, e o que a história parece estar preparando por meio dos seus vários estágios, é um relacionamento entre esses dois mundos – com nenhum dos dois sendo engolido pelo outro, que é o que aconteceu até agora à pobre Rapunzel.

Assinalamos também que o Príncipe é um Trickster, mas na forma positiva. Incapaz de subir até a torre, ele espera a velha Dama Gothel e observa o “rito de entrada” ritual (“Rapunzel, Rapunzel, solte seus cabelos”). Em seguida, ele usa esse rito para entrar sem ser convidado. Esse é um bom exemplo de como o Trickster metamórfico da psique penetra limites que estariam normalmente defensivamente fechados e produz uma *coniunctio* criativa antes que Rapunzel saiba o que aconteceu. O

Príncipe também está enganando o Trickster, isto é, ele entra furtivamente sem que a bruxa perceba. Esse é um tema frequente nos contos de fada e no mito quando uma coisa nova e frágil está prestes a nascer e, sempre tirânicos, os “poderes reinantes” organizam uma defesa contra isso. Quando o menino Jesus nasce, por exemplo, o Rei Herodes emite um edito determinando que todas as crianças com menos de dois anos de idade sejam mortas. Somente um truque e uma fuga para o Egito salvam a criança. Em nosso conto de fadas, o novo encontro com a frágil Rapunzel também é cercado pela feiticeira e seus “feitiços” possessivos.

O cabelo de Rapunzel atua como o caminho de entrada e saída da torre tanto para o Príncipe quanto para a feiticeira. Se considerarmos o cabelo de Rapunzel como uma imagem de sua inocência e inconsciência – como uma cabeça repleta de fantasias que existem num estado não iniciado –, a imagem sugere que essa pura fantasia atua como o único vínculo com a realidade nesse estágio. Com o tempo, essa escada de cabelo terá que ser substituída por um método mais realista. Rapunzel diz: “Não sei como descer”, e pede ao Príncipe que lhe leve fios de seda, meada por meada, para que ela construa uma escada que pudesse substituir seu cabelo. Assim como no caso dos pacientes tipo Rapunzel, é preciso que aconteça primeiro uma afinidade na fantasia (as transferências “especulares” ou “gêmeas” de Kohut) e a realidade precisa ser introduzida pouco a pouco (a “desilusão apropriada à fase” de Kohut). Quando continuamos a ler a história, sabemos que esse lento processo incremental, análogo às sessões semanais de terapia, é interrompido por uma crise na qual a fantasia da escada de cabelo de Rapunzel é subitamente interrompida. Mas, antes dessa crise, o elemento de fantasia predomina e fornece o principal vínculo entre o mundo interior e o que está do lado de fora da torre. Ao

lado desse nível “mágico”, uma conexão mais realista está sendo tecida à medida que o Príncipe vai trazendo o fio de seda, meada por meada. Um novo vínculo está sendo formado pelas visitas noturnas do Príncipe.

Implicações do tratamento

Na situação psicoterapêutica, esse estágio no nosso conto corresponde ao início da transferência positiva, e nenhuma terapia para o trauma funciona sem ela. Temos aqui uma descrição dos primórdios da confiança e a renovação da esperança de que uma conexão entre o mundo interior do paciente atormentado e o mundo “real” possa ser estabelecida. O paciente está começando a relaxar seu autoconforto e entregá-lo para o terapeuta. Esse é um momento de enorme possibilidade, mas também de perigo mortal para o paciente e, como disse Winnicott, um período de profunda dependência que corresponde ao eu protetor entregando suas funções para uma pessoa de verdade. No entanto, se tudo corre bem no início, uma maravilhosa ilusão sustentadora se forma em torno da pessoa do terapeuta, que agora carrega a ímago do Príncipe e a possibilidade de um “casamento” entre o Self humano e o “régio”. O paciente começa novamente a sonhar e ter esperança. A depressão se transforma em possibilidade. Parece que a vida pode novamente ser vivida. As horas de terapia se tornam o ponto alto da semana do paciente. Nesse estágio, pode ter lugar o anseio por uma total mutualidade – uma necessidade insaciável do amor do terapeuta. Esse amor é como um abraço que encerra os fragmentos do eu-criança desiludido no paciente quase como um pai ou uma mãe abraçaria um filho que tivesse acabado de sofrer um trauma. A esperança é contagiante, e, nesse estágio, o terapeuta pode começar a aguardar com prazer as sessões com o paciente. Não raro ele dará

consigo abertamente disponível para necessidades adicionais e, sentindo o ego traumatizado do paciente, será instintivamente mais generoso com seu tempo, atenção e interesse dedicado.

A história diz que o canto de Rapunzel “tocou profundamente o coração” do Príncipe, isto é, ele fica encantado com ela. Essa é a contratransferência, um estado alterado também para o terapeuta. A história diz que o Príncipe galga a torre nas longas tranças de cabelo de fantasia. Em outras palavras, para ele, o mundo da realidade também é deixado para trás.

O que é sacrificado nesse período idílico da terapia é a inclemência de uma realidade traumática que penetrou cedo demais o mundo do paciente, antes que a capacidade simbólica tivesse se desenvolvido. Esse é o mundo que é agora restaurado na conexão “mágica” entre os protagonistas. Assim como Rapunzel e o Príncipe, o terapeuta e o paciente tendem a se esquecer do trabalho que estão para juntos realizar. Uma decepção mútua tem lugar, mas é uma decepção benigna e necessária. Por exemplo, notamos na história que tanto Rapunzel quanto o Príncipe são ligeiramente insinceros um com o outro, isto é, o encontro é sustentado na ilusão por uma separação necessária do outro lado de cada um. Rapunzel aparece para o Príncipe como a vítima inocente e encantadora, e conspira com ele contra a bruxa, o que continua a ser segredo. Ela não o apresenta para a Dama Gothel. Ele terá que conhecê-la mais tarde. Analogamente, o Príncipe induz Rapunzel a pensar que ele é idêntico ao lado bom (que leva comida) da bruxa, a fim de entrar na torre. Assim sendo, ele se mostra acalentador e amoroso. Não menciona suas limitações de realidade, as outras responsabilidades que ele tem em casa para com o reino. O que tem lugar, portanto, é uma quantidade considerável de uma poderosa energia *coniunctio*, mas, como Edward Einger ilustrou, essa é a

“*coniunctio inferior*”, que na Alquimia equivale à união de substâncias que não foram suficientemente diferenciadas (consulte Edinger, 1985, p. 211ss). Procedimentos adicionais são necessários para que uma “*coniunctio superior*” seja possível. Entre Rapunzel e o Príncipe, ou entre paciente e terapeuta, uma “ilusão de transferência” restauradora é estabelecida, a qual traz consigo um vínculo renovado com o mundo que fora anteriormente destituído de fantasia – sem história, não redimido. Mas esse vínculo terá que sobreviver a um teste do lado sombrio que ainda irá emergir.

RAPUNZEL: PARTE 4

A feiticeira só percebeu o que estava acontecendo quando um dia Rapunzel lhe perguntou: “Diga-me, Dama Gothel, por que a senhora é tão mais pesada do que o jovem filho do Rei? Tenho muito mais dificuldade em puxá-la. Ele sobe bem mais rápido”. “Ah! Criança má!”, gritou a feiticeira. “Não acredito no que estou ouvindo! Pensei tê-la separada do mundo, e, no entanto, você me decepcionou!” Em sua fúria, ela agarrou o belo cabelo de Rapunzel, enrolou-o duas vezes na mão esquerda, pegou um par de tesouras com a direita e cortou as lindas tranças, que caíram no chão. E, sem sentir nenhuma pena, levou a pobre Rapunzel para o deserto, onde ela teve que viver sentindo grande pesar e aflição.

No mesmo dia em que expulsou Rapunzel, contudo, a feiticeira prendeu no gancho da janela as tranças de cabelo que havia cortado, e quando o filho do Rei chegou e gritou: “Rapunzel, Rapunzel, deixe cair o cabelo!”, ela fez o que ele pediu. O filho do Rei subiu, mas em vez de encontrar sua bem-amada Rapunzel, encontrou a feiticeira, que o contemplou com um olhar perverso e venenoso.

“Ahá!”, exclamou ela, zombeteira. “Você achou que vinha buscar sua amada, mas o belo pássaro não canta mais no ninho; o gato o comeu, e arranhará os seus olhos também. Rapunzel está perdida para você; você nunca mais a verá.” A dor que o filho do Rei sentiu foi enorme, e ele ficou fora de si. No desespero, saltou pela janela. O príncipe conseguiu escapar com vida, mas os espinhos sobre os quais caiu perfuraram-lhe os olhos. Então, ele vagou cego pela floresta, comendo apenas raízes e frutinhas silvestres, sem fazer nada, apenas se lamentando e chorando a perda de sua querida esposa. Desse modo, vagou sem rumo, angustiado, durante alguns anos, e finalmente chegou ao deserto onde Rapunzel vivia infeliz, na miséria, com os gêmeos que dera à luz, um menino e uma menina. O filho do Rei ouviu uma voz, a qual lhe pareceu tão familiar que ele avançou em direção a ela, e, quando se aproximou, Rapunzel o reconheceu, abraçou-o e chorou. Duas lágrimas umedeceram-lhe os olhos, e ele conseguiu enxergar como antes. O Príncipe a levou para seu reino, onde foram recebidos com alegria, e eles viveram depois por um longo tempo, felizes e satisfeitos.

Temos aqui o desenlace da história, que Jung chamaria de “crise e lise” do sonho. Poderíamos chamar essa parte de “ruptura da membrana simbiótica”, conduzindo ao que Melanie Klein chamava de “posição depressiva”, e Edinger, de “*coniunctio superior*”. Aqui, os dois mundos que eram mantidos separados se reúnem numa colisão tempestuosa que resulta num terrível desapontamento. É interessante observar que esses dois mundos se cruzam devido a um “ato falho”. Foi Freud quem assinalou que, por meio dessas parapraxias, conteúdos dissociados encontram o caminho da consciência – apenas para serem reprimidos. Em nossa história, o mundo enfeitado da torre é invadido por meio de uma traição que é instigada por um Trickster. Isso

equivale mitologicamente à serpente do Jardim do Éden encantado original, que incentiva Eva a comer a maçã. Existe sempre o desejo de algo mais do que a ilusão – o desejo da diversidade, de uma vida potencialmente encantada no mundo real. E a agressão é uma parte importante desse processo. Rapunzel reivindica o mundo, o que trai sua bem-amada bruxa, que tem um acesso de fúria.

Implicações do tratamento

Na terapia, “momentos” como esse geralmente têm lugar quando o paciente esquizoide reúne coragem para fazer reivindicações efetivas ao terapeuta, isto é, exigências transferenciais que o terapeuta não pode satisfazer, mesmo que o desejasse. As sinceras limitações do terapeuta resultam na “desilusão”, e o paciente fica retraumatizado. O analista também fica traumatizado e horrorizado. Todas as suas boas intenções parecem, de repente, nada ter feito a não ser criar uma horrível ilusão – uma codependência com a Rapunzel interior do paciente. Ambas as partes sofrem uma perda decepcionante nesse estágio. O paciente achava que o terapeuta seria efetivamente o vínculo com a vida no mundo – que ele realmente cumpriria essa promessa e seria um Príncipe. O terapeuta achava que o paciente realmente ficaria curado apenas por meio da empatia e da compreensão, e desistiria das incessantes exigências de afinidade, empatia e carinho. Em vez disso, para desapontamento de ambos, as necessidades dentro da “membrana simbiótica” são incessantes, insaciáveis e nunca parecem ser satisfeitas. Nesse estágio, a paciência do terapeuta pode começar a se esgotar. Cada vez mais irritado, o terapeuta descobre que toda interpretação é traumática, cada período de férias, cada lembrete da sua vida real no mundo parece causar um incrível sofrimento ao paciente do tipo Rapunzel. Nesse ponto, geralmente

ocorre algum evento que faz com que as coisas se intensifiquem. Geralmente, o terapeuta faz alguma coisa fora do normal.

Por exemplo, certa vez, aumentei o preço das sessões de uma jovem paciente. Digo que fiz algo fora do normal, porque esse era o meu primeiro aumento de honorários em cinco anos, de modo que foi um grande aumento – dez dólares por hora. Comuniquei minha decisão no início da sessão. Ela olhou inexpressivamente para mim, insistindo durante a sessão que não tivera nenhuma reação particular com relação ao aumento – tudo estava OK –; eu só tinha que mandar a conta para ela; ela nem mesmo queria pensar no assunto. Uma hora depois, ela me telefonou furiosa e desmarcou a hora seguinte. Vemos aqui a bruxa de Rapunzel. Em seguida, ela praguejou e fez ameaças de suicídio. No dia seguinte, recebi uma carta repleta de copiosos pedidos de desculpas pela raiva que ela sentira e de autorrecriações a respeito do seu gênio terrível (aqui, a bruxa volta novamente para o lado de dentro, culpando o eu-criança). No trabalho que se seguiu, essa paciente foi capaz de descrever o pânico que sentiu por ter arruinado o relacionamento com sua raiva (quando menina, ela tinha ataques de raiva que eram punidos cada vez com mais severidade).

Essa explosão de raiva na paciente foi o início de um sem número de confrontações que tiveram lugar entre sua bruxa e as minhas limitações realistas. Comecei a firmar meus limites, encerrando as sessões na hora prevista, enfrentando as exigências transferenciais em vez de evitá-las – sempre trazendo a paciente de volta para a realidade paradoxal do que estávamos fazendo juntos.

Durante essa fase muito tempestuosa no trabalho, uma delicada combinação de tranquilização e firmeza é requerida. Os pacientes de trauma têm muita dificuldade em suportar isso sem a garantia de que um relacionamento

autêntico será possível depois da terapia. Com frequência, esses pacientes não conseguem superar a “crueldade” do ambiente analítico. Como podem eles expressar suas fantasias secretas de transferência, por exemplo, quando serão apenas humilhadas pelo silêncio do analista, que, alguns minutos depois, os acompanhará até a porta e convidará o próximo “caso” a entrar? Por mais dolorosa que essa experiência possa ser para o paciente que sofreu um trauma precoce, a verdade é – e às vezes essa compreensão é importante para o paciente – que na psicoterapia *existe*, o tempo todo, um “relacionamento real” e um “relacionamento ilusório” entre analista e paciente. Além disso, a tensão entre esses dois é necessária para que ambas as partes resistam, porque, na vida do paciente, as polaridades essenciais da condição humana escaparam na fantasia e agora querem escapar de novo na resistência à transferência. Para o terapeuta, sustentar essa tensão o faz voltar para as limitações humanas do que pode ser realisticamente oferecido aos seus pacientes que foram traumáticamente prejudicados – apesar da profunda esperança/fantasia do terapeuta de resgatar o paciente de toda aflição “injusta” infligida pelas circunstâncias da vida.

Na história, essa fase tempestuosa do trabalho com as defesas de autocuidado é retratada quando Rapunzel e o Príncipe que ficou cego vagam pelo deserto. Rapunzel está, agora, com os gêmeos, “vivendo infeliz na miséria”, e o Príncipe está chorando e lamentando a perda de sua “bem-amada esposa”, que era, é claro, uma esposa que ele encontrara em uma “altaneira ilusão”. Como recuperar essa ilusão em um nível diferente é a questão que a história nos apresenta – em outras palavras, como converter o enfeitiçamento em encantamento.

Nesse ponto, a abordagem junguiana fornece um elemento essencial de interpretação. O mundo interior do sistema de autocuidado é, em um determinado aspecto,

uma “ilusão altaneira” – uma fantasia onipotente, idealista e grandiosa, que é interiorizada a fim de evitar a dor insuportável de uma realidade traumaticamente contaminada. Essa era a abordagem de Freud ao mundo interior e à sua imagística “religiosa”. No entanto, de outra maneira, a torre de Rapunzel e a feiticeira que faz sortilégios descrevem a realidade numinosa da camada arquetípica da psique, que é tão “real” quanto a realidade encarada com tanta desconfiança pela bruxa de Rapunzel. Como vimos, Jung adotou a palavra “numinoso” a partir do importante estudo de Rudolph Otto sobre a natureza da experiência através das culturas. Otto mostrara que o numinoso é uma *categoria de experiência* como o amor ou a agressão, porém uma categoria de experiência que talvez expresse de uma maneira exclusiva o que significa ser humano. Foi um pequeno passo para Jung “situar” teoricamente esse misterioso poder impressionante na camada mais profunda da psique – sua dimensão coletiva ou religiosa. Assim sendo, de acordo com a argumentação aqui, o “mundo” arquetípico que se abre através do abismo da catástrofe externa é *um mundo que já está esperando para ser descoberto*. Ele não é “criado” pelo ego a fim de fornecer a ilusão necessária (como Freud achava). Ele é colocado a serviço da “ilusão” a fim de defender o espírito pessoal, mas essas defesas arquetípicas são uma espécie de milagre por mérito próprio e proveem a sobrevivência do organismo.

O problema surge, como vimos, no anseio desesperado do eu-Rapunzel por uma vida autêntica a partir do interior de um mundo elevado que começa a se tornar cada vez mais persecutório. O lado protetor das energias numinosas começa a dar lugar ao lado diabólico, destrutivo. Esses são os lados claro e escuro do numinoso e representam versões amplificadas do “amor” e da “agressão” que o paciente traumatizado não foi capaz de “humanizar” em um processo de desenvolvimento normal com figuras transicionais.

Na história, tanto Rapunzel quanto o Príncipe parecem ter caído sob o domínio do lado persecutório, destrutivo, do sistema de autocuidado à medida que cada um se debate em um mundo de aflição dividido, não redimido. O “muro” de separação está de volta agora como um abismo intransponível que os separa – cada um perdido para o outro. Mas então o Príncipe ouve a voz de Rapunzel – uma repetição do que aconteceu inicialmente quando passou a cavalo pela torre. Ele vaga cegamente em direção a essa voz até que Rapunzel o reconhece, o abraça e derrama as lágrimas que curam sua visão danificada. Nessa imagem, temos uma descrição de como o pesar cura a conexão perdida com o mundo numinoso.

Na situação de terapia, muitas lágrimas são derramadas nessa ocasião. Paciente e terapeuta vivem momentos em que a conexão parece estar completamente rompida. E, no entanto, se a tensão puder ser mantida durante esse período, uma verdadeira “*coniunctio*” é possível. Um dos fatores de cura nesse período de resolução das dificuldades é o fato de que, dessa vez, o “trauma” terapêutico tem lugar depois de um período de “ilusão” essencial do eu-objeto no qual uma verdadeira “gestação” pode ocorrer no relacionamento. Mesmo com o deslindamento dessa ilusão, existe uma diferença com relação à época traumática anterior na vida do paciente. Primeiro, uma verdadeira união teve lugar; segundo, um protesto completo se faz ouvir do paciente – o protesto que não pôde acontecer na infância. Em pequenas doses, esse é o veneno que cura. Sabemos que a imunidade só se desenvolve com uma injeção do micro-organismo que causa a doença. Somente essa retraumatização diluída chega até a dor. E esse é um processo mútuo. O terapeuta também precisa reconhecer sua “desilusão”. Uma parte crucial do meu trabalho com a paciente que descrevi há pouco, por exemplo, foi o reconhecimento das minhas próprias dificuldades. A paciente precisava ver que

eu também estava sofrendo, antes que pudesse sentir o lado reparador da sua raiva e derramar as lágrimas que poderiam curar os olhos do seu relacionamento ferido com a realidade. Ela precisava me ver lutar com reações autênticas à sua raiva e ao seu amor para poder aquiescer à minha expectativa de que ela lutasse com as dela. Nesse processo, a condição humana do terapeuta o distingue do perfeccionismo cruel do guardião interior do paciente. A luta que se segue, compartilhada com o paciente, representa a realidade humana mais abrangente que, sob certo aspecto, é a maior comunidade humana na qual o paciente já entrou completamente. Esse é o trabalho essencial do pesar realizado durante esse período.

Quando nossos pacientes do tipo Rapunzel melhoraram, enquanto sua vida exterior fica mais animada com o verdadeiro eu deles, eles passam por um período de pesar pela horrível perda do seu mundo interior – pelo menos, essa é a sensação que eles têm –, uma espécie de sacrifício agonizante daquilo que dá a impressão de ser a “infância” deles. Eles não querem desistir do “mundo de Deus” em prol das superficialidades vazias da vida “neste mundo”, com suas banalidades e falsidades. No entanto, a vida no mundo exterior está começando a ficar mais real e autêntica. Assim como Rapunzel, eles são desafiados a abandonar a identificação com o mundo inflado de enfeitiçamento e, depois da “queda”, recuperar um relacionamento com o encantamento. É isso que “felizes para sempre” significa nos nossos contos de fada – não é nem viver na bem-aventurança, por um lado, nem numa “realidade” vazia, por outro, mas viver em um mundo no qual o muro entre a imaginação e a realidade desmorona e se torna uma fronteira flexível. Isso é mais do que a aflição do dia a dia de Freud. É viver uma vida com a qual podemos sonhar e na qual o empenho para realizar esse sonho pode ser compartilhado com outras pessoas que estão fazendo a mesma coisa.

PSIQUÊ E SEU AMANTE-*DAIMON*

A história de Eros e Psiquê, narrada como um breve interlúdio em um romance mais longo, *O Asno de Ouro*, de autoria do autor romano da Antiguidade Lúcio Apuleio, se revelou irresistível para os teóricos junguianos. Erich Neumann adaptou a história (Neumann, 1956) e foi o primeiro a interpretá-la. Ele abordou a história como um paradigma do desenvolvimento feminino. Em contrapartida, tanto von Franz (1970) quanto Ulanov (1971) o veem como um modelo para o desenvolvimento da *anima* nos homens. James Hillman (1972) o vê como um drama arquetípico – uma descrição metafórica do anseio de Psiquê por Eros e de Eros por Psiquê, e, recentemente, Lena Ross interpretou o conto como o “esforço de se separar do coletivo, mantendo, ao mesmo tempo, um relacionamento com o divino” (Ross, 1991, p. 65).

Em um relativo contraste com essas análises, vamos abordar essa história como uma descrição do que descrevemos como o sistema de autocuidado arquetípico e seu “resgate” (feito por Eros) de um ego inocente traumatizado (Psiquê). Na história, o salvador de Psiquê acaba se revelando um amante-*daimon* e, assim como no conto de Rapunzel, a história descreve a cura do trauma em um processo de dois estágios no qual os aspectos protetores e amorosos de Eros são encontrados primeiro, e os aspec-

tos daimônicos, depois. À medida que a história vai se desenrolando, tanto Eros quanto Psiquê precisam sofrer a perda da ilusão quando um relacionamento finalmente é formado entre o ego limitado pela realidade e as forças numinosas ambivalentes representadas por Eros tanto na sua forma protetora quanto na forma opressora. Eros/Psiquê, portanto, representam uma díade muito semelhante à da bruxa/Rapunzel, e essa estrutura arquetípica define o sistema de autocuidado do paciente traumatizado com a *resistência* inicial à mudança e a suprema aceitação da inevitabilidade da mudança (que faz parte da condição humana).

Se aplicarmos uma metáfora gnóstica a esse desenvolvimento da nossa história, poderemos dizer que o processo de dois estágios delineia uma espécie de descida do espírito à matéria em dois estágios – *uma encarnação do espírito pessoal (daimon) no corpo*. No capítulo 4, descrevemos esse processo com referência à ideia de “incorporação” de Winnicott. Neste capítulo, vemos que a incorporação parece ocorrer em um processo de dois estágios. No primeiro estágio, o ego alienado (traumatizado) da narrativa (Psiquê ou Rapunzel) é “capturado” por um *daimon* protetor (bruxa ou deus) e arrastado para um castelo ou torre de fantasia. Depois de um tempo suficiente nessa câmara transformacional onde se alimenta todas as noites da ambrosia do seu *daimon* protetor, o ego inocente, não iniciado, da narrativa fica forte o bastante (tanto Psiquê quanto Rapunzel ficam grávidas) para correr o risco de se afastar do lado positivo do Self com o qual se identificou. Nesse momento crítico, um *sacrifício* tem lugar, e o segundo estágio tem início. Esse momento sacrificial, que presenciamos no momento em que tanto ela quanto o Príncipe enfrentam a Dama Gothel e são jogados para fora da torre, aciona um processo de sofrimento e separação quando (na nossa história atual) tanto Eros quanto

Psiquê sofrem o “lado sombrio” do seu jubiloso amor. Mas esse sofrimento inclui o elemento positivo interior (*in utero*), sendo, portanto, de uma ordem completamente diferente da angústia obstinada com a qual começam as nossas histórias. Ele representa o sofrimento de um ego sacralizado – um ego que está agora sob a orientação do Self e das suas energias individuantes.

EROS E PSIQUÊ: PARTE 1

Era uma vez um Rei e uma Rainha que tinham três filhas, e uma delas, Psiquê, era de uma beleza tão extraordinária que os homens ficavam emudecidos na sua presença e começaram a venerá-la como se ela fosse a deusa Afrodite em pessoa. As irmãs, menos atraentes, havia muito tempo tinham se casado com reis. No entanto, os pretendentes em potencial só admiravam Psiquê de longe, deixando-a infeliz, deprimida, o tempo todo odiando, no coração, os encantos que a tornavam tão inacessível. Nesse dilema, o pai de Psiquê consultou o oráculo Apolo para encontrar um marido para a filha, e recebeu o comunicado de que Psiquê deveria se preparar para se casar com um monstruoso dragão. Assim sendo, com grande tristeza e pesar, ela foi conduzida a uma montanha solitária para esperar pelo casamento com o *daimon*.

Nesse ínterim, Afrodite, que estava profundamente ofendida com o fato de uma mera mortal tê-la desalojado como Deusa da Beleza, chamou seu vigoroso filho Eros, e implorou a ele que a vingasse, fazendo com que Psiquê se apaixonasse pelo mais desprezível dos homens – “um homem tão defeituoso que sua torpeza não tenha igual no mundo inteiro” (5). Enviado pela mãe nessa missão de vingança, Eros encontrou Psiquê trêmula no seu solitário penhasco na montanha. Levando-a embora no Vento do Oeste, ele a conduziu delicadamente para um belo bosque

perto de uma fonte transparente de água cristalina. No centro do bosque erguia-se um palácio “que não tinha sido construído por mãos humanas e sim com a destreza de um deus” (9).

Fascinada pelo encanto e pela beleza do misterioso palácio, Psiquê contemplou riqueza e provisões como nunca tinha visto. Dominada pela alegria, recebeu instruções de vozes desencarnadas que lhe disseram para se banhar e lhe serviram refeições deliciosas e vinho como néctar, cantando em seguida para ela como um coro invisível. Naquela noite, debaixo do manto da escuridão, seu marido desconhecido apareceu, fez amor com Psiquê e partiu apressado antes do amanhecer. E isso se repetiu por muitas noites e dias.

No entanto, nesse ínterim, os pais de Psiquê ficaram velhos e debilitados pelo pesar, e o mesmo aconteceu com suas irmãs mais velhas. Elas subiram ao penhasco onde Psiquê tinha sido deixada, bateram no peito e choraram a perda de Psiquê até que, finalmente, a bela jovem, também dominada pela dor, convenceu o marido desconhecido a permitir que elas a visitassem. Concedendo o desejo, Eros conduziu as duas irmãs ao seu palácio no Vento Oeste, mas fez com que Psiquê promettesse – sob a ameaça de que ela o perderia para sempre – que nada diria a respeito do marido ou da aparência dele.

Ao contemplar a afluência da riqueza celestial da irmã, as irmãs mais velhas de Psiquê ficaram ardendo de inveja e, voltando para casa cheias de raiva, tramaram um plano contra ela. Fingindo estar sofrendo, arrancando os cabelos e ferindo o rosto, elas voltaram uma vez mais ao penhasco. Nesse ínterim, a pobre Psiquê, sentindo uma enorme saudade das irmãs, convenceu Eros a permitir uma segunda visita, e depois uma terceira.

“Você percebe”, perguntou ele, “o grande perigo que você está correndo? [...] Essas falsas lobas estão tecendo

alguma trama secreta maléfica contra você, cujo objetivo é o seguinte: convencê-la a ver o meu rosto; no entanto, como eu lhe disse, se você fizer isso, nunca mais me verá. Assim sendo, se de agora em diante esses espíritos malignos vierem aqui [...] não dê ouvidos nem diga nada a respeito do seu marido, porque logo teremos preocupações. Neste momento, seu útero, até agora o de uma criança, carrega uma criança como você. Se você guardar em silêncio o meu segredo, meu filho será um deus; se você divulgá-lo, ele será um mortal” (18).

Finalmente, as irmãs de Psiquê arquitetaram um logro igualmente astucioso e disseram o seguinte para a irmã: “Ah, você é feliz porque vive na afortunada ignorância do seu apuro nocivo e não desconfia do perigo que corre [...] porque descobrimos a verdade [...] Aquele que se deita secretamente ao seu lado à noite é uma enorme serpente mil vezes enroscada; sangue e veneno mortal pingam da sua garganta e do horror cavernoso da sua mandíbula escancarada. Lembre-se do oráculo de Apolo, que proclamou que você seria esposa de uma criatura ameaçadora [...] É chegada a hora de você escolher se quer acreditar nas suas irmãs [...] ou encontrar um túmulo nas entranhas de um monstro cruel” (22-3).

A pobre Psiquê foi dominada pelo terror diante dessa notícia melancólica. Terrivelmente devastada e tremendo, angustiada, ela decidiu olhar para o amante desconhecido e, caso necessário, matá-lo, como recomendaram as irmãs. “Impaciência, indecisão, ousadia, pavor, retraimento e rai-va competiam dentro dela, e, pior do que tudo, no mesmo corpo, ela odiava o monstro e amava o marido” (25).

Não obstante, quando a hora designada chegou e Eros estava profundamente adormecido, ela acendeu uma lamparina – e lá estava o belo Eros, o mais formoso dos Deuses. Espetando-se em uma das flechas do amante, Psiquê se apaixonou pelo amor. Ela se lançou sobre ele em

um êxtase amoroso, mas, nesse exato momento, a lâmpada de óleo crepitou e uma gota caiu sobre Eros. Saltando do leito, com seu segredo agora revelado, Eros se soltou dos beijos de Psiquê e partiu sem proferir uma única palavra.

Como a maioria dos contos de fada, a nossa história começa com algo desequilibrado entre o mundo numinoso dos deuses e a esfera humana. Em outras palavras, alguma coisa saiu errada da *mediação* das energias arquetípicas, e o desequilíbrio terá que ser corrigido. Na história de Rapunzel, vimos que um muro separava esses dois mundos (como nos distúrbios esquizoides) e que, gradualmente, por meio de diferentes figuras mediadoras e do sofrimento de Rapunzel e do seu Príncipe, os dois mundos se interpenetraram e, com o tempo, se integraram. No caso de Eros e Psiquê, não temos um muro entre o numinoso e o real, e sim uma *utilização defensiva de um muro entre o numinoso e o real, e sim uma utilização defensiva do numinoso por um ego de realidade inadequadamente consolidado*. Esse é o problema do narcisismo, isto é, a identificação do ego com a beleza, a riqueza ou a fama – valores coletivos que inflam o ego com energias numinosas, arquetípicas, que não pertencem propriamente a ele. A psique fica “inflada” pelo desejo de todas as outras pessoas (ela conduz as projeções delas), mas seu próprio desejo não é despertado. Seu “espírito está destruído”, e ela sente um enorme ódio por si mesma – precisamente o que vimos ser o legado do trauma precoce. Somente sua beleza exterior sustenta sua autoestima. Interiormente, ela é vazia e desprovida de um eu autêntico.

Nessa situação apavorante, abandonada pelo amor humano e destinada apenas à sujeição a um amante-*daimon*, Psiquê se encontra na mesma situação difícil que a da Dama da Lua depois de ter sofrido a violação incestuosa do irmão (capítulo 3). No entanto, “a situação

extrema do homem é a oportunidade de Deus”, e, nesse momento de sofrimento intolerável, um “ser” transcendente vem em socorro do ego atormentado, arrastando-o para uma paisagem mítica interior, dissolvendo-o em energias divinas para que ele possa se recuperar. Nesse caso, o amante-*daimon* de Psiquê nada mais é do que o “Amor” em pessoa. Entretanto, esse “Eros” aparentemente está necessitado do seu próprio desenvolvimento, porque nós o encontramos pela primeira vez na nossa história apenas como um filhinho da mamãe, possuído, por assim dizer, pela mãe divina, Afrodite, que o beija “com os lábios separados”. Portanto, se a nossa história diz respeito ao resgate e à transformação de um ego traumatizado, ela também trata simultaneamente do resgate e da transformação do *parceiro daimônico desse ego*, que é arrastado para os assuntos humanos por amor a essa parte feminina do eu extremamente ferida.

EROS COMO DAIMON

Aceitando uma dica de Grotstein (1984), assinalamos na epígrafe do capítulo 1 que, “Quando a inocência é privada do seu direito, ela se torna um espírito diabólico”. Em harmonia com essa análise, a melhor maneira de pensar nesse deus, Eros, é como o espírito pessoal inviolável ou *daimon* que escapou da individualidade de Psiquê quando seu espírito foi destruído. No capítulo 2, examinamos como, no trauma precoce, existe uma inversão do que Winnicott chamava de incorporação, e o polo somático e o polo espiritual do arquétipo se tornam dissociados. Especulamos que uma das razões dessa cisão era a necessidade de preservar o *espírito pessoal inviolado* e que o Self, reagindo ao trauma, era o agente organizador de um *desmembramento da experiência* necessário para a sobrevivência. Em nossos exemplos clínicos, vimos também que,

quando isso acontece, o Self se constela negativamente, impedindo na realidade a integração ou individuação, e que, embora protegendo o espírito pessoal, ele também o oprime ou aprisiona.

Se pensarmos no Self como a totalidade potencial da personalidade que busca continuamente a encarnação no ego e nas suas relações com o objeto, então o desmembramento ou rompimento do seu relacionamento com o ego da realidade que o trauma lhe impinge significa que o *Self*, por assim dizer, se sacrificou – isto é, sacrificou a própria essência, que é o relacionamento. Na condição de *daimon* do deus (Eros) na nossa narrativa, ele se desligou da sua encarnação potencial na realidade (Psiquê) – desmembrou a si mesmo, por assim dizer, ao desmembrar seu relacionamento com o ego e com o mundo. A dupla resultante Eros/Psiquê representa, então, duas metades de uma unidade pessoal/transpessoal original que foi desmembrada pelo trauma. Assim como o homem original de Platão, que foi cortado em dois, com cada metade eternamente em busca do seu par, a dupla Eros/Psiquê ou Self/ego está agora radicalmente separada e, para que as partes sejam reunidas, será preciso que a pessoa que abriga esse processo descubra uma nova capacidade para sofrer os afetos arquetípicos da psique. Essa nova capacidade de sofrimento é sempre uma *redescoberta* baseada na *recordação* de épocas anteriores na vida do paciente, quando a dependência era possível e o amor era bem-vindo. Essa recordação só pode ocorrer em um relacionamento amoroso com outra pessoa, e vimos repetidamente a resistência a esse amor que o Self desmembrado institui. Na psicanálise, esse relacionamento amoroso surge na transferência, e, com ele, todos os fatores transpessoais unificadores ativados por essas transferências.

Na nossa história, bem como na mitologia em geral, os “fatores transpessoais unificadores” são seres intermediários ou *daimons* que associam a esfera puramente

espiritual dos deuses à raça humana confinada à terra. No simpósio de Platão, Sócrates cita Eros exatamente como um desses *daimons* ou espíritos poderosos situados a meio caminho entre Deus e o homem. Um dos seus ouvintes faz a ele uma pergunta mais genérica a respeito do que esses poderosos *daimons* ou espíritos fazem, e ele responde:

Eles são os emissários e intérpretes que transitam entre o céu e a terra, subindo com a nossa devoção e as nossas preces, e descendo com as respostas e mandamentos celestiais, e visto que eles estão entre os dois estados, eles unem os dois lados e os fundem em um vasto todo. Eles compõem o veículo das artes proféticas, dos ritos hieráticos de sacrifício, da iniciação, da adivinhação, dos rituais mágicos e da feitiçaria, pois a vontade divina não se mistura diretamente com o que é humano, e é somente por meio da mediação do mundo espiritual que o homem pode ter qualquer intercuro, seja desperto ou adormecido, com os deuses (von Franz, 1980a, p. 36).

Desse modo, é o daimônico que atua, portanto, como uma área intermediária de experiência entre o mundo transpessoal, arquetípico, com seu dinamismo numinoso – tanto positivo quanto negativo – e o mundo humano, mundano, onde o ego atua. Os *daimons* representam o Self no seu dinamismo mediador. Tanto como Protetores quanto Opressores, são partes necessárias do sistema de autocuidado exatamente porque houve uma *mediação insuficiente* das intensas energias arquetípicas que se derramam através do ego nas circunstâncias traumáticas. Sabemos que o ego não pode se desenvolver de acordo com os incentivos de um ponto de controle transpessoal na ausência de um ambiente propício – a não ser que o mundo arquetípico tenha a possibilidade de se personalizar de tal maneira que sua imagística grandiosa seja reduzida a proporções humanas. Sem isso, é como se o Self deslocasse as energias da *vida* para uma derradeira tentativa de

preservar o que resta da verdadeira personalidade para uma possível redenção no futuro. Ele “provê” um mundo (o palácio de cristal de Eros) para o ego infantil atormentado. Em outras palavras, o amante-*daimon* é como o Self se parece quando cresce para dentro – arqueado sobre si mesmo, não redimido pelo reconhecimento humano.

Na nossa história, para cumprir a ordem da mãe, Eros voa com suas grandes asas em direção ao penhasco, na montanha onde Psiquê está aguardando. No entanto, assim que percebe o sofrimento desta, algo que nem mesmo ele consegue controlar se apodera dele, e ele é arrastado para a esfera humana, traíndo a mãe divina e, desse modo, ingressando no seu próprio processo de transformação. Esse momento encerra o paradoxo de que o amor *só desperta no Deus do Amor quando ele se aproxima do sofrimento e da limitação humanos*. Na nossa história, o divino Eros só é levado a trair sua perfeição celestial por uma alma mortal sofredora. Esse é um tema *encarnacional*, semelhante ao conceito cristão primitivo da “quenose” (do grego *kenosis*, que significa “esvaziar”), pela qual Cristo, identificado com a unicidade da Divindade, que tudo permeia, sem definibilidade, “se esvaziou” de toda a sua plenitude superabrangente para se tornar homem – para se tornar definido. Jung achava que via nesse sacrifício voluntário um vislumbre do *telos* ou meta suprema da psique, que não era apenas a meta do ego, mas também a transformação de toda a personalidade. O Self não parece desejar uma expressão (liberação) ilimitada. Ele busca a limitação humana a fim de se transformar.

A PROTEÇÃO DAIMÔNICA VERSUS O APRISIONAMENTO

Conhecemos bem o mundo ao qual Eros conduz a traumatizada Psiquê por causa da torre de Rapunzel.

Jung tem o grande mérito de ter compreendido a verdadeira natureza desse santuário interior que se segue ao trauma exterior. Ao contrário de Freud, que o via apenas como um mundo regressivo, sexual e irrealista para o qual o ego se retirava (regressão incestuosa ao útero), Jung compreendeu que o ego regressivo se aprofundava mais, se dirigia à camada coletiva da psique, e lá era sustentado por energias transpessoais que eram absolutamente essenciais para que o ego pudesse um dia voltar a “progredir”.

A libido regressiva aparentemente se dessexualiza, recuando, passo a passo, ao estágio pré-sexual dos primórdios da infância. No entanto, nem mesmo aí ela para, voltando, por assim dizer, ao estado intrauterino, pré-natal, e, abandonando inteiramente a esfera da psicologia pessoal, irrompe na psique coletiva onde Jonas viu os “mistérios” (“representações coletivas”) na barriga da baleia. A libido atinge, assim, uma espécie de condição incipiente à qual, assim como Teseu e Piritoo na sua jornada ao mundo subterrâneo, pode facilmente se ater. Mas ela também pode se libertar do abraço maternal e voltar à superfície com novas possibilidades de vida (Jung, 1912a, parágrafo 654).

Descrevemos aqui o mundo encapsulado do que a psicopatologia chama de “defesa esquizoide”, mas com o importante acréscimo de Jung das energias vitais disponíveis nele. Dentro desse mundo de ilusão, o frágil ego atormentado de Psiquê é mantido vivo como uma planta hidropônica, alimentando-se todas as noites do néctar do amor de Eros, isto é, da fantasia arquetípica. Um dos milagres da vida psicológica é o fato de a psique traumatizada ser mantida viva dessa maneira (ainda que a um custo tremendo). No interior do palácio cristalino da nossa história, Jung enxergou mais do que D. W. Winnicott chamou de “estado de suspensão” ao qual o verdadeiro eu recua na presença de circunstâncias traumáticas (consulte

Winnicott, 1960a, p. 140ss) e mais do que um santuário interior ao qual o “coração perdido do ego libidinal” recua na imagem paralela de Harry Guntrip (consulte Guntrip, 1971, Parte II). Jung viu uma câmara de transformação na qual o ego traumatizado foi decomposto nos seus elementos básicos, dissolvido, por assim dizer, no néctar dos deuses, com o “propósito” de um renascimento posterior. Na nossa história, o efeito dissolutivo de Eros nos conduz a um colapso do “Eu” atormentado de Psiquê no estado amalgamado de um “nós” divino/humano, de modo que o primeiro estágio na sua cura equivale à renúncia da sua “antiga personalidade” e a inclusão transformativa desta última em algo maior. Esse algo maior, sob cujo “fascínio” ela cai nesse estágio, é precisamente o elemento religioso (a divindade de Eros), e Jung enxergou nesse tema arcaico uma profunda verdade a respeito da psique que apontava para bem além do evidente escapismo ilusório da religião enfatizado por Freud.

O DAIMÔNICO COMO CARCEREIRO

Antes de prosseguir na nossa história, parece-me importante enfatizar os aspectos verdadeiramente perigosos dessas ilusões autossuficientes que crescem exuberantemente no que poderíamos chamar de palácio de cristal do amante-*daimon*, para onde Eros leva Psiquê e onde ele a encarcera “no escuro” durante um longo tempo. Penetrar nesse “espaço psicológico” equivale a entrar em um estado alterado de consciência. É por esse motivo que todas as bruxas e *daimons* “lançam feitiços”. Se o ego se apossar dessa energia “narcisista”, o que inevitavelmente acontece em certo grau, um tipo extremamente refratário de inflação resulta, e a libido fica emperrada no mundo subterrâneo. A constelação resultante é, ao mesmo tempo, inflada (o deus Eros) e infantil (a Psiquê ferida).

As pessoas capturadas nessa trama são, de maneira paradoxal, ao mesmo tempo inacreditavelmente carentes e orgulhosamente autossuficientes, tanto impotentes quanto onipotentes – uma “pessoa divina ou majestosa” e, simultaneamente, um “bebê”. Esse infantilismo arrogante é o lado sombrio da influência daimônica sobre o ego – sua tendência para o incesto e a “regressão maligna”.

Freud fez uma advertência bastante correta a respeito da qualidade viciante desse estágio, porque a bolha de vidro dentro da qual Eros e Psiquê permanecem não é apenas o lugar de transformação, como Jung achava com tanto otimismo; ele também é o lugar dos nossos vícios compulsivos e “codependências”. O “amor” dentro desse espaço é incestuoso, isto é, evolutivamente anterior à diferenciação delimitadora do eu-objeto, e é *viciante exatamente porque aqui temos acesso à “ambrosia” das energias divinas*. Foi esse fato que ajudou Jung a compreender o “problema espiritual” por trás do vício do álcool, que ele via como uma projeção concretista equivocada da necessidade da experiência espiritual nos “espíritos”¹ psicoativos do álcool. O que Jung não viu (como poderia?) foi como suas teorias psicológicas se tornariam viciantes para pessoas cujo pendor para a “Nova Era” as inclinava apenas para a “luz” ou para o lado “restaurador” do *numinosum*.

As pessoas que são vítimas de vícios sabem quanto sua luta frequentemente é inútil no “espaço dissolutivo” supervisionado pelo amante-*daimon*, e como é importante “entregar o problema para Deus” na sua própria recuperação. Poderia até mesmo ser dito que o amante-*daimon* explora o anseio da psique de se entregar a serviço da neurose. Ele é o sedutor, o tecedor de ilusões, e exige total

¹ No original, o autor fez um trocadilho e, por isso, colocou a palavra “spirits” entre aspas, porque, em inglês, *spirits*, além de ser o plural de *spirit* (espírito), também significa bebida alcoólica, especialmente a destilada. (N.T.)

obediência. Ele nos seduz a tomar mais um drinque ou comer mais uma barra de chocolate, ou a ter mais uma aventura sexual. Sua ajuda oferece sempre um alívio temporário, assim como a ambrosia dos deuses é doce, mas nunca é plenamente satisfatória porque o amante-*daimon* é um substituto interior para o “outro” protetor original necessário na infância, e o espaço encapsulado na psique sob seu sistema de autocuidado é desligado do mundo real. Por conseguinte, ele só pode oferecer substitutos inflados para o que é realmente desejado – que é o *vínculo imaginal* entre a realidade e a fantasia, não a fantasia como uma defesa reconfortante contra a realidade. O que o amante-*daimon* fornece sempre se baseia em uma necessidade genuína, mas nunca a satisfaz, e quanto mais a pessoa se entrega ao substituto, mais profundamente a verdadeira necessidade é encoberta.

O AMANTE-DAIMON E A FANTASIA

D. W. Winnicott chama o estágio do “palácio de cristal” do nosso processo de dois estágios de “fantasia” (unidimensional), para distingui-lo da verdadeira “imaginação”, que é *fantasia a respeito de uma coisa real* (bidimensional). Ele interpreta a fantasia como uma defesa tanto contra a vida quanto o sonho (consulte Winnicott, 1971a, p. 26ss), e apresenta o caso de uma mulher de meia-idade que passou a maior parte da vida na fantasia. Essa paciente abandonara desde cedo toda esperança de uma relação com o objeto devido a uma desilusão excessivamente prematura no relacionamento com a mãe. Ela era a mais jovem de vários irmãos que eram deixados para que cuidassem de si mesmos. No quarto de brinquedos, ela fazia um esforço para se integrar e brincar, mas só conseguia se encaixar se se conformasse com o que os outros queriam. Assim,

Quando participava das brincadeiras das outras crianças, ela estava sempre fantasiando. Ela realmente vivia nesse ato de fantasiar baseada em uma atividade mental dissociada. [...] ela se tornou especialista em uma coisa: ser capaz de ter uma vida dissociada enquanto dava a impressão de estar brincando com as outras crianças no quarto de brinquedos [...] gradualmente ela se tornou uma entre muitas pessoas que não sentem que existem por mérito próprio como seres humanos completos (*ibid.*, p. 29).

Winnicott comenta que, na fantasia dela, “a onipotência foi mantida” e coisas maravilhosas podiam ser alcançadas, mas, nesse estado dissociado, sempre que a paciente começava a colocar alguma coisa em prática, como a pintura ou a leitura, ela se via diante das limitações que a tornavam insatisfeita porque tinha abandonado a onipotência que conservava nas fantasias. Desse modo, o ato de fantasiar a “possuía como um espírito maligno” (*ibid.*, p. 33) – que é exatamente o nosso *daimon*.

Na fantasia, “um cachorro é um cachorro é um cachorro”. A fantasia não tem “valor poético algum”, ao passo que um sonho contém poesia, isto é, camada sobre camada de significado relacionadas com o passado, o presente e o futuro, bem como com a realidade interna e externa. A fantasia, portanto, não tem significado. Não pode ser interpretada (*ibid.*, p. 35).

A paciente pode estar sentada em seu quarto e, enquanto não faz nada a não ser respirar, ela (na sua fantasia) pintou um quadro, executou um trabalho interessante no emprego ou foi dar um passeio no campo; no entanto, a partir do ponto de vista do observador, absolutamente nada aconteceu. Na realidade, nada provavelmente acontecerá devido ao fato de que no estado dissociado tanta coisa está acontecendo. Por outro lado, ela pode estar sentada em seu quarto pensando no trabalho do dia seguinte e fazendo planos, ou pensando nas férias, e isso pode ser uma exploração imaginativa do mundo e do lugar onde

o sonho e a vida são a mesma coisa. Dessa maneira, ela oscila do positivo para o negativo e de volta para o positivo (*ibid.*, p. 27).

A FANTASIA COMO DEFESA CONTRA O SIMBÓLICO

De uma maneira semelhante, Thomas Ogden caracterizou a esfera da fantasia como um estágio não simbólico, todo simbolismo requerendo o que ele chama de “capacidade de manter a dialética psicológica” (Ogden, 1986), que por sua vez requer o que Winnicott chamou de *espaço potencial*. Quando menciona o espaço potencial, Ogden está se referindo a uma área intermediária de experiência situada entre a realidade interna e a externa – situada “entre o objeto subjetivo e o objeto objetivamente percebido” (*ibid.*, p. 205). Na terminologia de Winnicott, trata-se da “área hipotética que existe (mas não pode existir) entre o bebê e o objeto (a mãe ou parte da mãe) durante a fase do repúdio do objeto como não-cu” (Winnicott, 1971a, p. 107); ou seja, no final do amalgamento com o objeto. Em outras palavras, é o “espaço” da confusão interpenetrante entre sujeito e objeto que sempre precede a triplicidade e constitui uma “duplicidade na unicidade”. A característica central do espaço potencial é o paradoxo que, ao mesmo tempo, une e separa o bebê e a mãe. O bebê só alcança o distanciamento do objeto através dessa área intermediária e da criatividade simbólica dela.

Essa área intermediária de “duplicidade na unicidade” é o que requer a cura do trauma, quer na transferência, quer em outro lugar. Ogden oferece um belo exemplo da capacidade simbólica desenvolvida dentro do “espaço potencial” depois de um trauma – capacidade que Eros e Psiquê ainda não realizaram em seu palácio de cristal, isto é, o “terceiro” fator da sua união na “duplicidade” (o bebê) ainda não nasceu.

Um menino de dois anos e meio, depois de ter ficado assustado porque sua cabeça ficara submersa enquanto davam banho nele, passou a oferecer muita resistência ao banho. Passados alguns meses, depois da mãe insistir delicadamente, porém com persistência, ele consentiu, com muita relutância, em ser colocado em uma banheira com dez centímetros de água. Todo o corpo do menino estava tenso; suas mãos estavam fortemente agarradas à mãe; ele não estava chorando, mas os olhos suplicantes estavam pregados nos da mãe. Um dos joelhos estava estendido rigidamente enquanto o outro estava dobrado a fim de manter a maior parte possível do corpo fora da água. A mãe começou quase que imediatamente a tentar fazer com que ele se interessasse por alguns brinquedos na banheira. Ele só demonstrou algum interesse quando ela lhe disse que gostaria de tomar chá.

Nesse ponto, a tensão que estivera visível nos braços, pernas, abdômen e, particularmente, no rosto, abruptamente deu lugar a um novo estado físico e psicológico. Os joelhos do menino agora estavam um pouco flexionados; os olhos examinaram as xícaras e pires de brinquedo e avistaram uma embalagem vazia de xampu, que ele escolheu para usar como leite para o chá; a tensão em sua voz mudou do apelo tenso e insistente, "Mim não gosta banho, mim não gosta banho", para uma narrativa da sua brincadeira: "Chá não quente, chá OK. Mim sopra ele para seu chá". A mãe tomou um pouco de "chá" e pediu mais. Passados alguns minutos, ela estendeu o braço para pegar a esponja, o que fez com que o menino encerrasse a brincadeira tão abruptamente quanto a começara, voltando a exibir todos os sinais iniciais de ansiedade que haviam precedido a brincadeira. Depois de garantir ao filho que o seguraria para ele não escorregar, a mãe perguntou se ele gostaria de tomar mais chá. Ele disse que sim, e a brincadeira recomeçou (Ogden, 1986, p. 206-7).

Ogden faz o seguinte comentário:

[Aqui é transmitida uma noção] da maneira pela qual um estado mental foi gerado pela mãe e pela criança, no qual houve uma transformação da água de algo assustador

em um veículo plástico (descoberto e criado pela criança) com significados que puderam ser comunicados. Nessa transformação, a realidade não é negada; a água perigosa é representada na brincadeira. Tampouco a fantasia é privada da sua vitalidade – o sopro do menino transformou a água perigosa em um presente carinhoso. Há também uma qualidade de “eu-idade”² que é gerada na brincadeira que difere do olhar fixo e do agarrar desesperado que haviam conectado a mãe e a criança antes do início da brincadeira (*ibid.*, p. 208).

Chegar a um lugar onde “a realidade não é negada” e “a fantasia mantém sua vitalidade” é a meta da psicoterapia com todos os sobreviventes de trauma, porque, com o trauma, existe um colapso do que Ogden descreve como a tensão dialética necessária para gerar a experiência significativa. No caso da nossa história, esse colapso tem lugar na direção da fantasia, e a realidade é mantida fora do mundo numinoso encapsulado pelo sistema de autocuidado arquetípico, que resiste à perda do controle sobre os estados de sentimento interiores. Essa resistência está assentada no lado diabólico do nosso Protetor/Opressor, e essa resistência destrutiva é vista na preocupação obsessiva de Eros pelo sigilo a respeito de si mesmo e na sua insistência de que Psiquê permaneça inconsciente da verdadeira natureza dele.

Na psicanálise, um perigo análogo é às vezes visto na recusa do analista em se tornar mais “conhecido” e humano para o paciente, isto é, a insistência do analista em manter um completo anonimato ou, alternativamente, na recusa do analista em permitir que o paciente alimente qualquer sentimento negativo. Nada mantém tanto o “vício da transferência” quanto a sistemática recusa do analista em divulgar qualquer coisa imperfeita ou pes-

² Tradução literal de “I-ness” no original. (N.T.)

soal para um paciente que precisa desesperadamente de um contato com a *realidade* do seu parceiro. O “feitiço” da transferência só pode ser dissolvido por meio de encontros com as limitações de realidade do analista, e não raro a curiosidade do paciente a respeito do analista e a insistência em penetrar no anonimato dele tornam-se especialmente intensas perto do final do trabalho. Os analistas que são sempre solidários, que nunca enfrentam os pacientes e mantêm sua imagem idealizada pelo maior tempo possível conservam os pacientes (e eles mesmos) num palácio de cristal, fora da vida e de seu inevitável sofrimento. Em nossa história, o “chamado” da realidade vem das irmãs de Psiquê, e o que esse “chamado” deseje, em última análise, é um *sacrifício*. É isso que tanto o paciente quanto o analista capturados numa transferência positiva aparentemente desprovida de conflitos gostariam de evitar.

A INDIVIDUAÇÃO E O PUXÃO DA REALIDADE

Chegamos agora à parte fascinante da narrativa em que as irmãs de Psiquê visitam o penhasco na montanha no qual ela foi deixada e começam a sofrer por ela. As irmãs, nesse caso, representam o “chamado” da realidade para a Psiquê jubilosamente aprisionada. Eros faz com que Psiquê prometa que não lhes dará resposta, mas quando fica novamente sozinha, Psiquê se sente insuportavelmente solitária e começa a se sentir como uma prisioneira dentro das paredes de sua luxuosa prisão, privada de toda conversa humana genuína. Finalmente, ela convence Eros a permitir que as irmãs dela a visitem, e as três mulheres se reúnem chorosas. Esse é o início de uma série de encontros das irmãs (três no total), cujo resultado supremo é o colapso do mundo de fantasia unidimensional no qual Psiquê tem vivido com seu desconhecido.

A curiosidade desempenha um papel importante nesse processo – a curiosidade a respeito do que está *realmente* acontecendo embaixo (no lado da sombra) de todo o “amor” jubiloso unidimensional. A curiosidade faz parte da consciência, e a raiz da consciência é “conhecer com outro”, isto é, uma “duplicidade” é necessária. O palácio de cristal do amante-*daimon* é um espaço unidimensional no qual Psiquê sente uma “unicidade” com o amante (identificação projetiva), mas não está separada dele. Ela não consegue *vê-lo* e, portanto, não pode *conhecê-lo*. Assim sendo, exatamente como a serpente no Jardim do Éden tentou Eva a comer o fruto da árvore do conhecimento, as irmãs de Psiquê representam o anseio de individuação em direção à totalidade, ao enfatizar o lado da sombra (dragão) do seu amor jubiloso.

Finalmente, a curiosidade de Psiquê a domina e, em um momento semelhante ao *ato falho* no qual o amor secreto de Rapunzel pelo Príncipe é revelado para a Dama Gothel, Psiquê acende uma lamparina e ilumina a escuridão que cerca seu amante-*daimon*. Nesse momento paradoxal de prazer e horror simultâneos, Psiquê contempla o belo Eros alado, que ela agora traiu.

Temos aqui o supremo momento paradoxal da nossa história, que é, ao mesmo tempo, um sacrifício e um nascimento. Ao mesmo tempo que se trata do nascimento da consciência, também se trata da perda de uma ilusão sustentadora; ao mesmo tempo que se trata de uma expansão da consciência para Psiquê, que agora iluminou o amante, também se trata de humilhação e limitação da consciência para o Deus. Na linguagem do trabalho de Sabina Spielrein (1984), trata-se verdadeiramente da “Destruição como uma Causa do Nascimento”. A ambivalência desse momento também está personificada no amante-*daimon* alado, que é, ao mesmo tempo, um monstro devorador e um deus inspirador. Quando contemplada a partir “do

lado de fora” – da perspectiva das irmãs humanas de Psiquê –, essa figura é verdadeiramente uma serpente ou dragão, seduzindo-a em ilusões que a dissociam de sua vida na realidade. No entanto, quando contemplada a partir “do lado de dentro”, a perspectiva da própria Psiquê, o amante-*daimon* também é um deus salvador. Ele a retira da vida no mundo, mas essa vida, por causa do seu trauma, era falsa. Para Jung, essa imagística ambivalente retrata a ambivalência da própria libido – uma parte é “progressiva” e se esforça para viver no mundo; outra parte é “regressiva” e, quando necessário, se torna “sedutora” o bastante para puxar o ego de volta para o palácio de cristal a fim de transformá-lo. Jung afirmou, certa vez, que a “tese fundamental” de seu livro *Wandlungen und Symbole der Libido* era “a cisão da libido em uma corrente positiva e negativa” (Jung, 1925, p. 26), mas esse ponto crucial, do qual Freud discordava, foi em grande medida perdido para os intérpretes de Jung.

Uma série de emoções se aglomera em torno desse momento sacrificial da nossa história: inveja (das irmãs), raiva (de Afrodite), mágoa (de Eros) e desespero (de Psiquê). Quase todos os principais teóricos psicanalíticos encontraram nesse momento fundamental um importante limiar no desenvolvimento psicológico. Winnicott o chamou de o “momento de destruição” que separa a relação com o objeto da utilização do objeto. Melanie Klein o denominou “posição depressiva”. Freud viu nele a crise universal da renúncia edipiana que, se resolvida, conduzia à capacidade da interiorização simbólica. E Jung chamou-o de o momento do *sacrifício* do ego inflado – o desmembramento do “velho rei” ou do deus para iniciar a renovação do humano. “Sacrificar” significa tornar sagrado, e não importa como conceituemos esse “momento”, o ego que emerge dele é um ego *sacralizado* – um ego que contém a conexão entre o humano e o divino.

A lenta *sacralização* do ego na nossa história pode ser vista na maneira como Eros “coopera” com a realidade ao permitir a visita das irmãs. Ele antevê as consequências dessa intrusão, mas deixa que ela aconteça. Essa é uma imagem do seu incessante autossacrifício no interesse de um supremo relacionamento entre “seu mundo” e o mundo humano de Psiquê. O processo de sacralização também está simbolizado na gravidez de Psiquê. A regressão à total dependência funcionou. O forte medicamento do amor dissolvente de Eros teve êxito. Isso sugere nada menos do que o nascimento de um mundo interior. Em outras palavras, Psiquê leva consigo uma “imagem” interior do relacionamento deles depois que a bolha é rompida. A “bolha”, por assim dizer, é agora seu útero fértil, no qual a alegria (*Voluptas*) está em gestação. Simultaneamente, Eros é ferido pelo óleo quente da iluminação e se retira para o quarto de Afrodite para tratar do ferimento. No entanto, esse ferimento também é sua “falha feliz”, o *desmembramento* de um deus por meio do contato com o humano que Jung viu no tema mítico universal do sacrifício de Deus para a redenção do homem. Todos os deuses de cura são deuses feridos.

EROS E PSIQUÊ: PARTE 2

Com a partida de Eros, Psiquê, grávida, se encontrou em um desespero suicida. Tentou afogar-se num rio, porém em vão, “porque o rio conhecia Eros”. Mas, então, o deus com pata de bode aconselhou-a a “interromper sua lamentação e dirigir-se a Eros com preces fervorosas, conquistando-o por meio de uma meiga submissão”. Psiquê decidiu então sair em busca de Eros. Nesse ínterim, Afrodite descobriu o que os dois amantes tinham feito e então, furiosa com Psiquê, vagou pela terra na esperança de matá-la. Tão devastado ficou o mundo com a ira

de Afrodite que Psiquê não conseguiu encontrar refúgio algum, nem mesmo nos santuários dos deuses, e voltou a ficar à beira do desespero.

Mais tarde, em um momento de verdadeira autorreflexão e aceitação de seu destino, Psiquê caiu em si, dizendo: “Vamos lá, seja forte e digna! Suas pobres esperanças estão despedaçadas. Renuncie a elas corajosamente e submeta-se por vontade própria à sua ama (Afrodite) e aplaque o violento início de sua fúria por meio da submissão, mesmo que tardia. Quem sabe você até mesmo possa encontrar o marido que tanto procurou na casa da mãe dele!” (38).

Nesse ponto, Psiquê preparou-se para o destino incerto da submissão. A primeira tortura de Afrodite foi lançar suas criadas Inquietação e Tristeza sobre Psiquê, que recebeu o flagelo na forma de chicotadas e outros suplícios. Depois, a própria Afrodite espancou Psiquê cruelmente. Tendo aplacado sua fúria, Afrodite definiu uma série de tarefas humilhantes para a súdita, e a primeira foi fazer a triagem em uma enorme pilha de sementes. Quando Psiquê se sentou estupefata e desesperada diante da tarefa, formigas enxamearam sobre as sementes e as separaram para ela. Ao ver a tarefa cumprida, Afrodite atirou-lhe uma crosta de pão. A segunda tarefa impossível – colher lã de um terrível carneiro canibal – também se tornou possível devido à intervenção de forças sobrenaturais: dessa feita, um junco verde disse a Psiquê como executar o trabalho. E uma terceira tarefa impossível – buscar água negra em uma fonte estígia cercada por um dragão – também foi executada por forças supernaturais – dessa vez pela Águia de Zeus. Finalmente, Psiquê teve que executar uma quarta tarefa – descer ao Tártaro e trazer um pouco do unguento de beleza de Perséfone em uma caixa para Afrodite. Uma vez mais, Psiquê se desesperou e se preparou para cometer suicídio, saltando de uma torre,

mas a torre falou com ela e lhe deu conselhos a respeito de como proceder. Quando saiu de Tártaro transportando a caixa com seu conteúdo especial, Psiquê novamente foi “dominada por uma forte curiosidade”. Ela abriu a caixa, mas não encontrou dentro dela nenhum unguento de beleza, apenas um sono estígio que tomou conta dela.

Nesse ínterim, Eros, agora recuperado do ferimento, se aproximou novamente da Psiquê enfeitiçada e conseguiu despertá-la com uma inofensiva espetadela de uma das suas flechas. Agora, profundamente apaixonado e reunido com sua amada Psiquê, porém receoso da ira da mãe, Eros procurou a ajuda de Zeus, que, depois de ouvir os argumentos de Eros, abençoou seu casamento com Psiquê e até mesmo levou a jovem esposa para o céu para torná-la imortal. O banquete nupcial foi realizado com a presença de todos os deuses e deusas, e logo depois o casal teve uma filha: na linguagem dos mortais, ela se chama Volúpia³ (53).

A RAIVA E A RESISTÊNCIA À ENCARNAÇÃO

A primeira coisa que assinalamos nessa parte da história é a raiva que Afrodite sente quando se dá conta da traição do filho – raiva semelhante à da bruxa quando descobre a traição de Rapunzel. Esse sentimento é o resultado inevitável de uma reunião de partes da psique anteriormente dissociadas e *representa uma resistência à encarnação* e à consciência, resistência que é um subproduto inevitável dos processos defensivos arquetípicos que examinamos. Quando o ego traumatizado torna-se o “cliente” de um *daimon* ou deus transpessoal, esse *daimon* ou deus protege o ego estressado com a ferocidade com

³ Também chamada de Prazer. (N.T.)

que uma urso protege os filhotes. Nesse estágio da nossa história, Afrodite e Eros são um par indiferenciado, com Afrodite representando a própria raiva de Eros devido à traição de Psiquê. Somente depois que essa raiva é mitigada por meio das várias humilhações subsequentes, o amor de Eros/Afrodite tem permissão para prevalecer. Assim sendo, precisamos nos lembrar de que, *para a psique traumatizada, a integração é a pior coisa imaginável*, e o sistema de autocuidado (Afrodite/Eros), com suas energias numinosas protetoras (e persecutórias), garante que a necessária cisão para a adaptação seja mantida (embora os deuses secretamente cooperem na reversão dessa cisão).

Existe uma interessante amplificação mitológica dessa resistência à encarnação da parte do sistema de autocuidado arquetípico no mito cristão primitivo de como o Diabo se separou do Ente Supremo. Em uma das tradições, Lúcifer, furioso, se separa do Ente Supremo e cai na terra *porque Deus deseja encarnar como homem*. Essa tradição é encontrada em vários livros apócrifos judaicos descobertos nas cavernas de Qumran (consulte Forsyth, 1987, p. 162) e foi adicionalmente detalhada por Orígenes, que baseou sua exegese em uma das primeiras passagens de Isaías (14,10-15), que faz alusão ao anjo rebelde Lúcifer, Estrela da Manhã, que tenta ascender ao céu, mas, devido ao seu orgulho, é conduzido para baixo, para o Buraco de Sheol, tornando-se “o príncipe deste mundo”, – o grande Impostor, Mentiroso, Sedutor e Tecedor de Ilusões (consulte O’Grady, 1989, p. 3-22). Assinalamos com interesse que todos estes são aspectos do sistema defensivo arquetípico que viemos examinando.

Eis uma versão resumida da cativante descrição da queda de Lúcifer por Alan Watts:

Entre os anjos que Deus criara, havia um tão incrivelmente belo que foi chamado de Lúcifer, o Portador da Luz [...] Uma das primeiras coisas que Lúcifer notou foi o inacreditável

esplendor do ser que Deus lhe concedera. Ele compreendeu que seria realmente impossível para o Todo-Poderoso criar algo mais excelente – que ele, Lúcifer, era na realidade o triunfo supremo da obra de Deus.

Ele contemplou novamente o coração da Santíssima Trindade e, à medida que seu olhar se aprofundava cada vez mais naquele abismo de luz, começou a compartilhar a visão divina do futuro. E lá, para seu completo assombro, ele viu que Deus estava preparando um lugar bem mais elevado no céu para criaturas que eram rudes e grosseiras ao extremo. Ele percebeu que ia ser superado na hierarquia do céu por seres cujo corpo era carnal e coberto de pelos – quase animais. Viu que, por incrível que parecesse, uma mulher seria sua Rainha. Bem pior do que isso, viu que Logos-Sophia, o próprio Deus, o próprio Filho, se tornaria homem e colocaria um desses “corpos desprezíveis” no Trono do Céu.

Diante de tudo isso, Lúcifer foi instigado por um mistério chamado Malícia. Do seu coração, por sua própria escolha, ele preferiu a própria glória angélica à do Propósito Divino – que era “corromper a si mesmo” com a humanidade. Lúcifer conseguiu perceber de imediato o que sua malícia envolveria. Não obstante, ele considerou mais nobre se rebelar para sempre do que renunciar ao orgulho da sua dignidade angélica e prestar homenagem a um corpo menos luminoso e espiritual do que o seu. Ele estava convencido de que a sabedoria de Deus havia se desencaminhado e estava determinado a não participar dessa humilhante aberração no plano normalmente belo da criação. Sem dúvida, ele teria que se submeter a uma ira extrema, à completa rejeição da parte Daquele que era, afinal de contas, o Ser do seu ser.

Assim como Lúcifer, havia muitos outros anjos que se sentiam da mesma maneira – e todos juntos, com Lúcifer no comando, voltaram as costas para a Visão Beatífica, voando e caindo do Ente Supremo em direção ao crepúsculo retrocedente onde o Ser não se limita com Nada, em direção às Trevas Externas. Foi assim que eles se colocaram a serviço do Nada em vez de a serviço do Ser, tornando-se então os nihilistas que fariam o máximo para frustrar a obra criativa de Deus e, especialmente, corromper a humanidade carnal que ele pretendia reverenciar. Desse modo, uma hoste in-

teira de anjos se tornaram demônios, e seu príncipe veio a ser Satã, o Adversário, e Belzebu, o Senhor das Moscas (resumido de Watts, 1954, p. 41-3).

Essa tradição mítica nos fornece uma evidência ampliatória do que acontece ao Self total e à sua conexão integrada ao ego como “afiliado” (consulte Neumann, 1976) quando o trauma torna impossível a corporificação. A escuridão do Self não pode permanecer ligada à sua luz e é conservada em uma forma arcaica, não humanizada, como uma Vontade ardorosa e rebelde (resistência à mudança). Somente à medida que a tolerância ao afeto cresce por meio do processo terapêutico, a corporificação é possível, e nesse ponto os aspectos escuro e luminoso do Self começam a se integrar. Mas o processo é tempestuoso – como a ira de Afrodite diante da descoberta de que seu filho divino se rebaixou a amar um mero mortal.

O SACRIFÍCIO VOLUNTÁRIO E A CORPORIFICAÇÃO

A próxima coisa que observamos nessa parte da nossa história é a maneira como Psiquê finalmente “cai em si” e voluntariamente se submete à ira de Afrodite, a quem ela ofendeu. Aqui, Psiquê está fazendo a expiação final pelo orgulho arrogante com o qual o nosso conto começa. Toda a beleza e estima que ela “roubara” da deusa naquela ocasião, Psiquê agora devolve a seu legítimo “objeto”. Esse é o momento do “sacrifício voluntário” que tanto interessava a Jung. Tem início um processo de humanização no qual a dor e a humilhação física são vivenciadas (o flagelo e o espancamento). O padecimento de dificuldades (tarefas) impossíveis tem lugar, mas *agora o ego “sacralizado” se coloca sob a orientação do divino*. Cada tarefa impossível se torna possível pela milagrosa intervenção do lado

“divino” da vida, de modo que o transpessoal está agora cooperando com o desenvolvimento do ego. Isso só pode acontecer depois do sacrifício de uma *identificação* com a divindade.

Um momento semelhante ao sacrifício voluntário de Psiquê é encontrado na crucificação de Cristo. Eis o que Jung disse certa vez a respeito desse momento:

O total fracasso teve lugar na crucificação, nas trágicas palavras “Meu Deus, Meu Deus, por que me abandonaste?”. Se você quiser entender a tragédia completa dessas palavras, precisará entender que Cristo percebeu que toda a sua vida, sinceramente dedicada à verdade de acordo com sua melhor convicção, fora, na realidade, uma terrível ilusão. Ele vivera dedicadamente sua vida ao máximo, de um modo absoluto, e fizera sua sincera experiência, mas [...] na cruz, sua missão o desertou (Jung, 1937a).

Apesar da “desilusão” de Cristo e de Psiquê, esse momento paradoxal é preeminentemente um momento *integrador* que inicia o sofrimento a serviço de uma unidade suprema entre o humano e o divino que fora rompida. O teólogo Jürgen Moltmann ressalta que o último grito de Jesus significa “não apenas ‘Meu Deus, por que me abandonaste?’, mas, ao mesmo tempo, ‘Meu Deus, por que abandonaste a ti mesmo?’” (Moltmann, 1974, p. 151; grifo do autor). Paradoxalmente, esse também é o grito de Lúcifer quando ele percebe a intenção de Deus de encarnar, e representa o protesto cósmico do ego espiritualmente identificado que, até esse momento, recusa-se a encarnar. Se Deus é por natureza o relacionamento entre o divino e o humano, então esse momento não é um abandono de Deus por Deus, e sim o próprio início da encarnação.

Depois dessas especulações teológicas, voltemos à nossa história. A atitude de Psiquê de humildade e vulnerabilidade em face da ira divina da deusa ofendida modera o sadismo de Afrodite, e, assim como Javé, ao ver-se diante

do humilde sofrimento de Jó, esta começa a cooperar secretamente com o crescente empenho de Psiquê de se reunir com Eros. Vemos essa cooperação na confusa aceitação da conclusão bem-sucedida das impossíveis tarefas e na maneira como o lado positivo do *numinosum* se constela todas as vezes que Psiquê perde a esperança de conseguir realizar a incumbência que lhe foi determinada. Na terminologia de Winnicott, a onipotência é lentamente abandonada todas as vezes que Afrodite (a rainha infantil da nossa história) “destrói” seu objeto, e o objeto (Psiquê) “está presente para receber a comunicação”. Afrodite pode, então, dizer “Olá, objeto! Eu te destruí. Eu te amo. Tens valor para mim por teres sobrevivido à minha destruição de ti” (Winnicott, 1969, p. 222).

VOLÚPIA E O RELACIONAMENTO HUMANO/DIVINO

Um indício adicional de que a defesa do trauma, com a qual a história começou, encontra-se agora em um processo de cura, é o fato de Psiquê estar grávida. Essa criança, cujo nome será Volúpia, constitui o terceiro ausente ou, na terminologia de Ogden, a capacidade ausente para o simbólico que não era encontrada em nenhum lugar na “duplicidade na unicidade” inconsutilmente entretecida desfrutada pela nossa dupla no palácio de cristal do amante-*daimon* de Psiquê. Assim, embora as impossíveis tarefas de Psiquê envolvam a insegurança e o sofrimento, existe agora um sentimento de apoio interior. Ela está atuando, por assim dizer, a partir de um centro mais profundo em busca do seu objetivo, que é a recuperação de um relacionamento com a capacidade perdida de amar, e isso significa um relacionamento entre o humano e o divino que havia “desmoronado” nas circunstâncias traumáticas do início da narrativa.

No entanto, a tensão entre a conformidade de Psiquê com as instruções de sua ama divina e sua curiosidade (obstinação do ego) humana – demasiadamente humana – pode ser vista na última tarefa, na qual, ao trazer de Hades a caixa que contém a beleza de Perséfone, ela não consegue, uma vez mais, resistir à curiosidade. Mas, dessa vez, a vingança dos deuses é branda – um sono do qual Eros – agora transformado e “humanizado” pelo seu ferimento – pode facilmente despertá-la.

O ato final do nosso drama cimeta o relacionamento entre o mundo pessoal e o transpessoal na suprema meta simbólica da nossa história – um casamento divino/humano. Eros busca a bênção e a ajuda de Zeus para essa finalidade, e Zeus replica, para nosso deleite:

Meu filho e amo, nunca me mostraste a honra que me foi determinada pelos deuses, mas com golpes contínuos feriste meu coração [...] e lançaste a vergonha sobre mim por frequentemente me fazeres cair na lascívia terrena; feriste o meu bom nome e fama ao me seduzires a praticar desprezíveis adultérios em desobediência à lei e à ordem pública; até mesmo me levaste a transgredir a própria lei Juliana; tu me fizeste vilmente desfigurar meu sereno semblante, fazendo com que eu assumisse a imagem de serpentes, fogo, animais selvagens, pássaros e do gado no pasto. Todavia, não obstante [...] lembrando que crescestes nos meus braços, atenderei a todos os teus pedidos com uma condição. Ficarás vigilante dos seus rivais e, se houver na terra uma jovem de insuperável beleza, retribuirás a minha atual generosidade, tornando-a minha (Neumann, 1956, p. 52).

Nessa hilária admissão de impotência em face do poder de Eros de impelir os deuses a se envolver com o mundo humano, inclusive incorporando-se como animais e outras coisas (um Zeus impotente insiste em ter uma nova experiência se uma donzela atraente aparecer!), vemos quanto Eros é importante para arrastar Deus para o

coração humano e quanto o divino aparentemente precisa do humano para se tornar real.

No ato final da nossa história, Zeus convoca todos os deuses do Olimpo para um banquete, onde apresenta o jovem Eros, anunciando os limites que está prestes a estabelecer para ele:

Considererei adequado refrear um pouco as paixões turbulentas [o jovem que tendes diante de vós]. Durante muito tempo ele tem sido o assunto diário e o escândalo do mundo inteiro [...] o injustificado espírito da juventude precisa ser acorrentado nos grilhões do matrimônio. Ele escolheu uma donzela e a despojou da sua honra. Que ele a conserve, que ela seja sua para sempre, que ele desfrute esse amor e abraçe Psiquê por toda a eternidade (*ibid.*).

Em seguida, Zeus envia Hermes para buscar Psiquê e levá-la para o céu, onde lhe oferece um cálice de ambrosia, tornando-a imortal, e garantindo assim que seu casamento durará para sempre. Logo depois do banquete nupcial, nasce uma filha, e o mito nos diz que “na linguagem dos mortais ela se chama Volúpia” (*ibid.*, p. 53). Com Psiquê agora imortalizada, poderíamos perguntar se Volúpia é humana ou divina. Precisamos nos lembrar aqui da advertência que Eros fez a Psiquê – que se o seu rosto fosse, algum dia, “iluminado” na presença dela – se ela realmente um dia o visse como “outro” no palácio de cristal, o filho dela seria mortal. Em outras palavras, ela só poderia assegurar a divindade da criança (e a do amante) permanecendo inconsciente. No entanto, Psiquê arriscou a destruição do seu amante divino ao revelar o aspecto daimônico dele, o que não a impediu de ser elevada à envergadura olimpiana. Nossa narrativa é, portanto, uma advertência pungente de que nem sempre é preciso escutar os deuses, especialmente quando a presença deles como figuras de autocuidado arquetípicas nos isola

da vida. A história deixa essa questão irresolvida – um paradoxo, na realidade. Ela diz que Volúpia é, ao mesmo tempo, humana e divina, não e/ou, e que o caminho para essa Volúpia é uma paixão de êxtase (Psiquê) e humilhação (Eros) na qual tanto o humano quanto o divino são transformados em amor, por meio das aflições do relacionamento humano.

O PÁSSARO DE FITCHER E O LADO SOMBRIO DO SELF

Tanto essa história quanto a que segue no capítulo 10, chamada “Príncipe Lindworm”, são típicas dos chamados “contos de assassinos de donzelas”, nos quais um bruxo perverso desconhecido diabólico ou um dragão monstruoso seduz ou captura donzelas inocentes até que finalmente a origem desse poder é revelada, conduzindo à sua derrota ou transformação. Ao contrário da história de Rapunzel, na qual a parte protetora do sistema de autocuidado era relativamente benigna, esses contos apresentam um “guardião” perverso, diabólico, que personifica uma total agressão destrutiva. Como a agressão faz parte da defesa, essas duas histórias têm algo a nos ensinar a respeito da natureza do sistema de autocuidado no trauma precoce, e especialmente a respeito do lado persecutório do nosso Protetor/Opressor e como ele ou ela atua como uma personificação das energias agressivas primitivas da psique, redirigidas para o eu. Quando o Protetor/Opressor está presente no mundo interior, a agressão que normalmente estaria disponível para o ego para separação/diferenciação é desligada da consciência e aparece em forma daimônica, atacando a partir do interior.

A história do Pássaro de Fitcher e seu equivalente análogo no ciclo de contos Barba Azul têm sido tema de vários trabalhos teóricos/clínicos de autores junguianos,

particularmente de Kathrin Asper (1991) e Verena Kast (1992), que se concentram ambas na energia autodestrutiva dessa figura. Asper interpreta o bruxo diabólico no Pássaro de Fitcher como o *animus negativo* de uma mulher, a figura interna masculina que “corta em pedaços o eu dela” (Asper, 1991, p. 125). Ela encara essa figura como sintoma de uma profunda perturbação no relacionamento entre mãe e filho, que conduz especialmente ao transtorno da personalidade narcisista. Ela também acredita que essa figura diabólica possa aparecer nos sonhos dos homens como a “sombra negativa” (*ibid.*, p. 128). A abordagem que estamos adotando com relação a essa figura como uma personificação das defesas do Self ambivalente primordial é um tanto diferente da metapsicologia junguiana mais clássica de Asper.

Em uma interessante variação da abordagem clássica, que se aproxima mais da presente análise dessa figura, Verena Kast descreve o caso de um analisando no qual um “gigante” sádico e tirânico parecia possuir seu jovem paciente a partir do interior – irrompendo na transferência e aterrorizando tanto o paciente quanto a analista. Em um determinado momento, o paciente disse, como se estivesse possuído:

Você me fez chorar da última vez. Não faça isso! [...] Eu a açoitarei com correntes! Vou acorrentá-la e golpeá-la! Vou pegar uma barra de ferro e espancá-la ainda mais! Seu sangue vai jorrar [...] Vou lançá-la diante de mim como um animal (Kast, 1992, p. 183).

Nesse ponto, a própria Kast ficou assustada e interrompeu o paciente, cujo rosto, de repente, exibiu um grande medo – medo da fantasia que o possuía. Na discussão que se seguiu, o paciente disse:

Por favor, me perdoe. Você sabe que não sou eu que fabrico essas fantasias. Quem faz isso é um homem muito grande

[...] uma espécie de gigante, muito sério, muito exigente. Ele quer que eu não chore, ele quer que eu tenha um bom emprego, ele quer que eu não tenha medo [...] ele me aterroriza.

Kast interpretou esse “terrorista” interior do paciente como uma “fantasia destrutiva de onipotência” e relacionou-a com a psicopatologia limítrofe, especialmente a agressão primordial que aparece para defender o eu nos momentos de extrema vulnerabilidade. Vimos exatamente essa autoagressão “contradependente” nos casos relatados nos capítulos 1 e 2. Voltemo-nos agora para a nossa história para ver como a mitologia representa o lado diabólico do nosso sistema de autocuidado arquetípico.

O PÁSSARO DE FITCHER

Nossa história tem início, como a de Rapunzel, com o mundo da realidade e o da imaginação separados – dessa vez, não por um muro, mas por uma grande distância e uma floresta escura que separa o mundo humano mundano das “filhas” do mundo “enfeitiçado” do bruxo. Como vimos nos nossos exemplos dos pacientes, em um nível pessoal, essa separação é o resultado inevitável de um fracasso traumático nesses “processos transicionais” de apoio parental bom o bastante no início da infância. Com esse fracasso, os afetos primordiais da psique arquetípica não se tornam personalizados e não são transmutados a partir da sua forma “mágica” indiferenciada original em uma forma humana modificada e atenuada. Como também vimos, depois desse fracasso nos processos transicionais, o mundo imaginal sempre se apresenta “negativamente” e se personifica como uma figura diabólica que lança um feitiço sobre algum representante do ego preso à realidade. Assim sendo, a narrativa começa com uma

série de *enfeitiçamentos* que poderíamos considerar como os “esforços” do mundo imaginal de arrastar o ego preso à realidade (como quando Hades rapta Perséfone) para alguma forma de comunicação com o inconsciente. No entanto, na ausência de um ego adequado para defender sua posição, isso inevitavelmente conduz à autodestruição, e não existe imagem mais pavorosa dessa destruição do que na história do Pássaro de Fitcher. O que se segue é uma versão levemente resumida que iremos examinar em duas partes.

A HISTÓRIA:¹ PARTE 1

Era uma vez um bruxo que costumava assumir a forma de um homem pobre. Ele passava nas casas mendigando e capturava meninas bonitas. Ninguém sabia para onde ele as levava, porque nunca mais elas eram vistas. Certo dia, ele apareceu na porta de um homem que tinha três filhas bonitas; o bruxo parecia um mendigo fraco e carregava um cesto nas costas, como se pretendesse recolher nele os presentes que recebesse como caridade. Ele pediu um pouco de comida, e quando a filha mais velha saiu da casa e estava lhe entregando um pedaço de pão, ele a tocou de leve, e ela foi obrigada a saltar para dentro do cesto. Em seguida, ele se afastou apressado a passos largos e carregou a jovem para a sua casa, que ficava no meio de uma floresta escura. Tudo na casa era magnífico; ele deu à jovem tudo o que ela poderia desejar e disse: “Minha querida, você certamente será feliz comigo, porque você tem tudo o que seu coração pode desejar”. Essa situação durou alguns dias, e depois ele disse: “Preciso fazer uma viagem e deixá-la sozinha por um breve período; aqui

¹ Essa história foi extraída de *The Complete Grimm's Fairy Tales* (1972), onde ela aparece como o conto número 46, p. 216-20.

estão as chaves da casa; você pode ir a toda parte e olhar para tudo, mas não pode entrar em um aposento, o qual é aberto por esta pequena chave; eu a proíbo de entrar nele, e a pena para a desobediência é a morte". Ele também deu à jovem um ovo e disse: "Proteja cuidadosamente este ovo para mim e carregue-o sempre com você, porque uma grande desgraça aconteceria se você o perdesse".

Ela pegou as chaves e o ovo, e prometeu obedecê-lo em tudo. Quando o bruxo partiu, a jovem percorreu a casa de cima a baixo e examinou tudo. Os aposentos reluziam com prata e ouro, e ela pensou consigo mesma que nunca vira tal esplendor. Finalmente, chegou à porta proibida; ela desejava passar por ela sem abri-la, mas a curiosidade não lhe deu descanso. A jovem examinou a chave, a qual nada tinha de especial, era apenas uma chave comum; inseriu-a, então, no buraco da fechadura, girou-a um pouco, e a porta se abriu. Mas o que ela viu quando entrou? Uma grande bacia ensanguentada jazia no meio do quarto contendo seres humanos mortos e cortados em pedaços; perto da bacia, havia um bloco de madeira, e, sobre este, estendia-se um reluzente machado. A jovem ficou tão assustada que o ovo que tinha na mão caiu dentro da bacia. Ela retirou o ovo de lá e o limpou, porém, em vão, porque, momentos depois de ser limpo, o sangue reaparecia. A jovem lavou e esfregou o ovo, mas não conseguiu remover o sangue.

Não demorou muito para o que o homem retornasse da sua jornada, e a primeira coisa que fez foi perguntar pela chave e pelo ovo. Ela os entregou a ele, trêmula, e ele percebeu de imediato, pelas manchas vermelhas, que a jovem tinha estado no quarto ensanguentado. "Como você entrou no quarto contra a minha vontade", disse ele, "você vai voltar lá agora contra a sua vontade. Sua vida terminou." Ele a jogou no chão, arrastou-a pelos longos cabelos, decapitou-a sobre o bloco de madeira e cortou-a

em pedaços de maneira que o sangue da jovem escorreu para o chão. Em seguida, jogou-a na bacia com os outros corpos.

“Agora, vou buscar a segunda”, disse o bruxo, e voltou à casa disfarçado de pobre. Ele mendigou e capturou a segunda filha, que, exatamente como a primeira, se deixou levar pela curiosidade, abriu a porta do quarto ensanguentado, olhou para dentro, e teve que reparar o erro com sua vida quando o bruxo voltou. Em seguida, o bruxo foi buscar a terceira irmã, mas esta era inteligente e ardilosa. Depois que ele lhe entregou as chaves e o ovo, deixando-a sozinha, ela colocou o ovo, com muito cuidado, em um local protegido; em seguida, examinou a casa e, por último, entrou no quarto proibido. Que cena triste ela contemplou! Suas duas queridas irmãs estavam dentro da bacia, tendo sido cruelmente assassinadas e retalhadas. Mas a jovem começou a recolher os membros e a colocá-los em ordem, cabeça, corpo, braços e pernas. Quando não faltava mais nada, os membros começaram a se mover e se reuniram; as duas donzelas abriram, então, os olhos e voltaram à vida. Em seguida, elas se regozijaram, se beijaram e se acariciaram.

Ao chegar, o homem imediatamente exigiu as chaves e o ovo, e quando não conseguiu perceber neste nenhum vestígio de sangue, declarou: “Você passou no teste, de modo que será a minha esposa”. Ele agora não tinha mais nenhum poder sobre a jovem, e foi obrigado a satisfazer os desejos dela.

Temos aqui, então, uma história arquetípica na qual um papel importante é interpretado por uma figura sádica e mutiladora que parece ser a imagem de um demônio pecaminoso, cujo desejo nada mais é do que a aniquilação de tudo o que é humano. No entanto, o bruxo possui certas características que complicam essa interpretação

simplória. Ele entrega um ovo às vítimas, um símbolo do potencial da vida, e pede a elas que o protejam. Somente a terceira filha faz o que ele pede, e seu ato de pôr de lado o ovo tem tudo a ver com o fato de ela ter sobrevivido à câmara sangrenta e reunido as partes desmembradas das irmãs. O ovo é um símbolo importante na história, aparecendo também em outros mitos e contos de fada. Geralmente, ele representa o princípio vital na sua totalidade – a totalidade indiferenciada, com o potencial para a existência criativa, a ressurreição (a Páscoa) e a esperança – esperança com relação à vida neste mundo (consulte Cooper, 1978, p. 60).

Um exemplo do ovo como símbolo pode ser encontrado em um conto lituano chamado *Como o lenhador despista o Demônio e conquista a princesa* (consulte von Franz, 1974, p. 227-9), no qual o ovo atua como um importante elo entre o mundo real e o imaginal, e está, de certo modo, relacionado com a possibilidade de viver criativamente nos dois mundos ao mesmo tempo. Um lenhador salva a filha do Rei das mãos do Diabo nas profundezas do mundo subterrâneo, onde este a está mantendo prisioneira em uma espécie de palácio de cristal semelhante à magnífica “jaula dourada” na qual nosso bruxo mantém suas três esposas antes do momento de crise, quando são dominadas pela curiosidade e desobedecem às suas ordens. O lenhador no conto se transforma em uma formiga e desliza para as profundezas subterrâneas para procurar pela princesa. Ele a encontra sentada na janela do palácio de cristal. A princesa fica felicíssima ao vê-lo, mas a questão, então, se torna (assim como no caso de Rapunzel) “como sair de lá?”. Finalmente, a princesa se lembra de que, ao ler o livro do Diabo, ela se recordara de que, em certa árvore, havia um ovo de diamante e que, se este fosse levado para o mundo superior, o palácio de cristal iria com ele. (Poderíamos pensar nisso como uma imagem do resgate

da imaginação do seu cativo no mundo subterrâneo, isto é, na sua função defensiva como fantasia desligada da realidade.) O lenhador se transforma primeiro em vários animais a fim de resgatar o ovo, e, quando isso acontece, finalmente, o palácio de cristal aparece, junto com a filha do Rei. Posteriormente, eles se casam e vivem felizes no palácio de cristal (aqui foi feita a ligação entre o real e o imaginal).

Von Franz diz o seguinte:

O ovo de diamante é a coisa indestrutível por excelência; é um símbolo do Self na sua mais elevada indestrutibilidade na alquimia e na filosofia tanto orientais quanto ocidentais [...] o ovo está nas mãos de um mundo subterrâneo destrutivo [...] ele precisa ser trazido para cima [...] a princesa ajuda. Ela leu os livros do diabo sobre magia, de modo que sabe onde está o ovo e como ele pode ser trazido para a superfície da terra (*ibid.*, p. 234).

Na história do Pássaro de Fitcher, o bruxo maligno entrega às suas esposas enfeitiçadas a chave da própria salvação delas. Ele lhes pede que preservem cuidadosamente o ovo para ele, acrescentando que devem carregá-lo com elas o tempo todo, já que uma grande desgraça ocorreria se o perdessem. Por conseguinte, o bruxo não é totalmente mau, parecendo desejar que alguém sobreviva à sua destrutividade. No que diz respeito à sua própria transformação, poderíamos dizer que o “teste” do bruxo oculta a esperança secreta de que um dia ele encontre alguém forte o bastante para libertá-lo do seu horrível poder e transformá-lo em um ser humano! Isso nos faz lembrar que os bruxos e as bruxas da mitologia vivem uma existência “daimônica” desencarnada, sempre isolados da comunidade, sempre fora do tempo e do espaço em um mundo mágico, presos no “encantamento”. Por conseguinte, estão sempre tentando, por assim dizer, capturar seres humanos da vida real – geralmente (vulneráveis)

crianças ou belas donzelas, porque é a invulnerabilidade delas que os mantém perpetuamente desencarnados. Poderíamos dizer que eles estão tentando “encarnar” – entrar no tempo, no espaço e na limitação. Incapazes de encarnar a não ser por meio da possessão de uma pessoa autêntica, nosso bruxo continua a raptar filhas, buscando desesperadamente a encarnação. No entanto, fiel à sua natureza, ele não para de desmembrá-las, desencarnando-as novamente na fantasia destrutiva, até que finalmente alguém consegue enfrentar à altura a sua astúcia. De algum modo, a capacidade da terceira filha de conseguir obter poder sobre o bruxo tem a ver com o fato de ela ter retirado parte da energia agressiva dividida dele (a câmara sangrenta) sem ser destruída por ela. E ele ajuda a tornar isso possível quando entrega o ovo a ela.

O fato de o bruxo fornecer a chave da sua própria transformação e da transformação da terceira esposa respalda a ideia de que ele é um símbolo do que Jung chamava de “Self arcaico ambivalente”, antes dele ter sido adequadamente humanizado. Na forma diádica, de bruxo/esposas indefesas e inocentes, o Self na nossa história se inclina pesadamente para o lado do mal. É o que Erich Neumann chama de “Self negativado” (Neumann, 1976), e a sua função parece ser uma cisão (desmembramento) da personalidade e não a sua integração. Essa não é a maneira como habitualmente pensamos no Self na teoria junguiana. O Self geralmente é interpretado como sendo o centro regulador e unificador da psique, associado a imagens de totalidade (círculo) ou da união de opostos dentro de uma totalidade superior (mandala). Vivenciado como impressionante ou numinoso, o Self em geral é identificado na teoria junguiana com o lado positivo do *numinosum*, manifestando-se em uma amplitude completa de símbolos associados ao divino na experiência humana. Na condição de coordenador do desenvolvimento psicológico, ele é visto

como a entidade interior que organiza o processo de individualização, tendo o ego como seu afiliado. Essa formulação mais otimista a respeito do Self é totalmente verdadeira *a não ser nos casos em que tenha havido um trauma grave.*

Um dos pontos centrais deste livro tem sido que a interpretação otimista do Self que acaba de ser descrita precisa ser modificada pelo entendimento do que acontece no mundo interior quando o trauma interrompe os processos “encarnacionais” normais. Na presença do trauma, o Self não tem a menor chance de transmutar a humanização, de modo que permanece arcaico. O Self aparece, então, na forma de opostos radicais que estão em guerra um com o outro; o bom versus o mau, o amor versus o ódio, a cura versus a destruição. Essa maneira de interpretar as coisas alinha a teoria junguiana com as relações com o objeto, com o importante acréscimo da conscientização de Jung da dimensão numinosa dos dinamismos arcaicos do Self, por um lado, e os seus equivalentes mitológicos, pelo outro.

Na nossa história, o bruxo representa o aspecto sombrio do Self, embora haja uma leve indicação do seu aspecto luminoso e benevolente no gesto de oferecer o ovo – que também é uma evidência do seu aparente desejo de transformação. Portanto, ele é uma antinomia – uma conjunção de opostos – ambivalente. Na mitologia, os representantes da natureza arcaica ambivalente do Self são sempre Tricksters. Hermes/Mercúrio era o exemplo favorito de Jung. *O Trickster é idealmente adequado para ser um agente de transformação porque ele/ela conduz na psique os dois lados de uma cisão.* O Trickster é mau e bom, amoroso e odioso, masculino e feminino, e, portanto, conserva unidos os opostos ao mesmo tempo que também os mantém diferenciados. Mudando de forma a seu bel-prazer, ele é o transformador que também é transformado.

Nas psicologias e mitologias nas quais o Trickster ainda não se materializou, os aspectos malévolos e benévolos

do Self são divididos em duas figuras, a preta e a branca, enquanto uma terceira intermediária (com frequência o herói ou a heroína do conto) se debate de um lado para o outro para criar um todo. Vemos isso, por exemplo, na história grega de Deméter/Perséfone, na qual Zeus, o deus do céu, com seu pássaro-espírito, a Águia, representa o lado positivo do Self, e Hades, o captor de almas, representa o lado negativo, com a filha de Deméter, Perséfone, representando (com a ajuda de Mercúrio) os elos mediadores entre esses dois opostos. Na tradição cristã, a cisão é entre o Pai Celestial ou Logos, por um lado, e uma humanidade decaída, nas garras do anjo caído Lúcifer, por outro; o próprio Cristo é o intermediário seguido pelo Espírito Santo. Esse dinamismo trinitário se repete no Panteão Egípcio, onde Osíris representa o lado positivo ou luminoso do Self, seu irmão Seth, o lado maligno ou sombrio, e Ísis, o princípio feminino alado, com seu filho Hórus, proporcionam os elos mediadores. Assim como a terceira filha mediadora da nossa história, Ísis também é uma agente de cura para o Osíris desmembrado. Ela recolhe os fragmentos dispersos dele, reúne-os e se fecunda. Hórus é o fruto dessa união.

Essas poderosas histórias arquetípicas nos oferecem uma rica imagística a respeito do processo por meio do qual o Self se unifica e encarna na história. O tempo todo, a ideia básica é que o Self não pode realizar isso sem sofrer os opostos no nível humano da consciência. Em outras palavras, é somente na vida do indivíduo que esses grandes dinamismos arquetípicos podem se integrar.

O AMOR E A AGRESSIVIDADE NA EVOLUÇÃO DO EGO SAUDÁVEL: WINNICOTT

Na teoria psicanalítica não junguiana, como vimos, temos uma linguagem diferente para essa realização. A

interpretação de D. W. Winnicott dos *processos* na vida humana que promovem essa tremenda realização nos ajudará a compreender vários aspectos da nossa história – especialmente a maneira como a terceira esposa acaba enganando o bruxo fingindo ser um pássaro, isto é, “O Pássaro de Fitcher”.

Para a psicologia profunda, a questão básica do desenvolvimento é como a criança avança do estágio da identificação inconsciente primária para o estágio da diferenciação do eu-objeto? Na linguagem de Winnicott: como a criança desenvolve a capacidade para a vida transicional, intermediária entre a realidade e a fantasia, onde a linguagem simbólica e a brincadeira definem a capacidade do ego saudável? Na linguagem de Freud: como a criança vai da ilusão onipotente – o Princípio do Prazer – para o Princípio da Realidade? Na linguagem junguiana: como o ego se separa das energias numinosas do Self, enquanto retém uma ligação com o Self? Essas são as principais perguntas do desenvolvimento de todas as psicologias profundas, e as respostas a essas perguntas encerram profundas implicações clínicas.

Para Winnicott, essa realização parece depender de ambos os componentes do verdadeiro eu, o *libidinal* e o *agressivo*, terem sido espelhados enquanto a criança amadurece. Em seus primeiros textos, Winnicott se concentra na dedicação amorosa da mãe e na exatidão da empatia ao satisfazer a *necessidade* da criança (o lado libidinal). Nos textos posteriores, Winnicott enfatiza a importância crucial dos *impulsos destrutivos* da criança (o lado agressivo) para sair de uma simbiose onipotente.

O amor

O aspecto amoroso desse processo saciador das necessidades avança mais ou menos assim. O recém-nascido

estabelece uma união saciadora das necessidades entre ele e a mãe, mamando no seio ou na mamadeira enquanto é mantido em segurança pelas sensações agradáveis do cheiro da mãe, do contato caloroso, dos sons meigos e do olhar de adoração. Esse estado jubiloso e amoroso logo se depara com a frustração e períodos de desconforto devido à atenção da mãe, que não é inteiramente perfeita. Por exemplo, algumas mamadas são menos prazerosas do que outras – o leite da mamadeira está frio demais ou a mãe é interrompida enquanto amamenta. Gradualmente, o bebê começa a organizar suas experiências jubilosas nas quais se sente “bem” ao redor de uma imagem do eu/mãe e as experiências nas quais se sente “mal” ao redor de outra imagem do eu/mãe. (Na terminologia junguiana, diríamos que o arquétipo está dividido ou é ambivalente.) O amor ou “necessidade libidinal” caracteriza o eu/mãe “bom”, e a agressividade ou opressão caracteriza o eu/mãe “mau”. Durante esse processo, a frustração não deve ser excessiva, e as experiências nas quais o bebê se sente bem e o arquétipo da mãe boa devem predominar. Como o ego é imaturo, os sentimentos bons e os maus não podem ser admitidos com relação à mesma mãe. Isso só pode acontecer gradualmente.

A mãe “boa o bastante” precisa espelhar tanto o amor quanto a agressividade. Ao falar da parte amorosa (libidinal) do verdadeiro eu, Winnicott diz que a mãe espelha o gesto espontâneo do bebê com tanta exatidão que “o bebê começa a acreditar na realidade externa que aparece e se comporta como se por mágica [...] e não se choca [com excessiva intensidade] com a onipotência do bebê” (Winnicott, 1960a, p. 146). O bebê faminto tem alucinações com o seio da mãe, e a mãe coloca o seio exatamente no local da alucinação do bebê.

Quando isso acontece, o bebê começa a acreditar na realidade externa que aparece e se comporta como se por

mágica, e que atua de uma maneira que não se choca com a onipotência do bebê. Baseado nisso, o bebê pode anular gradualmente a onipotência. O Verdadeiro Self tem uma espontaneidade, a qual se uniu aos eventos do mundo. O bebê pode agora começar a desfrutar a ilusão da criação e do controle onipotentes, e depois, gradualmente, vir a reconhecer o elemento ilusório, o fato de brincar e imaginar. Aqui reside a base do símbolo que é, inicialmente, ao mesmo tempo, a espontaneidade ou alucinação do bebê e também o objeto externo criado e, em última análise, inoculado com energia libidinal (Winnicott, 1960a, p. 146).

Quando a mãe é “boa o bastante”, o bebê desfruta a ilusão de uma completa correspondência entre a realidade externa e a própria capacidade dele de criar. Existe uma mistura interpenetrante entre o que a mãe fornece e o que a criança inicia a partir da sua própria espontaneidade. Winnicott diz o seguinte:

Existe um acordo tácito entre nós e o bebê de que nunca faremos a seguinte pergunta: “Você concebeu isto, ou isto lhe foi apresentado a partir do exterior?”. A ideia importante é que não se espera nenhuma decisão com relação a esse ponto. A pergunta simplesmente não deve ser formulada (Winnicott, 1951, p. 12).

Uma vez que essa onipotência primária tenha sido adequadamente vivenciada, a principal tarefa da mãe é, então, desiludir o bebê, e se o primeiro estágio foi “bom o bastante”, o bebê poderá efetivamente vir a lucrar com a experiência da frustração, já que a adaptação incompleta à necessidade torna os objetos reais, ou seja, odiados e também amados.

Winnicott deixa claro que esse processo não está apenas limitado à primeira infância, sendo, mais exatamente, um projeto vitalício, e já indicamos que os contos de fada se ocupam deles de um modo preeminente.

A tarefa da aceitação da realidade nunca é concluída [...] nenhum ser humano está livre da tensão de relacionar a

realidade interna com a externa [...] O alívio dessa tensão é proporcionado por uma área de experiência intermediária [...] que não é problemática (as artes, a religião etc.); essa área intermediária encontra-se em uma continuidade direta com a área de brincadeira da criança pequena que está “perdida” na brincadeira (*ibid.*, p. 13).

Essa área de experiência intermediária surge na Parte II da história do Pássaro de Fitcher, quando a terceira esposa obtém poder sobre as energias diabólicas do bruxo e é capaz de enganar o Trickster fingindo ser um pássaro. O bruxo, por sua vez, parece estar de acordo com esses truques e, com isso, participa do seu próprio fim no incêndio que acaba por consumi-lo.

Agressividade

Quando fala a respeito do aspecto agressivo da díade bebê/mãe, Winnicott chama o estado a partir do qual o bebê está se deslocando de estado de onipotência ou de “relação com o objeto”. Esse estágio se baseia inteiramente em identificações. Ele chama o estado em direção ao qual o bebê está avançando de “utilização do objeto”, referindo-se à capacidade da criança de utilizar um objeto que está “lá fora” (Winnicott, 1969, p. 218-28).

A destrutividade é uma parte importante dessa diferenciação. Quando a mãe começa a se separar do bebê, este tem o impulso de destruí-la. A questão é se a mãe sobreviverá à crueldade da criança sem retaliar (sobrevivência para Winnicott significa simplesmente não modificar nossa atitude diante do medo destrutivo). Eis a descrição de Winnicott, a essa altura famosa:

Depois de o “sujeito relaciona-se com o objeto”, segue-se “o sujeito destrói o objeto” (à medida que este se torna externo); e depois pode sobrevir o “objeto sobrevive à destruição da parte do sujeito”. Mas pode ou não haver a sobrevivência.

Portanto, um novo componente aparece na teoria da relação com o objeto. O sujeito diz para o objeto: “eu o destruí”, e o objeto está presente para receber a comunicação. Doravante, o sujeito diz: “Olá, objeto! Eu te destruí. Eu te amo. Tens valor para mim porque sobreviveste à minha destruição de ti. Ao mesmo tempo que estou te amando, estou te destruindo constantemente na fantasia (inconsciente)”. Aqui a fantasia tem início para o indivíduo. O sujeito pode agora usar o objeto que sobreviveu (*ibid.*, p. 90).

No modelo de Winnicott, um mundo interior se desenvolve ao lado de um mundo exterior que pode enriquecer o mundo interior. O mundo do objeto pode ser útil para o bebê. Ele pode engordar recebendo comida do exterior. O bebê renunciou à ilusão onipotente de autossuficiência ao se permitir sentir amor e ódio pela mãe. O bebê tem agora uma visão “binocular”. A perspectiva profunda, de repente, passou a existir, e a separação/individuação está ocorrendo.

O amor e a agressividade juntos

Ora, se a mesma mãe pode igualmente sobreviver ao ataque do bebê agressivo e espelhar o gesto espontâneo do bebê amoroso, uma coisa milagrosa acontece. Winnicott diria que o mundo exterior e um mundo interior nascem simultaneamente. Em outros trabalhos, como já vimos, ele descreveu essa realização como um processo de personalização ou “incorporação” (Winnicott, 1970). Winnicott não especula a respeito do que exatamente vem a “habitar” o corpo, mas especulamos nestas páginas sobre o que “ele” é, isto é, o espírito pessoal inviolável (*daimon*) do indivíduo.

Independentemente de como descrevamos esse processo, ele claramente tem a ver com energias arquetípicas transpessoais e a sua encarnação gradual e tempestuosa. O Pássaro de Fitcher é uma história a respeito desse processo. Inicialmente, o bruxo representa o Self-bebê arcaico

primordial nos seus aspectos criativo (aqui, principalmente) e destrutivo. A casa “magnífica” nas profundezas da floresta é um palácio de fantasia, representando o lado positivo, separado, do numinoso – que ainda está desencarnado, mas oferece um refúgio autorreconfortante para o ego atormentado, preso à realidade, representado pelo homem e suas três filhas. O problema é que esse “refúgio” tem uma sala oculta, e nela reside todo o mal característico do numinoso na sua forma pecaminosa. Esses dois lados do Self arcaico precisam se reunir no “sofrimento” das filhas da história, e vemos como isso acontece – duas delas são cortadas em pedaços. No entanto, de alguma maneira, a terceira filha consegue utilizar o lado positivo das energias numinosas do bruxo – a dimensão amorosa da “totalidade” que se torna disponível quando o ovo é dado de presente, o que possibilita que ela sofra o lado sombrio do numinoso retratado no aposento diabólico sem se tornar vítima da sua energia destrutiva.

Na nossa história, o bruxo equivale à destrutividade infantil do estado primordial indiferenciado de Winnicott – uma destrutividade que se torna diabólica por meio da frustração ou abuso traumático (como Javé na história de Jó). A terceira esposa está no papel do “objeto” onipotente do bebê – é ela que precisa sobreviver à destruição dele (como Jó sobreviveu à de Javé). Ela faz isso encontrando um defensor dentro do bruxo contra ele mesmo (como Jó fez com Javé), isto é, ela utiliza o ovo e o conselho do bruxo a respeito daquele. Ela põe o ovo de lado, isto é, preserva sua totalidade e mantém seu centro indiviso quando entra na esfera de afetos arquetípicos destrutivos representada pela terrível sala oculta. Essa centralidade permite que ela sobreviva à destruição. O bruxo pode dizer “Olá, objeto – eu te destruí; mas tens valor para mim porque sobreviveste à minha destruição de ti [...] eu te amo [...] serás a minha esposa”.

EXEMPLO CLÍNICO

Exemplos dessa rápida mudança da destrutividade para o “amor” são frequentemente encontrados na situação clínica. Uma mulher casada veio se consultar comigo e me contou que o marido a atormentava constantemente por causa de um caso amoroso que ela tivera vinte anos antes, afirmando que ela nunca o fazia se sentir amado ou especial, e o fato de ele ficar repisando sem parar o assunto a deixava em um estado tão agitado que ela começou efetivamente a sofrer de asma (ela tinha a tendência de sentir culpa por causa de tudo). Ela tentava tudo o que era possível para satisfazer as necessidades dele e fazer com que ele sentisse os sentimentos especiais que ele afirmava que ela lhe negava. Como isso apenas aplacava temporariamente as queixas e o frio recolhimento do marido, ela começou a ficar desesperada e achar que não conseguiria salvar seu casamento. Essa situação se manteve por um longo tempo até que, finalmente, por meio da terapia (um ovo), ela começou a se dar conta de que, separado das queixas do marido, havia um bruxo autoagressor na sua própria psique e uma sala oculta na qual ela era desmembrada regularmente pelo machado dele. Ela compreendeu que as queixas do marido eram meramente o evento externo de um ataque diabólico interior contra o qual ela era indefesa. Cada queixa externa era ampliada pelo machado do bruxo dentro de si mesma, de modo que o marido falava “a verdade” a seu respeito – ou seja, que ela era uma má pessoa! Começou a ficar claro para essa dócil paciente que, para resolver o problema com o marido, ela teria que primeiro quebrar o encanto dessa figura interior autodestrutiva.

Lentamente, com a ajuda da psicoterapia, ela começou a entrar em contato com sua própria agressividade,

isto é, começou a espiar dentro do seu horrível aposento. Isso envolveu perder a “inocência” como a vítima divina de um marido irracional que a criticava o tempo todo, e também significou assumir a responsabilidade pela própria raiva e agressividade. Aos poucos, lentamente, ela entrou na sua sala proibida e trouxe para si mesma um pouco da energia sombria do bruxo. Ela disse ao marido que não tolerava mais as constantes queixas dele e que não ficaria com ele se ele continuasse com aquele bombardeio de acusações. Ela declarou com toda franqueza que ele teria que assumir alguma responsabilidade pelos próprios sentimentos e parar de esconder sua falta de sentimentos por trás das queixas chorosas infladas a respeito dela não fazer com que ele se sentisse especial. Para assombro da paciente, essa nova autoconfiança acabou completamente com o poder dele sobre ela. Toda a raiva arrogante do marido se evaporou, e ele, de repente, passou a se sentir muito humano e amoroso com relação a ela – como se precisasse que ela o libertasse do seu próprio bruxo intimidante inflado.

A NATUREZA DUPLA DO SACRIFÍCIO NA TRANSFORMAÇÃO DO SISTEMA DE AUTOCUIDADO

Na história, o casamento potencial entre o bruxo e a terceira filha representa – como representou no casamento da Rapunzel enfeitada e o Príncipe – um supremo relacionamento (transicional) entre o mundo arquetípico e o humano. De acordo com a história, contudo, esse relacionamento não se realizou plenamente com o triunfo da terceira esposa sobre o horrível aposento. Esse é o começo, mas não a total transformação do sistema de autocuidado. O bruxo requer mais transformação, e a terceira filha ainda está presa nessa casa “magnífica” com

as irmãs (secretamente) reconstituídas, isto é, ela ainda está sujeita ao enfeitiçamento inflativo dele. Ela precisa descobrir uma maneira de sair dessa “magnificência” inflada e voltar à realidade humana. Esse empenho é representado na Parte II da história.

Sabemos, com base na observação do desenvolvimento psicológico das crianças, bem como a partir da situação clínica, que esse processo do avanço de um “enfeitiçamento” inflado, traumaticamente gerado, para um ego humano realisticamente ancorado é uma questão tempestuosa e representa um processo no qual energias infladas do Self arcaico precisam ser sacrificadas. Todas as grandes religiões do mundo descrevem esse sacrifício. Em geral, é o Deus que se sacrifica pelo homem “descendo” da plenitude superabrangente e se encarnando na dimensão espaço-tempo. Isso também requer sacrifícios recíprocos da parte do ego identificado com Deus (para Jung, o ego identificado com o Self).

Na linguagem junguiana, falamos a respeito da humanização gradual do mundo arquetípico à medida que a participação mística dá lugar à consciência. Edward Edinger concebe isso como um processo cíclico no qual o ego inflado da criança é repetidamente confrontado pela disciplina parental, recolhe-se humilhado e depois recupera a união íntima com os pais. O processo dá incessantes voltas: ato inflado, punição, humilhação e sofrimento, restauração do amor. Gradualmente, um ego diferenciado – capaz de conter os opostos – passa a existir (consulte Edinger, 1972, p. 41).

É uma questão, ao mesmo tempo, amorosa e odiosa. A criança “ama” expandir sua consciência e suas capacidades do ego humanas, mas também “odeia” sacrificar a onipotência divina das esferas arquetípicas com as quais seu ego estava identificado. Marie Louise von Franz comentou que esse processo é simultaneamente

uma expansão da consciência para o ego [...] e uma experiência limitante para o deus. No processo do espelhamento, significa atrair um deus brilhante e todo-poderoso para a miserável jaula da existência humana. Um dos conceitos da teologia cristã ilustra esse ponto: o processo da *kenosis* (esvaziar em grego) que significa que Cristo (quando estava com o Pai, antes da Sua encarnação como o Logos, o Logos joanino) tinha a plenitude do Pai, a unidade com o mundo divino que tudo permeia, sem definição. Como escreve São Paulo: “Ele se esvaziou – *ekonose heauton* (Filipenses 2,7 R.S.V.). Ele se esvaziou para se tornar mortal, esvaziou-se da sua plenitude todo-abrangente e unidade para se tornar definido (von Franz, 1970, p. 10).

Em outras palavras, o crescimento do ego acarreta um duplo sacrifício – as tendências infantil e inflada ao mesmo tempo. Na díade do nosso bruxo e das suas esposas infantis “inocentes”, que vivem em uma magnificência ignorante, poderíamos dizer que ambos os lados precisam se submeter a um sacrifício. Vimos que essa estrutura diádica de Protetor/Opressor e cliente infantil inocente é a arquitetura básica do sistema de autocuidado. Suas energias são, por um lado, incrivelmente infladas, dominadoras e “régias” – um rei ou uma rainha, e, por outro, igualmente infantis, inocentes e vitimadas – uma vítima divina. Quando essa estrutura “rei/bebê” passa pela integração, seus dois lados são sacrificados a uma condição humana intermediária – limitada e capaz de ter uma responsabilidade pessoal. A “inocência” enfeitada da filha é perdida na sala horrível, o bruxo perde seus poderes de lançar feitiços, e a terceira filha lembra as irmãs, ganhando, por meio desse ato, “um poder total sobre ele”.

O PÁSSARO DE FITCHER: PARTE 2

“Muito bem”, disse a terceira filha. “Primeiro você levará um cesto de ouro para a minha mãe e o meu pai,

carregando-o você mesmo nas costas; nesse ínterim, eu me prepararei para o casamento.” Em seguida, ela correu para o lado das irmãs, as quais tinha escondido em uma pequena sala, e disse: “Chegou o momento de salvá-las. O próprio canalha vai carregá-las de volta para casa, mas assim que chegarem lá mandem ajuda para mim”. Ela colocou as duas em um cesto e cobriu-as completamente com ouro, tomando cuidado para que nenhuma parte delas ficasse visível. Em seguida, chamou o bruxo e disse: “Agora você vai levar o cesto para a casa dos meus pais, mas vou ficar olhando pela minha pequena janela para ver se você vai parar no caminho para descansar”.

O bruxo levou o cesto às costas e partiu, mas o peso era tão grande que o suor começou a escorrer por seu rosto. Ele, então, se sentou e teve vontade de descansar um pouco, mas assim que parou, uma das moças gritou de dentro do cesto: “Estou espiando pela minha pequena janela e vejo que você está descansando. Levante-se imediatamente e prossiga a viagem”. O bruxo achou que era a noiva que estava falando com ele, de modo que ficou em pé novamente. Mais adiante, quando ele ia se sentar de novo, a jovem gritou instantaneamente: “Estou espiando pela minha pequena janela e vejo que você está descansando. Levante-se e continue a jornada”. E sempre que ele parava, a moça gritava dessa maneira, de modo que ele foi obrigado a seguir adiante, até que, finalmente, gemendo e sem fôlego, ele levou o cesto com o ouro e as duas donzelas para a casa dos pais delas. Nesse ínterim, a noiva preparava o banquete do casamento, e enviou convites para os amigos do bruxo. Em seguida, ela pegou uma caveira com os dentes arreganhados, colocou nela alguns ornamentos e uma coroa de flores, carregou-a para cima, até a janela do sótão, e deixou-a olhando para o lado de fora através do vidro. Quando tudo estava pronto, a noiva entrou em um barril de mel, cortou o colchão de penas e rolou nele,

até adquirir a aparência de um pássaro assombroso, na qual ninguém poderia reconhecê-la. Em seguida, saiu de casa, encontrando no caminho alguns dos convidados do casamento, que perguntaram:

- Ó, pássaro de Fitcher, de onde vens?
- Venho da casa de Fitcher, bem perto daqui.
- E o que está fazendo a jovem noiva?
- Ela varreu tudo, do porão até o sótão, e está espiando pela janela, suponho.

Finalmente, ela se encontrou com o noivo, que regressava lentamente. Ele, assim como os outros, perguntou:

- Ó, pássaro de Fitcher [...] etc.
- [...] e agora está espiando pela janela, suponho.

O noivo olhou para cima, avistou a caveira enfeitada, achou que era a sua noiva, e cumprimentou-a gentilmente com um aceno de cabeça. Mas depois que ele e os convidados entraram na casa, os irmãos e parentes da noiva, que tinham sido enviados para resgatá-la, chegaram. Eles trancaram todas as portas da casa, para que ninguém conseguisse escapar, atearam fogo ao local, e o bruxo e todo o seu bando morreram queimados.

Essa parte da história descreve a transformação final do sistema de autocuidado e das suas duas personificações componentes, a terceira filha e o noivo, o bruxo. A terceira filha é libertada, e o bruxo, imolado no fogo. Assinalamos com interesse que o elemento Trickster, anteriormente uma prerrogativa do bruxo, agora define o método de operação da noiva. Primeiro, temos o ardil no qual ela esconde as irmãs debaixo do ouro no cesto do bruxo; em seguida, o estratagema da voz que o atormenta de longe durante a jornada; mais adiante, o truque de atrair todos os amigos do bruxo para a casa por meio de convites de casamento, o ardil de colocar a caveira enfeitada na janela e, finalmente, a artimanha na qual ela se

disfarça de Pássaro de Fitcher para poder escapar. Para poder compreender a segunda parte da história, teremos que lidar com o significado psicológico desse elemento Trickster e com sua função tanto como disfarce quanto como defesa na transmutação das terríveis energias da dimensão arquetípica em forma humana.

Já examinamos o significado dinâmico arquetípico do Trickster no capítulo 1, quando analisamos Mary e seu *daimon* da comida. Lá, vimos basicamente o lado diabólico do Trickster – sua capacidade de se dividir em dois (dissociação), de transe, de atacar as ligações (vínculos) entre os componentes da experiência e, em geral, da regressão autodestrutiva. No entanto, também assinalamos que o Trickster, na condição de divindade do limiar, está igualmente envolvido com a mediação dos dois lados de um paradoxo e, por conseguinte, na sua encarnação positiva, poderia ser considerado uma espécie de personificação dinâmica do que Winnicott chamou de “fenômenos transicionais”. Na condição de antinomia, ele reúne um par de opostos e constitui o “terceiro” ausente. Ele é idealmente adequado, portanto, à tarefa de *mediar* os dinamismos arquetípicos opostos que dominam a psique depois do trauma. Em resumo, sua função é, ao mesmo tempo, *diabólica* (cisão) e *simbólica* (integração). Na forma diabólica, ele rompe vínculos no mundo interior a fim de evitar que o intolerável seja vivenciado. Na forma simbólica, ele torna inteiro o que havia sido fragmentado, e faz isso ligando o mundo inconsciente ao ego por intermédio do símbolo. Desde que o ego anteriormente traumatizado esteja agora forte o bastante para “ter em mente” o pleno impacto da experiência, o Trickster é libertado do seu papel desmembrador diabólico e passa a contribuir para a individuação e a vida criativa.

Na Parte II do conto de fadas, a função mediadora positiva do Trickster é enfatizada quando a terceira esposa,

agora forte o bastante para ter poder sobre o bruxo, é capaz de empregar truques e se disfarçar a fim de ligar o mundo enfeitado do marido ao seu mundo de realidade. Ela envia as irmãs lembradas de volta para a casa dos pais nas costas do bruxo que as havia desmembrado – e em um cesto, o mesmo cesto dentro do qual as filhas tinham pulado no início, quando ele “as tocou de leve”. Psicologicamente, isso é um exemplo de como o próprio poder que ameaça o ego fraco ou imaturo é, posteriormente, utilizado a seu favor.

O sofrimento do bruxo durante a viagem com o cesto pesado é uma reversão cômica do sofrimento que ele causou às irmãs e representa o sacrifício gradual dos seus poderes transpessoais. Agora, ele precisa suar e se esforçar, com os joelhos cedendo por causa do fardo, carregando sua “cruz”, por assim dizer, até seu destino final no fogo imolador. E o tempo todo, a “voz” da noiva, com o recém-descoberto poder sobre ele, o atormenta e instiga a prosseguir, impondo brutalidade ao bruto, maldade ao mau. Psicologicamente, essa “voz” em sua forma negativa é o que Jung chamava de “*animus* negativo”, e ela é frequentemente vivenciada como um capataz interior exageradamente crítico e perfeccionista que empurra a pessoa para a frente e nunca está satisfeito com a imperfeição humana. Essa é a voz que, à semelhança do *animus* negativo, “corta uma mulher em pedaços” (consulte Asper, 1991), de modo que o bruxo, que antes personificara essa força negativa na psique, agora se torna vítima do mesmo tormento crítico.

As irmãs escondidas no cesto com ouro devem enviar ajuda para a terceira filha, que ainda se encontra na mansão enfeitada do bruxo. Portanto, as duas irmãs se tornam o elo entre o mundo encapsulado do bruxo e o mundo da realidade. Poderíamos considerar a ajuda que elas enviam depois (irmãos e parentes) como o lado positivo do masculino. Essa é uma agressividade mas-

culina a serviço do desenvolvimento do ego, e esse lado positivo do masculino esteve marcadamente ausente da nossa história, exatamente como no caso da história de Rapunzel. O pai das três filhas aparentemente deixou-as extremamente vulneráveis ao encantamento do lado negativo e diabólico do masculino com sua agressividade arquetípica. Psicologicamente, esse é o inevitável legado da negligência completa do pai ou da sua incapacidade de estabelecer limites às filhas e, desse modo, oferecer a oportunidade de elas trabalharem a agressividade de uma maneira interpessoal. Em outras palavras, a mulher precisa sentir pelo mesmo pai amor e agressividade para poder ter uma imagem “completa” do masculino e, com isso, ficar “imunizada” contra a contaminação do masculino negativo na forma do enfeitiçamento.

DOMINANDO O BRUXO COM O SÍMBOLO

O truque mais interessante que a terceira filha usou com o bruxo foi, decididamente, sua “transformação” em pássaro – o Pássaro de Fitcher – para conseguir escapar da mansão enfeitiçada. Primeiro, ela coloca uma caveira ornamentada na janela como chamariz para que o bruxo e os convidados pensassem que era ela. A ideia de que todos confundam uma “cabeça da morte” nupcial com a noiva enfatiza a mensagem da história de que ficar noiva desse bruxo significa estar morta. Como o bruxo e os convidados representam a morte, eles reconhecem um dos seus, por assim dizer, e acham que a noiva está em casa, quando na verdade ela está fugindo, disfarçada de pássaro.

Coberta por mel e penas, a verdadeira noiva é “irreconhecível”, exceto como o Pássaro de Fitcher – um pássaro que conversa com os convidados e o bruxo no caminho que liga o mundo de enfeitiçamento ao mundo da realidade. É importante compreender que a terceira

filha não se transformou em pássaro na história (como sugere Asper) e sim que ela *finje* ser um pássaro, por sinal, um pássaro falante milagroso. Na forma de pássaro, ela não é nem humana nem pássaro, mas sim as duas coisas. Encarnando a função simbólica da realidade transicional, ela participa tanto da realidade quanto da fantasia. Quando encontra o bruxo e os convidados na estrada, eles não questionam se ela é um ser humano ou um pássaro. Eles aceitam a forma transicional como algo natural. Como diz Winnicott, não perguntamos ao bebê se ele encontrou o seio ou o criou – como realidade transicional, ele é sempre as duas coisas.

Nessa forma de pássaro camaleônica de fantasia, a terceira filha engana com êxito o bruxo e foge para casa. Psicologicamente, isso sugere que as formas transicionais e os processos simbólicos são essenciais para que possamos lidar com as terríveis energias da psique arquetípica. As tempestades de afeto que emergem das camadas arcaicas da psique só serão transformadas se as tensões entre a realidade e a imaginação puderem ser sustentadas pelo ego e, se isso se consumir, uma imagem criativa (símbolo) poderá então fornecer o elo transicional entre os dois mundos, isto é, poderá oferecer um significado que possibilita que “escapemos” dos dinamismos desintegradores do mundo arquetípico e encontremos o caminho de volta para “casa”, em um mundo humano embelezado pelas energias vitais do mundo imaginal.

Esse processo, que é a luta de todas as pessoas no caminho da individuação, é especialmente difícil depois de o trauma ter enviado a psique em direção à cisão arcaica e enfraquecido o ego. Formas malignas de transferência-regressão se desenvolvem e ameaçam debilitar o crescimento do paciente. Todavia, o processo recebe uma ajuda importante do que Jung chamou de “função transcendente” da própria psique. Com isso, ele estava

se referindo à tendência inata da psique de dar forma ao “material” indiferenciado, caótico, do processo primordial e representá-lo para a consciência na forma de sonhos e outros produtos imaginais. Portanto, para Jung, os processos transicionais não ocorrem apenas entre o bebê e a mãe, ou mesmo entre paciente e terapeuta; eles definem as relações internas entre o ego e o Self. Lamentavelmente, o processo interior nunca obtém êxito se não tiver existido um processo externo “bom o bastante”. Quando o trauma impede que isso aconteça, a associação transicional precisa ser reconstituída na psicoterapia.

Um elemento crucial nessa associação transicional reconstituída é um espaço imaginal divertido entre terapeuta e paciente. Os mais diferentes tipos de artes expressivas precisam ser usados na terapia com as vítimas de trauma – não apenas a terapia por meio da conversa voltada para a recuperação do discernimento e da memória. O trabalho precisa estar alinhado com o vínculo integrativo natural da psique entre o afeto e a imagem. Quando temos o afeto, procuramos uma imagem... Quando temos a imagem, buscamos o afeto que lhe é associado. Para fazer isso, temos que ser capazes de interagir com o paciente em uma variedade de modalidades – não apenas verbais.

Jung compreendeu isso já em 1916, quando seus pacientes exibiam uma determinada disposição de ânimo ou apresentavam um afeto dissociado e confuso que não parecia fazer sentido à luz da experiência que estava tendo lugar na ocasião. Jung disse o seguinte:

Eu pegava, portanto, uma imagem de sonho ou uma associação do paciente e, tomando isso como ponto de partida, atribuía a ele a tarefa de elaborar ou desenvolver o tema dando rédeas largas à sua fantasia. De acordo com a preferência e o talento individuais, isso poderia ser feito de um sem-número de maneiras: dramática, dialética, visual,

acústica ou ainda por meio da dança, da pintura, do desenho ou da modelagem. [Finalmente] consegui reconhecer que eu estava presenciando, nesse método, a manifestação espontânea de um processo inconsciente que era apenas auxiliado pela habilidade técnica do paciente, que posteriormente vim a chamar de “processo de individuação” [...] Em muitos casos, isso produziu um grau elevado de sucesso terapêutico, o que representou um incentivo para que eu e o paciente seguissemos adiante, apesar da natureza desconcertante dos resultados. Eu me vi obrigado a insistir que eles eram desconcertantes, mesmo que apenas para me impedir de fazer um enquadramento, baseado em certas suposições teóricas, interpretações que eu sentia que eram não apenas inadequadas, mas que também estavam sujeitas a prejudicar as obras inventivas do paciente [...] E, assim, é com a mão que guia o lápis ou o pincel, o pé que executa o passo da dança, com o olho e o ouvido, com a palavra e o pensamento: um impulso sombrio é o supremo árbitro do padrão, um *a priori* inconsciente se precipita em uma forma plástica [...] Sobre todo o procedimento parece predominar uma presciência indistinta não apenas do padrão, mas também do seu significado. A imagem e o significado são idênticos; e à medida que a primeira toma forma, o segundo se torna claro [...] o padrão não precisa de interpretação: ele retrata seu próprio significado (Jung, 1947, parágrafos 400-2).

Voltando à nossa história, encontramos a terceira filha encarnando essa função transcendente como o Pássaro de Fitcher. Poderíamos perguntar: “por que um pássaro?”. A primeira coisa que nos ocorre é que o pássaro é uma evolução natural do ovo. Se o ovo representa a vida potencial na sua totalidade original, primordial e indiferenciada, então o pássaro claramente representa uma diferenciação dessa totalidade original e uma transcendência dela como espírito pessoal transcendente. Cooper nos faz lembrar que pássaros fabulosos retratam as esferas espirituais celestiais e as forças antagônicas à serpente ctônica – em outras palavras, são imagens teriomórficas associadas

(principalmente) com o lado positivo do Self, antagônicas ao seu lado negativo, diabólico ou ctônico, representado pelo bruxo (consulte Cooper, 1978).

Em outras mitologias, os pássaros são mensageiros dos deuses, sempre associados ao lado luminoso e positivo do numinoso. O menino Jesus é frequentemente retratado segurando um pássaro e, segundo Virgílio (*Eneida*, 6, 242), os gregos chamam a entrada do mundo subterrâneo de "Aornos" (terra sem pássaros). Por causa do significado do pássaro como ser transicional, que transita no espaço entre o mundo humano e o divino, os xamãs vestiam com frequência o manto e penas de pássaros nos seus ritos mediúnicos. Na mitologia egípcia, a alma-Ka, representada como um pássaro com cabeça humana, é retratada saindo da boca das pessoas agonizantes, e as almas no mundo subterrâneo vestem trajes feitos com penas de pássaros (consulte de Vries, 1984, p. 48).

Assim sendo, nossa heroína, a terceira filha, foge com o disfarce do símbolo mágico da própria transcendência – o espírito pessoal alado – ao mesmo tempo real e imaginal, humano e divino. Nessa forma simbólica evocativa, ela associa os dois mundos que estavam originalmente separados no conto: o mundo humano mundano, por um lado, e o mundo primordial mágico na sua forma "enfeitiçada" negativa, por outro. A formação desse vínculo (*re-ligeo*) coincide com o sacrifício final das energias do Self no fogo – o "agente da transmutação", segundo Heráclito, do qual derivam todas as coisas e para o qual todas as coisas retornam. No desenvolvimento pessoal do indivíduo, esse evento representa o momento no qual o inconsciente começa a se constelar positivamente, e o ego sacralizado, agora livre das defesas protetoras/opressoras do Self, se coloca sob a orientação do Self completo e inicia o processo da vida criativa.

O PRÍNCIPE LINDWORM E A TRANSFORMAÇÃO DO DAIMÔNICO POR INTERMÉDIO DO SACRIFÍCIO E DA ESCOLHA

Essa história, assim como a história do Pássaro de Fitcher, retrata uma forma diabólica e apavorante do Self no seu papel de defesa arquetípica do sistema de autocuidado, e trata da maneira (1) como podemos sobreviver a essa defesa e (2) como ela pode ser transformada pelo feminino – nesse caso, novamente, pelo feminino que aparece como o “terceiro”. A história foi examinada por von Franz como retratando a possessão pelo Self “como a encontrada nos casos limítrofes nos quais o complexo do ego e o arquétipo do Self foram contaminados, de modo que ambos se tornam indistintos [...] e não existe uma polarização adequada da psique” (von Franz, 1980b, p. 79, 83). Embora essa descrição seja até certo ponto verdadeira, von Franz não menciona em nenhum momento em sua análise as defesas arquetípicas, tampouco uma teoria de desenvolvimento que descreva como essa “contaminação” com o lado sombrio do Self acontece e quais são as suas implicações para a prática clínica. Esperamos esclarecer essas questões nas páginas que se seguem.

PRÍNCIPE LINDWORM:¹ A HISTÓRIA

Era uma vez um Rei e a sua encantadora Rainha, que viviam em uma abençoada felicidade, exceto por uma coisa: não tinham filhos. Certo dia, a Rainha, sentindo-se extremamente infeliz, consultou uma velha encarquilhada que morava na floresta, que lhe disse qual era o remédio para a sua esterilidade. A Rainha deveria colocar um pequeno cálice de cabeça para baixo no jardim, disse a velha, e na manhã seguinte ela encontraria duas rosas, uma branca e uma vermelha, crescendo na mesma haste. Se ela comesse a vermelha, teria um menino; se comesse a branca, uma menina. De qualquer modo, ela tinha que escolher uma das duas. Se comesse ambas, uma catástrofe teria lugar.

A Rainha ficou em êxtase e seguiu as instruções da velha, mas depois de comer a rosa branca, ficou gananciosa, esqueceu-se da promessa que fizera e comeu também a segunda rosa. Quando chegou a hora do parto, ela teve gêmeos, mas o que nasceu primeiro era um horrendo Lindworm² ou serpente. A Rainha ficou terrivelmente assustada quando o viu, mas ele desapareceu de vista com um ágil movimento, de modo que mais ninguém o viu. Além disso, logo depois do Lindworm, nasceu um menino perfeito, maravilhoso e belo, de modo que todos ficaram felizes. A Rainha, então, viveu sua vida como se o Lindworm nunca tivesse existido.

Muitos jubilosos anos mais tarde, o belo Príncipe partiu em uma carruagem real em busca de aventuras e

¹ Essa versão da história é um resumo de *Prince Lindworm* como é recon-tada por Gwyn Jones em *Scandinavian Legends and Folk-tales* (1975), onde aparece nas p. 3-15. O número das páginas aparece entre parênteses quando as frases são uma citação direta do texto.

² O *lindworm* (inglês), *lindorm* (norueguês e sueco) ou *Lindworm* (alemão), do nórdico antigo *linnormr*, "serpente constritora", é um ser mítico descrito como uma serpente ou dragão em mitos nórdicos e germânicos e na heráldica anglo-saxônica, alemã e escandinava. (N.T.)

de uma esposa. No entanto, mal chegou à encruzilhada, um enorme Lindworm, com presas mais mortíferas do que o relâmpago, ergueu-se diante dele e sibilou: “Uma noiva para mim antes de uma noiva para você!” (7). O Príncipe fugiu para o castelo, e o Rei estava prestes a enviar um exército de homens para combater o animal, quando a Rainha achou que estava na hora de confessar que o Lindworm tinha apenas reivindicado o que era seu por direito – ele era o primogênito e tinha o direito de se casar primeiro.

Teve início, então, um período de “assombro de nove dias e debate de dez dias” (7) depois do qual o Rei concluiu que, para que o Príncipe pudesse se casar um dia, o melhor que tinham a fazer era arranjar primeiro uma noiva para o Príncipe Lindworm. Dizer isso era fácil, conseguir era outra história, mas o Rei enviou emissários aos países mais distantes em que conseguiu pensar em busca de uma Princesa. A primeira princesa chegou e se envolveu involuntariamente nos festejos do casamento, a ponto de não poder mais voltar atrás. Quando a manhã chegou, nada mais restava dela, e o Lindworm tinha o olhar de quem dormira bem depois de uma lauta refeição. “Depois de um período breve, porém respeitoso” (7), o Príncipe foi novamente para a estrada, sendo novamente confrontado pelo Lindworm, que estava mais impaciente do que nunca! Uma vez mais, encontraram uma Princesa, a qual também só teve permissão para ver o noivo quando já era tarde demais. Depois da noite de núpcias, ela também era apenas uma protuberância na barriga do Lindworm. Uma vez mais, o Príncipe saiu na carruagem e novamente foi interceptado pelo irmão Lindworm. A essa altura, o Rei estava fora de si. Não conseguiram encontrar mais princesas, e o Rei, desesperado, decidiu pedir a um dos seus humildes pastores, que morava em um casebre miserável, que entregasse a filha para ser a esposa seguinte

de Lindworm. O pastor recusou o pedido inicialmente, mas o Rei não aceitou não como resposta, de modo que a encantadora jovem foi informada de sua sina.

A filha do pastor ficou aflita e transtornada. Começou a chorar e saiu correndo pela floresta, sangrando desconsolada, até que topou com uma velha encarquilhada – aparentemente a mesma que aconselhara a Rainha no seu sofrimento vinte anos antes – e narrou seu apuro para ela. “Enxugue as lágrimas, minha filha, e faça exatamente o que vou dizer”, disse a velha. “Quando o casamento terminar, você precisa pedir que a vistam com dez amplos vestidos de seda, e quando o Lindworm pedir que você tire o vestido, você precisa pedir que ele solte uma pele. Depois que isso se repetir nove vezes, ele será apenas uma massa de carne serpentiforme, e você deverá, então, açoitá-lo, com chicotes embebidos em lixívia. Em seguida, banhe-o em leite fresco e, por último, você precisa tomá-lo nos braços e abraçá-lo com força, mesmo que apenas por um breve momento” (11). “Que horror”, gritou a filha do pastor. “Jamais conseguirei fazer isso!” “Ou você faz isso ou será devorada”, admoestou a velha, desaparecendo em seguida.

Assim sendo, quando o casamento terminou e o horrendo Lindworm estava diante dela no quarto – meio homem, meio serpente, a repulsiva criatura se voltou para ela e disse: “formosa donzela, dispa um dos vestidos”. “Príncipe Lindworm”, replicou ela, “solte uma pele!” “Ninguém jamais ousou me pedir para fazer isso”, sibilou ele, zangado, e por um momento ela achou que ele ia engoli-la, mas, em vez disso, ele começou a gemer, se queixar e retorcer, até que uma longa e forte pele de cobra caiu no chão. Ela tirou o primeiro vestido e estendeu-o em cima da pele. E assim continuou o processo, apesar dos protestos, gemidos, contorções e resmungos do monstro, até que no final ele era uma massa crua, compacta e viscosa, “ora se

erguendo, ora rolando e ora deslizando pelo chão” (14). Em seguida, a filha do pastor pegou os chicotes, embebeu-os em lixívia, segundo as instruções que recebera, e açoitou-o com todas as suas forças. Quando ficou exausta, ela o lavou em leite fresco, depois arrastou-o para os seus braços e, finalmente, deu-lhe um abraço bem apertado durante um breve momento antes de adormecer.

Na manhã seguinte, o Rei e os seus cortesãos foram tristes ao quarto nupcial, com medo de entrar. Após um longo tempo, o Rei abriu a porta. Lá estava a encantadora filha do pastor, umedecida com o orvalho da manhã. E nos seus braços não havia nenhum Lindworm, “e sim um Príncipe animado e bem-disposto, tão Belo quanto a grama verde”. O palácio vibrou de felicidade com essa descoberta, e depois do regozijo teve lugar uma celebração de casamento como nunca houvera antes nem houve depois. A partir de então, o Príncipe e sua nova Princesa reinaram felizes para sempre.

O TEMA DA CRIANÇA E DA FALTA DE FILHOS

Essa história, assim como a de Rapunzel e muitos outros contos, começa em um estado de ausência de filhos que dá origem à dor e ao anseio. Jung lidou amplamente com a psicologia do arquétipo da criança, onde deixa claro que o tema da criança, quando aparece em um conteúdo simbólico como a nossa história, significa bem mais do que a “criança” concreta, literal. O *tema da criança* – a criança milagrosa cujas origens são extraordinárias (partenogênese) e cujas ações estão de algum modo associadas à redenção das trevas e a recuperação da luz. Nessa condição, diz Jung,

ela é um símbolo que une os opostos; um mediador, portador da cura, ou seja, aquele que torna completo [...] repre-

senta o anseio mais forte, mais inelutável em cada ser, isto é, o anseio da autorrealização. Ela é, por assim dizer, uma encarnação da *incapacidade de fazer de outra maneira* (Jung, 1949, parágrafos 278, 289; grifo no original).

A criança, portanto, é um conceito delimitador que se estende entre a totalidade potencial do Self e sua *realização* no mundo de realidade do ego. Ela representa o eterno no tempo. Reúne o mundo real e o imaginal, e encerra a promessa de que o mundo numinoso impercível poderá encontrar vida neste mundo. É por essa razão que a criança é a resposta quase universal da mitologia à pergunta “Deus se manifesta na história?” Como Moisés, como Cristo, como Buda, como Krishna, a resposta é sempre a criança divina. No que diz respeito à nossa discussão anterior, poderíamos dizer que ela representa simbolicamente o potencial de realização do espírito pessoal inviolável ou Self “nesta vida”, ou seja, na história pessoal do indivíduo.

É compreensível, portanto, que um número tão grande de contos de fada comecem com o desejo de um filho. Com o mundo da realidade separado do mundo mágico, psicoide, no qual residem os poderes transpessoais, não existe espontaneidade alguma, nenhuma vida e nenhuma possibilidade genuína de crescimento pessoal. As coisas secam. Não existe profundidade alguma, nenhuma esperança. Vimos que o legado do trauma precoce é precisamente essa cisão entre o ego e o Self.

A história relata que, nessa condição, a Rainha estéril consulta a velha encarquilhada, representando a antiga visão profética da psique na sua forma arcaica “incivilizada”. Assinalamos que não apenas o útero da Rainha é estéril, como também sua atitude como um todo está permeada pelo desespero. Ela se queixa para a velha: “Que infelicidade! Ninguém no mundo pode me ajudar”.

A velha retruca dizendo “nenhum mal é desprovido do seu remédio” – uma declaração que personifica a esperança simbolizada pela criança muito desejada.

A atitude da Rainha nesse caso é típica dos pacientes traumatizados que chegam ao consultório do analista deprimidos e abandonados por aqueles dos quais, na infância, precisavam desesperadamente depender. Nessa situação, o terapeuta oferece a mesma esperança oferecida pela velha encarquilhada – “nenhum mal é desprovido do seu remédio”. Essa esperança em uma companhia confiável com frequência é suficiente para fazer com que a psique estéril volte a sonhar, embora esse sentimento renovado do possível seja apenas o primeiro estágio de um processo de dois estágios, como vimos na nossa análise anterior. Lamentavelmente, no segundo estágio, a esperança gerada no primeiro estágio precisa, com o tempo, “sofrer uma desilusão” para que uma plena encarnação do espírito pessoal possa ocorrer e uma completa resolução da antiga mágoa do paciente possa ser alcançada.

RECUSA DE ESCOLHER

A primeira coisa que a velha encarquilhada diz à Rainha é que, se ela desejar um filho, *terá que escolher* entre as duas rosas que encontrará brotando em uma haste debaixo de um cálice na manhã seguinte. Essa tarefa parece bastante simples, mas a Rainha “se esquece” da promessa que fizera e “decide abarcar o mundo com as pernas” – comendo também a segunda rosa. A escolha significa uma limitação no tempo e no espaço, e, no ato da Rainha, temos uma recusa dessa limitação e uma preferência pelas possibilidades aparentemente ilimitadas da situação; talvez ela possa ter um menino e uma menina. Na definição de Winnicott, isso equivale a uma preferência pela fantasia (diferente da imaginação), e já vimos a

regularidade com que a psique se torna diabólica quando o vínculo com a vida real é rompido na preferência pela fantasia do paciente traumatizado. A preferência pela fantasia talvez seja o problema central de todos os vícios. No caso da nossa Rainha, era “mais uma rosa”, para o viciado, pode ser mais um copo de bebida ou ampola de cocaína. Essa preferência compulsiva pela fantasia autorreconfortante e a concomitante recusa em viver dentro da realidade humana e sofrer as suas limitações constela negativamente o inconsciente e atrai o *daimon*.

Vimos esse mesmo tema da escolha e suas consequências daimônicas na história de Eros e Psiquê, na qual Eros recomenda com insistência à Psiquê grávida, que se encontra jubilosamente inconsciente no seu palácio de cristal, que não diga nada para as irmãs a respeito da sua verdadeira identidade: “Se você ficar em silêncio e guardar meu segredo, seu filho será um deus; se você divulgá-lo, ele será um mortal” (Neumann, 1956, p. 18). Em outras palavras, você precisa escolher se vai ficar no mundo de fantasia dos deuses ou não. Há consequências. Assim como a Rainha da nossa história, Psiquê tem dificuldade, inicialmente, em fazer a escolha que romperia a sua “unidade” com o mundo de fantasia de Eros e a potencial “divindade” de seu filho. Ela também prefere as infinitas possibilidades da fantasia numinosa, até que, finalmente, escolhe a mortalidade, com seu conhecimento do mal e do bem. Isso acontece, como vimos, por meio de um encontro com o lado sombrio do numinoso, ou seja, percebendo o aspecto devorador serpentiforme – o preço que a pessoa paga por não escolher viver.

A conexão entre a incapacidade de escolher e o controle da vida psíquica pelos *daimons* recebe uma bela expressão em alguns comentários feitos pelo autor Isaac Beshevis Singer em uma entrevista para a revista *Parabola*. Singer faz o seguinte comentário:

Eu diria que, por trás de todas as minhas ideias [...] está a liberdade de escolha. Sinto que a liberdade de escolha é a própria essência da vida. Recebemos uma grande dádiva de Deus que é poder escolher. E sempre nos permitimos escolher. Quando prestamos atenção a uma coisa, escolhemos prestar atenção a ela. Isso acontece em todos os atos da humanidade. Para mim, Deus é liberdade. E a natureza, para mim, é necessidade [...] Quando as pessoas têm livre escolha, os demônios aparecem. Os demônios são, de certo modo, o lado sombrio da natureza que escolhemos. Se deixarmos completamente de acreditar no nosso poder [de escolha], os outros poderes podem aparecer. Em outras palavras, para mim, o demônio é um aspecto negativo da livre escolha. Os demônios aparecem quando as pessoas se resignam [...] quando dizem para si mesmas: “Não vou mais fazer escolhas. Vou simplesmente deixar que os poderes atuem por si mesmos”. Esse é o momento em que o demônio tem a maior probabilidade de aparecer. O perigo está sempre presente – como o médico que lhe diz que os micróbios estão sempre presentes na sua boca e no seu estômago, e, se você ficar fraco, eles começam a se multiplicar e ficam muito fortes [...] Assim como estamos medicamente cercados por perigosos micróbios, nosso espírito precisa sempre combater a melancolia, a incredulidade, a depravação, a crueldade e todos os tipos de coisas.

Nesse ponto, o entrevistador pergunta: “Por que a melancolia?”, e Singer responde o seguinte:

Oh, a própria essência dos demônios é a melancolia, porque ela é o exato oposto da esperança [...] Sinto compaixão por todos os que sofrem e vivem, porque todos estamos vivendo em uma grande luta, quer nos demos conta disso, quer não. Às vezes, nós o compreendemos. É uma coisa muito difícil – com frequência dizemos que a vida é difícil [...] Temos que passar por esse tipo de conflito. De certa maneira, a esperança é que a vida não dure para sempre, que a crise não dure para sempre, e que por trás de toda crise, por trás de toda essa escuridão, haja uma grande luz. Temos que lutar, mas não estamos perdidos, porque as energias que nos criaram são, na realidade, energias imensas e benignas (Singer, 1981, p. 73).

O MUNDO MELANCÓLICO DA FANTASIA NO SISTEMA DE AUTOCUIDADO

Assim como a Rainha que se recusa a escolher e personifica uma disposição melancólica, frequentemente encontramos na psicoterapia, no caso das vítimas do trauma precoce, uma espécie de dependência interior da fantasia que as deixa em um permanente estado de melancolia. Nesses pacientes, as energias agressivas que deveriam estar disponíveis para adaptação são cerceadas na sua exteriorização e assumem a forma da autoagressão e da autocrítica arcaicas. Desse modo, sofrendo com uma terrível e incessante opressão interior, esses pacientes buscam estados “celestiais”, como a identificação fusional com os outros, ou ficam “no mundo da lua”, em estados indiferenciados difusos de autorreconforto melancólico a fim de permanecer desencarnados e longe do afeto traumático. Esses pacientes frequentemente passam momentos sozinhos chorando, mas suas lágrimas são uma forma peculiar de autorreconforto. Ao mesmo tempo, choram e dão apoio a si mesmos. Não sabem chorar com outras pessoas. A tristeza e o anseio melancólico são uma dor contínua em seu coração. Mas nada disso jamais atrai qualquer empatia dos outros porque *esses pacientes, com frequência, não sabem o motivo pelo qual estão chorando*, e, sempre que tentam comunicá-lo para outras pessoas, ele se fragmenta. Eles contam para si mesmos uma história muito complicada e intrincadamente diversificada, mas que permanece reservada, inflada, desencarnada e unidimensional. E a trágica ironia é que todo esse sofrimento é concebido para evitar outro tipo de sofrimento – o sofrimento de passar a existir no tempo e no espaço, o que sempre acarreta o *sacrifício* da fantasia.

JULIA KRISTEVA E O “SOL NEGRO”

Julia Kristeva, linguista francesa e psicanalista lacaniana, descreveu friamente o estado de melancolia estruturado pelo nosso sistema de autocuidado como uma “presença” no mundo interior dos pacientes deprimidos. Ela usa a imagem do “Sol Negro” para descrevê-la (Kristeva, 1989). Essa presença interior, diz ela, é, na realidade, uma *ausência*, uma “luz sem representação” (*ibid.*, p. 13), uma tristeza que é “a expressão mais arcaica da ferida narcisista indizível e que não pode ser simbolizada” (*ibid.*, p. 14) e se torna o único objeto de apego da pessoa deprimida... Um objeto que eles domam e valorizam pela ausência de outro. Ela chama esse não objeto de “A Coisa”. Ao descrever pacientes que se aproveitam dessa “Coisa”, Kristeva diz o seguinte:

toda linguagem [simbólica] começa com [acarreta] uma negação [transcendência] (*Verneinung*) da perda, ao lado da depressão ocasionada pelo luto. “Perdi um objeto essencial... (minha mãe)” é o que a pessoa que fala parece estar dizendo. “Mas não, eu a encontrei novamente em sinais, ou melhor, como consinto em perdê-la, eu não a perdi (essa é a negação), posso recuperá-la na linguagem” (*ibid.*, p. 43). As pessoas deprimidas, pelo contrário, repudiam a negação: elas a neutralizam, a interrompem e nostalgicamente retrocedem para o objeto real da sua perda [o que Kristeva chama de “A Coisa” – o “objeto não perdido”] [...] A rejeição (*Verleugnung*) da negação seria, portanto, o exercício de um luto impossível, a instituição de uma tristeza fundamental e de uma linguagem inverossímil, artificial, recortada do doloroso pano de fundo que não está acessível para nenhum significador. O resultado é que as memórias traumáticas não são reprimidas, mas sim constantemente evocadas enquanto a rejeição da negação impede o trabalho da repressão [...] [e da formação de símbolos, que depende da elaboração criativa da psique] (*ibid.*, p. 46).

As pessoas desesperadas se tornam hiperlúcidas pela nulificação da negação. [As palavras] parecerão para elas forte e violentamente arbitrárias [...] Os deprimidos não falam a respeito de nada, eles não têm nada a respeito do que falar (*ibid.*, p. 51).

A linguagem morta que eles falam, que prenuncia seu suicídio, esconde uma Coisa enterrada viva. Esta, contudo, não será transferida para não ser traída; permanecerá emparedada dentro da cripta do afeto inexprimível, analmente controlada, sem nenhuma saída (*ibid.*, p. 53).

Presumi que as pessoas deprimidas são ateias – desprovidas de significado, desprovidas de valores [...] Não obstante, as que estão desesperadas são místicas – aderem ao pré-objeto, não acreditam no Tu, mas são mudas e inquebrantáveis entusiastas do seu próprio receptáculo inexprimível. É a essa margem de estranheza que elas dedicam suas lágrimas e seu deleite (*ibid.*, p. 14).

DIVAGAÇÕES SOBRE AS DIFERENTES UTILIZAÇÕES DO NUMINOSO

O comentário de Kristeva de que os pacientes deprimidos são, na realidade, “entusiastas místicos” da sua própria “Coisa” inexprimível nos proporciona a oportunidade de discutir os aspectos mais importantes da chamada defesa “esquizoide”, isto é, o acesso que ela oferece à experiência numinosa. O próprio Jung baseou sua definição de religião no termo adequado de Rudolf Otto “o *numinosum*”, que é a alteração peculiar na consciência ocasionada pelo contato do ego com energias psíquicas transpessoais que o oprimem – sejam essas energias daimônicas ou sublimes. Para Jung, a experiência do numinoso era bem mais do que a “experiência oceânica” ou o “processo primário” descrito por Freud. Ela era não apenas um artefato dos processos mentais da primeira infância, como também uma categoria de experiência fundamental para a mais

profunda compreensão da existência humana e também para toda a cura e transformação. Para Jung, o homem e a mulher não eram *homo sapiens*, e sim *homo religiosus*.

O reconhecimento do numinoso como uma categoria da experiência arquetípica da humanidade é, ao mesmo tempo, a maior força da psicologia junguiana e a sua maior fraqueza, e ainda uma fonte de intermináveis equívocos – até mesmo da parte de alguns analistas junguianos. Jung gostava de falar sobre o numinoso e de distinguir seu método com referência a ele. Em uma carta, por exemplo, ele diz o seguinte:

O principal interesse no meu trabalho não é o tratamento das neuroses e sim a abordagem do numinoso. Mas o fato é que a abordagem do numinoso é a verdadeira terapia, e à medida que alcançamos as experiências numinosas somos liberados da maldição da patologia (Jung, 1973, p. 376-7).

Essa declaração precisa de alguma reflexão crítica e esclarecimento. O que Jung quer dizer quando afirma que quando “alcançamos as experiências numinosas somos liberados da maldição da patologia”? Isso parece indicar que, se conseguíssemos encontrar uma maneira de conectar-nos com a esfera transpessoal, a cura teria lugar. No entanto, sabemos muito bem que muitas pessoas perturbadas são decididamente viciadas no lado positivo, luminoso, da experiência numinosa (e têm igualmente um medo terrível do aspecto sombrio do numinoso). A experiência numinosa dissolve limites do ego e, por conseguinte, muitas pessoas com limites do ego instáveis (ou talvez limites do ego que tenham sido, para começar, falsamente estabelecidos) procuram escapar da dor e da humilhação que inevitavelmente acompanham o processo decepcionante de passar a existir como um indivíduo limitado, restringido pelo tempo, mortal, definido e encarnado.

Chamaríamos isso de utilização defensiva do numinoso, e vimos como essa característica é proeminente na formação do sistema de autocuidado arquetípico. Minha intenção tem sido mostrar que essa defesa é, em si, uma criação um tanto milagrosa, porém uma criação igualmente mortífera. Jung não enfatizou o bastante esse lado daimônico, diabólico, do numinoso e seu efeito traiçoeiro e corrosivo dentro do mundo da fantasia. Ele o descreveu lindamente como a ambivalência da Divindade arcaica, mas deixou o problema na esfera da religião, com a sua aplicação clínica a ser elaborada por aqueles dentre nós que o seguimos.

Por sorte, diz Jung, a “abordagem do numinoso” é a verdadeira terapia (não o numinoso em si), e tentamos mostrar que essa abordagem é, para o paciente traumatizado, um processo de dois estágios no qual o lado negativo, daimônico, do numinoso é primeiro vivenciado (como enfeitiçamento) e somente mais tarde, depois que o elemento daimônico secreto no sistema de autocuidado tiver sido desmascarado e confrontado, a dimensão numinosa positiva da vida poderá iniciar um relacionamento com o ego. Na história de Eros e Psiquê, essa “terceira” possibilidade (simbólica) é chamada de “Volúpia” e define um novo nascimento no final de um grande conflito envolvendo muitos sacrifícios – sacrifícios de identificação com realidades arquetípicas numinosas. Assim, é a psicoterapia com as pessoas cujo sistema de autocuidado arquetípico conseguiu garantir a sobrevivência delas, mas que agora precisa ser abandonado para que o ego da realidade seja fortalecido. Esperamos, neste trabalho, em última análise, promover o crescimento de um ego forte o bastante para abrigar um *relacionamento* com o numinoso *como um todo*, luz e escuridão – um relacionamento que reverencia a dimensão sagrada tanto da nossa vida espiritual quanto da nossa vida material/física.

Freud disse que a tarefa da análise era transformar o sofrimento neurótico (com a sua dominação pelo espírito do prazer) na aflição do dia a dia. Freud estava certo, mas, como Jung percebeu, isso é apenas a metade da história. O que Freud não compreendeu é que, estreitamente associadas às fantasias anelantes e anseios jubilosos das esperanças irrealistas da pessoa neurótica, também existem fantasias inconscientes universais (arquetípicas), as quais são tanto angelicais quanto daimônicas. É bem verdade que o ego traumatizado inicialmente se identifica com essas fantasias e é inflado por elas no sistema de autocuidado arquetípico, mas essas “pessoas” internas universais são os primeiros estágios “encarnacionais” do anseio de corporificação e encarnação “neste mundo” do espírito pessoal. O sacrifício da identificação com essas estruturas, que tanto Freud quanto Jung consideravam essenciais, não desmascara o numinoso como uma *ilusão* (Freud), mas rompe a casca da *identidade* do ego inflado com o numinoso e abre o caminho para a entrega, a gratidão e um *relacionamento* com o numinoso – tanto sombrio quanto luminoso – que é a essência da vida religiosa.

O PRÍNCIPE LINDWORM NA CONDIÇÃO DE GÊMEO

Voltando à história, reparamos que, depois do insucesso da Rainha em escolher uma das rosas, em vez de uma criança, ela deu à luz um par muito aberrante de gêmeos. É interessante observar que os mais famosos gêmeos na mitologia são produto de um pai imortal e uma mãe mortal, de modo que os gêmeos representam um elo (*hieros gamos*) entre o céu e a terra. Apolo-Ártemis, Castor-Pólux, Rômulo-Remo são produto de uniões desse tipo e, por essa razão, eram percebidos como tendo poderes especiais, o que lhes confere qualidade numinosa,

de modo que o relacionamento ego-Self potencial já é anunciado no novo nascimento de gêmeos, embora na forma vigente essa unidade dual seja grotesca e tenha que ser transformada.

Assinalamos também, com interesse, que, na mitologia, o nascimento da criança divina é quase sempre acompanhado pela emergência simultânea de um fator daimônico mortífero que quer impedir a criança de viver. Na nossa história, esse assassino daimônico, que nasce ao lado da criança “boa”, é o próprio Lindworm, mas em muitos mitos ele é o rei diabólico ou soberano perverso cuja “antiga ordem” é ameaçada, como o Rei Herodes, no nascimento do menino Jesus. Ameaças semelhantes à nova vida do herói ou criança divina podem ser encontradas nas lendas do nascimento de Dionísio, Perceu, Édipo, Moisés, Krishna e outros. Esse tema arquetípico descreve o lado diabólico do nosso sistema de autocuidado – a resistência à mudança corporificada no lado sombrio do Self, que precisa ser lentamente transformada para que a renovação possa ocorrer.

Nessa história, o lado do Lindworm da dualidade dos gêmeos carrega os aspectos repugnantes do Self, e ele é desprezado pela mãe, que prefere apenas os aspectos positivos da “criança” numinosa emergente. Nesse estado de felicidade ignorante, ela vive com seu belo novo filho – assim como Psiquê viveu durante muitos anos com Eros em seu palácio de cristal, desfrutando o néctar do seu amor, mas sem nunca enfrentar seu aprisionamento semelhante a um dragão, embalada como ela estava pelo transe do seu amor – até que finalmente ela acende uma lamparina e se prepara para matar seu confinamento serpentiforme.

Essa ideia de uma felicidade unidimensional na superfície com um Lindworm inferior mortífero é a condição da rejeição na qual toda personalidade viciada se

encontra. Ela é descrita com precisão em todos os contos de fada que examinamos – na torre de Rapunzel, no palácio de cristal de Psiquê, na cabana milagrosa do bruxo e agora nos vinte anos de felicidade durante os quais a Rainha evita a responsabilidade pelas escolhas que fez (ou que deixou de fazer). Enquanto ativamente faz planos para o casamento do filho que nasceu em segundo lugar, a Rainha se esquece de que toda a sua vida está restringida pelo poder reprimido, e a esta altura agressivo, do *daimon* Lindworm serpenteado em volta de um carvalho no limiar do seu reino. Com ele no limiar, nada pode sair para a vida e nada tampouco pode entrar. As coisas voltam a ficar estéreis. Providências são tomadas para dar a impressão de que o *daimon* não existe, porém, mais cedo ou mais tarde, seus efeitos destrutivos precisarão ser enfrentados.

Esse momento crucial tem lugar no nosso conto quando, finalmente, o segundo filho sai de carruagem em busca de uma noiva, é confrontado pelo irmão Lindworm e relata todo o ocorrido para o pai. O interessante é que somente quando alguém quer deixar para trás o reino feliz, isto é, *se separar*, é que o Lindworm se torna um problema. Esse é o aspecto sedutor do sistema de autocuidado. Enquanto o mundo insular supervisionado pela parte diabólica do sistema de autocuidado é mantido, tudo fica bem, a não ser pelo estado crônico de melancolia já mencionado. Mas a separação/individuação é outra história. Ela requer agressividade, e se esta estiver ausente no ego, a situação, então, envolve uma confrontação com a agressividade oriunda do nível arquetípico do inconsciente. Essa é a natureza do nosso Lindworm. A única coisa que ele faz é ranger os horríveis dentes e bloquear a passagem para fora do reino.

Quando o segundo filho volta apressado dos portões do reino com sua história, o Lindworm não pode mais ser negado. A Rainha finalmente confessa tanto a sua

existência quanto os seus direitos de primogênito como herdeiro do trono. Esse é o “momento” crítico da história – cuja importância equivale ao ato de Psiquê de acender a lamparina, porque ele representa o pleno reconhecimento do lado sombrio do Self e do seu legítimo lugar no plano global das coisas. De um modo geral, esse momento também produz um grande pesar, porque, habitualmente, muitos anos de vida se passaram e nada conseguiu deixar o refúgio sagrado da ilusão.

A confissão da Rainha deixa o reino em alvoroço, com todo mundo se esforçando para tentar descobrir como acalmar o Príncipe-*Daimon* e encontrar uma noiva para ele. E as duas belas Princesas não dão conta do recado. A perda delas corresponderia à tremenda fúria e destrutividade que irrompe inicialmente de uma parte da personalidade a quem foi negado, durante décadas, o direito de progeneratura. Vimos isso também na fúria de Afrodite no conto de Eros e Psiquê, e também vimos o que foi necessário (por meio de atitudes modificadas) para transformar essa fúria em uma coisa construtiva. No nosso conto atual, as duas primeiras Princesas são excessivamente dóceis e lisonjeiras, sempre tentando agradar ao Príncipe-verme arrogante que, agora que tem a atenção de todo mundo, se comporta como um *enfant terrible* – ele simplesmente as devora.

O PRÍNCIPE-VERME E A DÍADE REI OU RAINHA/BEBÊ

O Príncipe-verme da nossa história, intumescido por causa das duas primeiras esposas que engoliu, é um exemplo perfeito dessa estrutura interior dentro do sistema de autocuidado que já reconhecemos como sendo, ao mesmo tempo, infantil e incrivelmente inflada – uma espécie de arrogante rainha/bebê ou rei/bebê. Essa combinação de

infantilidade (inferioridade) e “realeza” (inflação) expressa simultaneamente os aspectos regredido e progredido do eu, e representa o nosso sistema de autocuidado em toda a sua maturidade e imaturidade simultâneas. Como vimos repetidamente no nosso material clínico, na presença do trauma, a humanização dessa estrutura arcaica dupla é interrompida do ponto de vista do desenvolvimento, e a díade rei/bebê ou rainha/bebê é conservada no inconsciente como uma força anti-individuadora – ainda que de olho no futuro. Na condição de sistema de autocuidado, ele pode ser um guardião excessivamente protetor ou exageradamente opressor, e quase sempre é as duas coisas. As energias resultantes do sistema são, portanto, sadomasoquistas. A defesa arquetípica protege a parte do “bebê” inocente do eu, desde que ela não queira crescer ou mudar, mas, ao primeiro sinal de esperança ou desejo individuador pelo mundo, ela ataca e persegue a personalidade hospedeira. O resultado é a perpetuação do trauma no mundo interior junto com a convicção do paciente da sua “maldade”.

A FILHA DO PASTOR E A VELHA ENCARQUILHADA NA CONDIÇÃO DE DÍADE POSITIVA DO SELF

Voltando à nossa história, constatamos que o Príncipe Lindworm já devorou duas princesas e que todo o reino está assustado. Em outras palavras, ele está se comportando como um bebê real arrogante. Presumivelmente, ele continuaria simplesmente a ingerir princesas não fosse uma mudança fundamental de atitude nesse ponto. Encontramos essa atitude, primeiro, no pastor, pai da jovem. Ele se recusa a atender as exigências absurdas do Rei e não admite ser comprado. No final, ele precisa capitular, mas é a sua atitude que importa para que pos-

samos compreender o conto. Analogamente, a filha grita e se desespera, rasga as roupas e se opõe vigorosamente ao destino que o Rei anunciou para ela. Ela corre pela floresta, se arranha nas sarças, e sua pele fica em carne viva, e, no seu desespero, ela se depara com a toca da velha encarquilhada e recebe ajuda.

Quase sempre, nesses contos, o ego precisa passar por um autêntico sofrimento e mortificação antes da chegada da ajuda sobrenatural, e isso envolve raiva e oposição genuínas ao “destino” da pessoa. Assim como na história de Eros e Psiquê, a heroína precisa estar transtornada com a absoluta impossibilidade da sua situação antes que as formigas apareçam e a ajudem com as sementes ou o junco fale com ela. Isso representa uma necessária postura de humildade da parte do ego diante do insuportável conflito determinado pelo destino – uma verdadeira luta com o desconhecido, mas depois um reconhecimento da limitação, uma submissão a ela, uma “entrega”, como é dito habitualmente nos Alcoólicos Anônimos. Mas isso não deve ocorrer prematuramente e tampouco com uma aceitação passiva.

Na história, a fé da heroína provém da velha encarquilhada, que lhe diz, assim como disse à Rainha vinte anos antes: “Ajudei pessoas que não eram menos infelizes do que você”, e, em seguida, fornece à filha do pastor as elaboradas instruções necessárias para a transformação do Lindworm. O fato de essa velha encarquilhada ser a mesma velha desdentada que aconselhou a Rainha anos antes mostra que um ponto de controle transpessoal está “produzindo” todo o drama, por assim dizer. Poderíamos pensar nisso como a urgência na psique que deseja que os lados opostos do Self ambivalente se integrem, uma espécie de urgência superior com respeito à totalidade que está por trás do Self antinomiano ambivalente original da defesa arquetípica. É como se a velha, representando

ela própria a essência transpessoal da psique, “desejasse” encarnar no mundo humano, mas ela só pode fazer isso (considerando-se a cisão traumática da nossa hipótese) por intermédio do drama de transformação que se desdobra por meio da sua ação. Contemplando a situação dessa maneira, poderíamos dizer que o Self primeiro entra no mundo por meio da forma paradoxalmente desprezível, porém inflada, do Lindworm – uma perfeita imagem da onipotência infantil – desprezível e repugnante, porém justiceira e aterrorizante. O ego e o Self se identificam nessa constelação, e o ego está correspondentemente inflado e desligado da vida. Em outras palavras, nesse estágio da história, o Self só pode devorar ou possuir a sua contraparte humana. Ele não consegue se relacionar com ela. Mas, como um primeiro estágio da encarnação do Self, o Lindworm é o “melhor” que a velha encarquilhada consegue fazer nas circunstâncias. A tarefa seguinte dela é encontrar uma heroína mais humilde para devolver esse Príncipe disfarçado à sua verdadeira forma; dessa vez, não se trata de uma transformação destrutiva, porque ele será transformado construtivamente em uma forma relacionada com os assuntos humanos.

Tão logo é feito o contato (uma segunda vez e em um segundo estágio) entre a filha do pastor e a velha encarquilhada, o ego sacralizado encontra-se no caminho do seu próprio processo de individuação, e a “fé” necessária para participar de uma luta e de um conflito vital com ele está presente. Na situação clínica, isso significa o desenvolvimento da tolerância-afeto e, especialmente, a tolerância de afetos conflitantes dentro da transferência. O paciente precisa experimentar tanto o amor quanto o ódio com relação à mesma pessoa e também ser capaz de admitir tanto o amor quanto o ódio também com relação ao eu. A filha do pastor precisa saber que existe um príncipe debaixo da serpente, isto é, que existe a bondade debaixo

do Verme diabólico. Isso significa desistir das ilusões e, na história, ter o contato efetivo com o repugnante e repulsivo lado da sombra do Self.

“Você precisa tomá-lo nos braços e abraçá-lo com força, mesmo que apenas por um breve momento”, disse a velha. “Que horror”, gritou a filha do pastor. “Jamais conseguirei fazer isso!” E o seu coração se revolveu dentro do peito quando ela pensava em como o Lindworm devia ser frio, úmido e repugnante, e como seria horrível abraçá-lo. “Ou você faz isso ou será devorada”, admoestou a velha (Jones, 1975, p. 11).

Novamente, uma escolha!

É característico de muitos contos de fada que a heroína precise abraçar um animal asqueroso e repulsivo. Na história de Bela e a Fera, por exemplo, Bela finalmente supera a repugnância indecisa e consente, devido a uma grande compaixão, em se casar com a pobre Fera e abandonar o pai (incestuoso). Nesse momento, a Fera se transforma no Príncipe. Em muitas das histórias, a Fera é uma serpente, uma rã, um asno ou um crocodilo, e a heroína só consegue beijá-la com ajuda ou inspiração sobrenatural, como acontece aqui com a ajuda da velha encarquilhada na floresta. Do ponto de vista clínico, isso significa abraçar todas as energias agressivas, sexuais e “ctônicas” que repousam irredimíveis debaixo do falso eu “agradável e complacente” da infância – coisa que é mais fácil falar do que fazer e que, com frequência, requer o incentivo constante do terapeuta, que, assim como a velha encarquilhada, tem uma fé nas complexidades da vida que o paciente traumatizado não tem.

A FÚRIA E A TRANSFORMAÇÃO DO PRÍNCIPE LINDWORM

Chegamos então, na nossa história, ao leito nupcial onde o Príncipe Lindworm aguarda impaciente, preparando-se para uma terceira refeição. Apesar da sua “intenção” diabólica, contudo, vemos algo nessa cena que tínhamos observado anteriormente no conto do Pássaro de Fitcher, no qual o bruxo diabólico coopera parcialmente com a própria transformação. A filha do pastor, agora protegida pelos dez vestidos e preparada pela velha encarquilhada para enganar o parceiro e privá-lo do seu poder divino, repetidamente pede que ele solte uma pele cada vez que ela despir um vestido. Embora o Lindworm se oponha a isso a cada vez, mesmo assim ele segue as ordens da esposa, em vez de devorá-la. Finalmente, ele fica completamente vulnerável – uma massa de carne crua repugnante e serpentiforme – e a nossa heroína precisa, então, dispersar parte da crueldade dele, ou seja, precisa açoitá-lo com chicotes embebidos em lixívia.

Na história, não basta que a heroína ame seu amante-*daimon*, como na história de Bela e a Fera. Depois dele ficar exposto e vulnerável, ela precisa espancá-lo. Essa aparente impiedade poderia ser considerada uma confrontação da agressão dele do jeito dela, porém de uma maneira consciente – sem ser dominada pela paixão e pela pena antes de a transformação estar completa. Quase todos nós, terapeutas, ficamos tão envolvidos com a necessidade de oferecer um espelhamento empático e uma aceitação saudável que temos dificuldade em investigar uma ferida que esteja aberta. E, no entanto, como sabemos a partir da prática médica, a cura profunda só pode acontecer se uma ferida recentemente aberta for completamente limpa. Nossa heroína faz isso com uma agressividade controlada, ritualmente coordenada, por

assim dizer, por um ponto de controle transpessoal (a velha encarquilhada).

O que se segue é um verdadeiro cenário de crucificação – uma experiência de desmembramento que é parte do autossacrifício do ego identificado com o Self no interesse da encarnação –, ainda que doloroso. Em circunstâncias normais de desenvolvimento, esse sacrifício da “plenitude superabrangente” do Ego inflado ocorre paulatinamente à medida que as expectativas infladas da criança são “desiludidas” pelas frustrações e insucessos dos pais na empatia.

No caso do trauma, entretanto, a situação é diferente. O Self arcaico na sua forma terrível e também benevolente não se transformou, de modo que, quando isso acontece, o resultado é uma crise. Vemos isso nas múltiplas camadas de “pele” do Lindworm. A serpente soltando a pele é uma imagem clássica de crescimento e transformação. No entanto, na história, é como se o Lindworm, separado da consciência durante vinte anos, tivesse sido incapaz de crescer ou se transformar, e precisasse passar por suas nove encarnações de uma só vez – acabando como uma massa repugnante. Durante esse processo, nossa heroína precisa estar muito bem protegida para não se revelar na sua nudez, isto é, não expor cedo demais sua vulnerabilidade. Ela está lidando aqui com a agressividade arquetípica e, enquanto esta não se transformar, ela precisa se refrear. Ainda assim, ela é empática, ou seja, ela espelha o parceiro, soltando uma pele cada vez que ele faz o mesmo, e não sucumbe às ameaças ou objeções dele.

UM MOMENTO DE COMPAIXÃO

Tem lugar, então, o banho de leite conciliador – o alimento da mãe e o abraço momentâneo – que se torna uma relação que dura a noite inteira. Esse é o momento

da *coniunctio* nessa narrativa, e o importante é que se trata realmente de uma *coniunctio oppositorum* – uma união que se sucede à separação e à desidentificação entre o ego e o Self. De acordo com a mitologia, somente essas uniões são transformadoras.

A história diz que o banho de leite e o abraço momentâneo da terceira esposa transformam o diabólico Lindworm no Príncipe. Psicologicamente, poderíamos entender isso como o momento em que uma cisão central na figura dupla primordial do Self, atuando como a defesa de autocuidado, é curada por meio da compaixão humana. Essa é uma experiência de “totalidade” e unidade que vimos anteriormente na cisão do numinoso que constitui uma defesa religiosa. Apenas como “Lindworm”, o noivo-serpente representa o lado negativo do Self masculino (nesse caso), com o lado positivo estando completamente inconsciente e indisponível – inexistente a não ser como um *potencial*; potencial que talvez só seja conhecido pela velha encarquilhada na floresta. Somente a compaixão humana é capaz de ativar o potencial integrador do Self quando suas energias foram desviadas para o mal, o ódio pelo trauma intolerável e o seu inevitável sistema de autocuidado arquetípico.

Momentos como esse podem acontecer na psicoterapia, por meio da “compaixão vigorosa” do terapeuta, que “enxerga” – apenas por um momento – o pesar e a mágoa entranhados no sistema de autocuidado do paciente. Esse momento foi descrito, por exemplo, no capítulo 2, na ocasião em que minha paciente Lenore de repente “viu” sua menina sofredora e sentiu uma onda de compaixão brotar de si mesma. No início da sessão desse dia, o ego da paciente estava completamente identificado com as vozes críticas do seu sistema de autocuidado serpentiforme, exacerbado pela cruel declaração do marido, que estava dando entrada no processo de divórcio. Durante a sessão,

ela ficou sentada, desanimada; o estômago se contraiu, e ela foi novamente dominada pela autodepreciação devido a seu “fracasso”. Eu simplesmente pedi a ela que prestasse atenção à sua dor e deixasse que ela falasse conosco por intermédio de uma imagem ou fantasia. A paciente, de repente, rompeu em lágrimas, tendo “visto” sua “menininha”, e sentiu uma onda repentina de compaixão por essa criança inocente que estava sofrendo dentro dela. Poderíamos dizer que seu ego, anteriormente identificado com o lado colérico e odioso da figura maternal do Self, de repente trocou radicalmente de posição, passando para o lado amoroso positivo dessa mesma “mãe” interior. Agora, ela era capaz de sentir compaixão por si mesma. O lado positivo do Self pôde se constelar, fluindo através dela em um momento verdadeiramente transformador – um momento análogo à “mudança” do Lindworm em Príncipe, por intermédio da compaixão da terceira esposa da nossa história. Poderíamos também descrever esse “fluxo” como a volta do espírito pessoal da paciente para seu “lar” no corpo.

Essa experiência ajudou a paciente a destrinçar algo que a deixara confusa a vida inteira. Ela sempre achou que sua mãe verdadeira era a “boa” mãe e que ela (a paciente) tinha apenas “maldade” dentro de si. Agora, ela estava sentindo sua profunda capacidade de amar (ou, poderíamos dizer, as energias amorosas do Self fluindo através dela) e compreendeu que poderia ser uma “boa” mãe para sua criança ferida. A “bondade agora” estava dentro dela. Ela se transformara, por assim dizer, de Verme em Príncipe, e tudo o que foi preciso foi um único “momento” de atenção compassiva à dor no seu estômago. Essa não era, contudo, uma compaixão que ela pudesse oferecer a si mesma.

COMENTÁRIOS FINAIS

Isso nos conduz a uma última especulação a respeito da velha encarquilhada da história. Reparamos que ela parece “ficar por trás” do drama que está se desenrolando, o qual evolui de um estado de *esterilidade* para o *enfeitamento* pelo lado sombrio do Self (que é primordial na defesa de autocuidado do trauma), por meio do *sofrimento* e da morte, para um momento de *compaixão* humana que conduz ao *encantamento* ou uma experiência do Self total e a sua encarnação corporificada. Nesse processo, o triunfo do bem ou do mal depende em um grau assustador de a *compaixão* humana ser capaz de mediar as energias arquetípicas vulcânicas da psique. O “próprio” Self parece indiferente a esse dilema singularmente humano, e se ele for constelado negativamente como um Self de sobrevivência, continuará a devorar a vida da pessoa (uma esposa após a outra) *ad nauseum*.

E, no entanto, se a nossa hipótese estiver correta, até mesmo essa destrutividade diabólica tem um significado no plano global das coisas. E esse significado parece ter a ver com a velha encarquilhada e seu supremo relacionamento com o que chamamos de espírito pessoal inviolável. Gosto de pensar nela como uma espécie de “banco do espírito” que mantém esse espírito pessoal inviolado no “mundo dela”, quando ele não encontrou nenhum lugar “neste mundo”, e em sua maquinação e em seus sonhos, ela deseja desesperadamente que esse espírito encontre um lar na vida daqueles que sofrem o bastante para se deparar com a sua toca. Em última análise, “ela” é a autora da nossa história e da nossa vida. Ela não pode encarnar em um mundo controlado pelo trauma, a não ser como um monstro, mas precisa de um ser humano para dar à luz esse monstro e depois de outro para redimi-lo. Não pode fazer nada disso ela própria. Afinal de contas, é apenas

um “espírito”. Mas pode cutucar delicadamente o ego batalhador e alquebrado, e quando tanto seu mal quanto seu bem têm chance de ser abraçados pela compaixão humana, ela desce feliz para o mundo e o torna um belo lugar para morar.

BIBLIOGRAFIA

- Anônimo. "Body Work". In: *To Your Health: The Magazine of Healing and Hope* 6 (8), 1994.
- ASPER, K. "Fitcher's Bird: Illustrations of the Negative Animus and Shadow in Persons with Narcissistic Disturbances". In: STEIN, M.; CORBERT, L. (orgs.) *Psyche's Stories: Modern Jungian Interpretations of Fairy Tales, Vol I*. Wilmette, Ill.: Chiron Publications, 1991, p. 121-40.
- BALINT, M. *The Basic Fault: Therapeutic Aspects of Regression*. Evanston, Ill.: Northwestern Universities Press, 1979.
- BEEBE, J. "Comment to Issue on Borderline Patients". In: *Journal of Analytic Psychology* 38, 1993, p. 101-3.
- BERGLER, E. *Principles of Self-Damage*. Madison, Conn.: International Universities Press, 1959.
- BION, W. "Attacks on Linking". In: BION, W. *Second Thoughts*. Nova York: Jason Aronson, 1967.
- BLATT, S. "The Destructiveness of Perfectionism". In: *American Psychologist* 50(12), 1995, p. 1003-20.
- BOLLAS, C. *The Shadow of the Object*. Nova York: Columbia University Press, 1987.
- BRAUN, B. G. "The BASK Model of Dissociation". In: *Dissociation* 1, 1988, p. 16-23.
- BUNSTER, J. "The Patient Difficult to Reach". In: *Journal of Analytical Psychology* 38 (1), 1993, p. 37-44.
- COOPER, J. C. *Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*. Londres: Thames & Hudson, 1978.
- CORRIGAN, E.; GORDON, P. E. (orgs.) *The Mind Object*. Nova Jersey: Jason Aronson Inc, 1995.
- DAVIES, J.; FRAWLEY, M. *Treating the Adult Survivor of Childhood Sexual Abuse: A Psychoanalytic Perspective*. Nova York: Basic Books, 1994.

- EARLY, E. *The Raven's Return: The Influences of Psychological Trauma on Individuals and Culture*. Willmette, Ill.: Chiron Publications, 1993.
- EDINGER, E. *Ego and Archetype*. Nova York: Penguin Books, 1972.
- _____. *Anatomy of the Psyche: Alchemical Symbolism in Psychotherapy*. La Salle, Ill.: Open Court, 1985.
- _____. *The Bible and the Psyche*. Toronto: Inner City Books, 1986.
- _____. *Transformation of the God-image: An Elucidation of Jung's Answer to Job*. Toronto: Inner City Books, 1992.
- EIGEN, M. "Mystical Precocity and Psychic Short Circuits". In: CORRIGAN, E.; GORDON, P. E. (orgs.) *The Mind Object*. Nova Jersey: Jason Aronson Inc, 1995, p. 109-34.
- ELLENBERGER, H. *The Discovery of the Unconscious*. Nova York: Basic Books, 1970.
- FAIRBAIRN, R. *Psychoanalytic Studies of the Personality*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1981.
- FERENCZI, S. "Confusion of Tongues Between Adults and the Child". In: BALLINT, M. (org.) *Final Contributions to the Problems and Methods of Psycho-Analysis*. Nova York: Brunner/Mazel, 1933, p. 156-67.
- _____. *The Clinical Diary of Sandor Ferenczi*. Org. por J. Dupont. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.
- FORDHAM, M. "Defences of the Self". In: *Journal of Analytic Psychology* 19 (2), 1974, p. 191-9.
- _____. "The Self and Autism". In: *Library of Analytical Psychology*, vol. 3. Londres: Heinemann, 1976.
- FORSYTH, N. *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987.
- FREUD, S. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres: Hogarth Press, 1966, 24 vols.
- _____. *On the Psychological Mechanism of Hysterical Phenomena: Preliminary Communication, Standard Edition II*, 1983.
- _____. *The Neuro-Psychoses of Defence, Standard Edition III*, 1984.
- _____. *The Aetiology of Hysteria, Standard Edition III*, 1986.
- _____. *Mourning and Melancholia, Standard Edition XIV*, 1917.
- _____. *The Uncanny, Standard Edition XVII*, 1919.
- _____. *Civilization and its Discontents, Standard Edition XXI*, 1920a.

- _____. *Beyond the Pleasure Principle, Standard Edition XVIII*, 1920b.
- _____. *The Ego and the Id, Standard Edition XIX*, 1923.
- _____. *The Economic Problem of Masochism, Standard Edition XIX*, 1924.
- _____. *Inhibitions, Symptoms and Anxiety, Standard Edition XX*, 1926.
- _____. *New Introductory Lectures, Standard Edition XXII*, 1933.
- _____. *Analysis Terminable and Interminable, Standard Edition XXIII*, 1937.
- _____. *The Origins of Psychoanalysis: Letters to Wilhelm Fliess*. Tradução de Mosbacher e Strachey. Nova York: Basic Books, 1954.
- GARFIELD, D. *Unbearable Affect*. Nova York: John Wiley and Sons Inc, 1995.
- GOETHE, J. W. von. *Faust*. Tradução de G. M. Priest. Nova York: Knopf, 1941.
- GORDON, R. "Masochism: The Shadow Side of the Archetypal Need to Venerate and Worship". In: *Journal of Analytical Psychology*, 32 (3), 1987, p. 227-40.
- GRAVES, R. *The Greek Myths*. Nova York: Penguin, 1955.
- GROTSTEIN, J. *Splitting and Projective Identification*. Nova York: Jason Aronson, 1981.
- _____. "Forgery of the Soul". In: NELSON, C.; EIGEN, M. (orgs.) *Evil, Self and Culture*. Nova York: Human Sciences Press, 1984, p. 203-26.
- _____. "An Object-relations Perspective on Resistance in Narcissistic Patients". In: _____. *Techniques of Working with Resistance*. Nova York: Jason Aronson, 1987, p. 317-39.
- GUNTRIP, H. *Schizoid Phenomena, Object Relations and the Self*. Nova York: International University Press, 1969.
- _____. *Psychoanalytic Theory, Therapy and the Self*. Nova York: Basic Books, 1971.
- HARPUR, P. *Daimonic Reality: A Field Guide to the Other World*. Nova York: Viking-Penguin Books, 1994.
- HAULE, J. *Pilgrimage of the Heart: The Path of Romantic Love*. Boston, Mass.: Shambhala, 1992.
- HENDERSON, J. *Shadow and Self*. Wilmette, Ill.: Chiron Publications, 1990.
- HILL, D. "The Trickster". In: CAVENDISH, R. (org.) *Man, Myth and Magic: An Illustrated Encyclopedia of the Supernatu-*

- ral, vol. 21. Nova York: Cavendish Corporation, 1970, p. 2881-5.
- HILLMAN, J. *The Myth of Analysts*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1972.
- _____. "Senex and Puer". In: *Puer Papers*. Dallas, Tex.: Spring Publication, 1979, p. 3-53.
- _____. "The Bad Mother". In: *Spring*. Dallas, Texas: Spring Publications, 1983, p. 165-81.
- HUBBACK, J. "The Changing Person and the Unchanging Archetype". In: MATOON, M. (org.) *Proceedings of the Eleventh International Congress for Analytical Psychology, Paris, 1989*. Einsiedeln: Daimon Verlag, 1991, p. 35-50.
- JONES, G. "Prince Lindworm", recontado em *Scandinavian Legends and Folk-tales*. Oxford: Oxford University Press, 1975, p. 3-15.
- JUNG, C. G. *Memories, Dreams, Reflections*. Nova York: Random House, 1963.
- _____. *Letters Vol. 1, 1906-1950*, ed. G. Adler. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973.
- _____. *The Collected Works* (Bollingen Series XX), tradução de R. F. C. Hull: H. Read, M. Fordham e G. Adler; orgs. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1953-79.
- _____. *Studies in Word Association, Collected Works 2*, 1904.
- _____. *The Psychology of Dementia Praecox, Collected Works 3*, 1907.
- _____. *The Theory of Psychoanalysis, Collected Works 4*, 1912a.
- _____. *Symbols of Transformation, Collected Works 5*, 1912b.
- _____. *On the Doctrine of Complexes, Collected Works 2*, 1913.
- _____. *The Psychology of the Unconscious, Collected Works 7*, 1916.
- _____. *Notes on the Seminar Given in 1925*. Org. por W. McGuire. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989.
- _____. *Spirit and Life, Collected Works 8*, 1926.
- _____. *The Therapeutic Value of Abreaction, Collected Works 16*, 1928a.
- _____. *The Psychological Foundations of Belief in Spirits, Collected Works 8*, 1928b.
- _____. *Mental Disease and the Psyche, Collected Works 3*, 1928c.
- _____. *The Relations Between the Ego and the Unconscious, Collected Works 7*, 1934a.
- _____. *Review of the Complex Theory, Collected Works 8*, 1934b.

- _____. "A Farewell Speech". Discurso proferido no Analytical Psychology Club of New York no dia 26 de outubro de 1937 (não publicado). Disponível na Kristine Mann Library, 28 E. 39th St., Nova York, N.Y., 10016, 1937a.
- _____. *Psychology and Religion, Collected Works 11*, 1937b.
- _____. *Psychology of the Transference, Collected Works 16*, 1946.
- _____. *On the Nature of the Psyche, Collected Works 8*, 1947.
- _____. *The Psychology of the Child Archetype, Collected Works 9/1*, 1949.
- _____. *Aion, Collected Works 9/2*, 1951.
- _____. *Answer to Job, Collected Works 11*, 1952.
- _____. *On the Nature of the Psyche, Collected Works 8*, 1954.
- _____. *Mysterium Coniunctionis, Collected Works 14*, 1955.
- _____. *Schizophrenia, Collected Works 3*, 1958.
- _____. *C. G. Jung Speaking*. Org. por W. McGuire e R.F.C. Hull. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977.
- _____. Notes of the Seminar Given in 1925. Org. por W. McGuire. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989.
- Kalsched, D. "Narcissism and the Search for Interiority". In: *Quadrant 13* (2), 1980, 1980, p. 46-74.
- _____. "Limbo and the Lost Soul in Psychotherapy". In: *Union Seminary Quarterly Review, XXXVLI* (2 e 3), 1981, p. 95-107.
- _____. "Fire from the Gods: How Will Prometheus Be Bound – an Essay on Soviet-American Relations". In: *Quadrant 18*(2), 1985, p. 71-92.
- _____. "The Limits of Desire and the Desire for Limits in Psychoanalytic Theory and Practice". In: HALLIGAN, F.; SHAY, J. (orgs.) *Fires of Desire: Erotic Energies and the Spiritual Quest*. Nova York: Crossroads Press, 1991.
- KAST, V. *The Dynamics of Symbols: Fundamentals of Jungian Psychotherapy*. Tradução de S. Schwarz. Nova York: Fromm Publications, 1992.
- KAVALER-ADLER, S. *The Compulsion to Create: A Psychoanalytic Study of Women Artists*. Nova York: Routledge, 1993.
- KERNBERG, O.; SELZER, M.; KOENIGSBERG, H.; CARR, A.; APPELBAUM, A. *Psychodynamic Psychotherapy of Borderline Patients*. Nova York: Basic Books, 1989.
- KERR, J. *A Most Dangerous Method: The Story of Jung, Freud e Sabina Spielrein*. Nova York: Alfred Knopf, 1993.
- KHAN, M. "The Concept of Cumulative Trauma". In: _____. *The Privacy of the Self*. Nova York: International Universities Press, 1963, p. 42-58.

- _____. "Towards an Epistemology of Cure". In: _____. *The Privacy of the Self*. Nova York: International Universities Press, 1974, p. 93-8.
- _____. "Beyond the Dreaming Experience". In: _____. *Hidden Selves*. Nova York: International Universities Press, 1983, p. 42-50.
- KLEIN, M. "A Contribution to the Psychogenesis of Manic-depressive States". In: _____. *Contributions to Psychoanalysis 1921-1945*. Londres: Hogarth Press, 1934, p. 282-310.
- _____. "The Early Development of the Conscience in the Child". In: _____. *Contributions to Psychoanalysis*. Londres: Hogarth Press, 1946, p. 67-74.
- KOHUT, H. *The Analysis of the Self*. Nova York: International Universities Press, 1971.
- _____. *The Restoration of the Self*. Nova York: International Universities Press, 1977.
- _____. *How Does Analysis Cure?* Org. por A. Goldberg. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1984.
- KRISTEVA, J. *Black Sun: Depression and Melancholia*. Nova York: Columbia University Press, 1989.
- KRYSTAL, H. *Integration and Self Healing*. Nova Jersey: The Analytic Press, 1988.
- KUGLER, P. "Childhood Seduction: Physical and Emotional". In: *Spring*. Dallas: Spring Publications, 1986, p. 40-60.
- LANGS, R. *The Bipersonal Field*. Nova York: Jason Aronson, 1976.
- LEONARD, L.S. *The Wounded Woman: Healing the Father-Daughter Relationship*. Boston, Mass.: Shambhala Press, 1985.
- _____. *On the Way to the Wedding*. Boston, Mass.: Shambhala Press, 1986.
- _____. *Witness to the Fire: Creativity and the Veil of Addiction*. Boston, Mass.: Shambhala Press, 1989.
- _____. *Meeting the Madwoman*. Nova York: Bantam Books, 1993.
- MASSON, J. *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*. Nova York: Farrar, Strauss & Giroux, 1984.
- MASTERSON, J. *Psychotherapy of the Borderline Adult*. Nova York: Brunner Mazel, 1976.
- _____. *The Narcissistic and Borderline Disorders: An Integrated Developmental Approach*. Nova York: Brunner Mazel, 1981.

- MCGUIRE, W. (org.) *The Freud/Jung Letters*. Tradução de R. Manheim e R.F.C. Hull. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1974.
- MCDUGALL, J. *Theaters of the Mind*. Nova York: Basic Books, 1985.
- _____. *Theaters of the Body*. Nova York: W.W. Norton & Co, 1989.
- MEAD, G.R.S. *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*. Wheaton, Ill.: Theosophical Publishing House para Quest Books, 1967.
- MODELL, A. "The Theoretical Implications of Hallucinatory Experiences in Schizophrenia". In: *Journal of the American Psychoanalytic Association* 6, 1958, p. 442-80.
- _____. "The Holding Environment and the Therapeutic Action of Psychoanalysis". In: *Journal of the American Psychoanalytic Association* 24, 1976, p. 285-307.
- MOGENSEN, G. *God is a Trauma: Vicarious Religion and Soul-Making*. Dallas, Texas: Spring Publications, 1989.
- MOLTMANN, J. *The Crucified God*, SCM Press, 1974, p. 151, citado em GARRISON, J. *The Darkness of God: Theology after Hiroshima*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans's Publishing Co., 1982.
- MUDD, P. "The Dark Self: Death as a Transferential Factor". In: *Proceedings of the 11th International Congress of Analytical Psychology, Paris, 1989*, Einsiedeln: Daimon Verlag, 1989, p. 103-18.
- NEUMANN, E. *Amor and Psyche: The Psychic Development of the Feminine*. Tradução de R. Manheim. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1956.
- _____. *Depth Psychology and a New Ethic*. Nova York: Harper Torchbooks, 1969.
- _____. *The Child*. Nova York: Harper Colophon Books, 1976.
- NUNBERG, H. *The Principles of Psychoanalysis*. Nova York: International Universities Press, 1932.
- ODIER, C. *Anxiety and Magic Thinking*. Tradução de M-L. Schoelly e M. Sherfey. Nova York: International Universities Press, 1956.
- OGDEN, T. H. *The Matrix of the Mind: Object Relations and the Psychoanalytic Dialogue*. Nova Jersey: Jason Aronson, 1986.
- O'GRADY, J. *The Prince of Darkness*. Longmead: Element Books, 1989.
- OTTO, R. *The Idea of the Holy*. Tradução de J. Harvey. Nova York: Oxford University Press, 1958.

- PALMER, R. E. A. "Janus". In: CAVENDISH, R. (org.) *Man, Myth and Magic: An Illustrated Encyclopedia of the Supernatural*. Nova York: Cavendish Corporation (1970), 1970, 483-4.
- PERRY, J. W. *Roots of Renewal in Myth and Madness*. São Francisco: Jossey-Bass, 1976.
- PINKOLA ESTES, C. *Women Who Run with the Wolves*. Nova York: Ballantine Books, 1992.
- PLAUT, F. "Reflections About Not Being Able to Imagine". In: *Analytical Psychology: A Modern Science (Library of Analytical Psychology, vol. I)*. Londres: Heinemann (1973), 1966, p. 128-44.
- PRONER, B. "Envy of Oneself, Adhesive Identification and Pseudo-Adult States". In: *Journal of Analytical Psychology*, 33, 1988, p. 143-63.
- PRONER, B. "Defenses of the Self and Envy of Oneself". In: *Journal of Analytical Psychology*, 31, 1986, p. 275-9.
- RADIN, P. *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. Nova York: Schocken Books, 1976.
- REDFEARN, J. *The Exploding Self: The Creative and Destructive Nucleus of the Personality*. Wilmette, Ill.: Chiron Publications, 1992.
- ROSS, C. *Multiple Personality Disorder: Diagnosis, Clinical Features, and Treatment*. Nova York: John Wiley & Sons, 1989.
- ROSS, L. "Cupid and Psyche; Birth of a New Consciousness". In: STEIN, M.; CORBETT, L. (orgs.) *Psyche's Stories: Modern Jungian Interpretations of Fairy Tales*. Wilmette, Ill.: Chiron Publications, 1991, p. 65-90.
- ROSSI, E. L. *The Psychobiology of Mind-Body Healing: New Concepts in Therapeutic Hypnosis*. Nova York: W. W. Norton, 1986.
- SALMAN, S. "The Homed God: Masculine Dynamics of Power and Soul". In: *Quadrant*, Fall, 1986, p. 7-25.
- SAMUELS, A. *The Plural Psyche: Personality, Morality, and the Father*. Londres: Routledge, 1989.
- SANDNER, D.; BEEBE, J. "Psychopathology and Analysis". In: STEIN, M. (org.) *Jungian Analysis*. La Salle: Open Court, 1982, p. 294-334.
- SATINOVER, J. "At the Mercy of Another: Abandonment and Restitution in Psychosis and Psychotic Character". In: *Abandonment*. Wilmette, Ill.: Chiron, 1985.

- SAVITZ, C. "Immersion in Ambiguity: The Labyrinth and the Analytic Process". In: *Journal of Analytical Psychology* 36, 1991, p. 461-81.
- SCHAEFER, R. "The Loving and Beloved Superego in Freud's Structural Theory". In: *The Psychoanalytic Study of the Child* 15, 1960, p. 163-88.
- SCHWARTZ-SALANT, N. *The Borderline Personality: Vision and Healing*. Wilmette, Ill.: Chiron, 1989.
- SEINFELD, J. *The Bad Object*. Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1990.
- SEMRAD, E.; VAN BUSKIRK, D. *Teaching Psychotherapy of Psychotic Patients*. Nova York: Grune & Stratton, 1969.
- SHENGOLD, L. *Soul Murder: The Effects of Childhood Abuse and Deprivation*. Nova York: Fawcett Columbine, 1989.
- SIDOLI, M. "When the Meaning Gets Lost in the Body". In: *Journal of Analytical Psychology*, 38, 1993, p. 175-90.
- SINGER, I. B. "Demons by Choice: An Interview with *Parabola Magazine*". In: *Parabola* 4 (4), 1981, p. 68-74.
- SPEILREIN, S. "Destruction as a Cause of Coming Into Being". In: *Journal of Analytical Psychology*, 39, 1984, p. 155-86.
- STEIN, L. "Introducing Not-Self". In: *Journal of Analytical Psychology*, 12 (2), 1967, p. 97-113.
- TERR, L. *Too Scared to Cry: Psychic Trauma in Childhood*. Nova York: Harper & Row, 1990.
- The Complete Grimm's Fairy Tales*. Nova York: Random House, Pantheon Books, 1972.
- TRIPP, E. *Classical Mythology*. Nova York: Meridian Books, 1970.
- TUSTIN, F. *The Protective Shell in Children and Adults*. Londres: Karnac Books, 1990.
- ULANOV, A. *The Feminine in Jungian Psychology and in Christian Theology*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1971.
- ULANOV, A.; ULANOV, B. *The Witch and the Clown: Two Archetypes of Human Sexuality*. Wilmette, Ill.: Chiron, 1987.
- VON FRANZ, M.-L. *A Psychological Interpretation of the Gold Ass of Apuleius*. Zurique: Spring Publications, 1970.
- _____. *Shadow and Evil in Fairy Tales*. Zurique: Spring Publications, 1974.
- _____. *Projection and Re-collection in Jungian Psychology: Reflections on the Soul*. Tradução de W.H. Kennedy. Londres: Open Court, reeditado em *Parabola* 4 (4), 1980a, p. 36-44.

- _____. *The Psychological Meaning of Redemption Motifs in Fairytales*. Toronto: Inner City Books, 1980.
- DE VRIES, A. *Dictionary of Symbols and Imagery*. Amsterdam: North-Holland Publishing Co, 1984.
- WATTS, A. *Myth and Ritual in Christianity*. Londres: Thames & Hudson, 1954.
- WEIL, S. *Gravity and Grace*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1987.
- WHITMONT, E. C. *The Symbolic Quest*. Nova York: Harper Colophon Books, 1969.
- WILMER, H. "The Healing Nightmare: A Study of the War Dreams of Vietnam Combat Veterans". In: *Quadrant*, Primavera de 1986, p. 47-62.
- WINNICOTT, D. W. "Mind and its Relation to the Psyche-Soma". In: _____. *Through Paediatrics to Psychoanalysis*. Nova York: Basic Books, 1949, p. 243-54.
- _____. "Transitional Objects and Transitional Phenomena". In: _____. *Playing and Reality* [1951]. Nova York: Basic Books, 1971, p. 1-25.
- _____. "Ego Distortion in Terms of True and False Self". In: _____. *The Maturation Processes and the Facilitating Environment* [1960a]. Londres: Hogarth Press, 1965, p. 140-52.
- _____. "The Theory of the Parent-Child Relationship". In: _____. *The Maturation Processes and the Facilitating Environment* [1960b]. Londres: Hogarth Press, 1965.
- _____. "Fear of Breakdown". In: WINNICOTT, C.; SHEPHERD, R.; DAVIS, M. (orgs.) *Psychoanalytic Explorations* [1963]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, p. 87-95.
- _____. "The Concept of Trauma in Relation to the Development of the Individual within the Family". In: WINNICOTT, C.; SHEPHERD, R.; DAVIS, M. (orgs.) *Psychoanalytic Explorations* [1965]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, p. 130-48.
- _____. "The Use of an Object and Relating Through Identifications". In: WINNICOTT, C.; SHEPHERD, R.; DAVIS, M. (orgs.) *Psychoanalytic Explorations* [1969]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, p. 218-27.
- _____. "On the Basis for Self in Body". In: WINNICOTT, C.; SHEPHERD, R.; DAVIS, M. (orgs.) *Psychoanalytic Explorations* [1970]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, p. 261-83.

- _____. "Dreaming, Fantasying, and Living". In: _____. *Playing and Reality*. Nova York: Basic Books, 1971a, p. 26-37.
- _____. "The Location of Cultural Experience". In: _____. *Playing and Reality*. Nova York: Basic Books, 1971b, p. 95-103.
- WOODMAN, M. *Addiction to Perfection: The Still Unravished Bride*. Toronto: Inner City Books, 1982.
- _____. *The Pregnant Virgin: A Process of Psychological Transformation*. Toronto: Inner City Books, 1985.

ÍNDICE REMISSIVO

- abordagem junguiana: ao conteúdo de fantasia 97-101; importância da 253; relações com o objeto 336
- afeto: dissociado 108-109; dissociação do no trauma 134; imagem personificada do 171; papel na formação do complexo 168-170; intolerável 85-86
- agressão: como agente de repressão 232; na transformação 379-380; interiorizada 155-156
- Alcoólicos Anônimos 376
- Alexitimia 50
- alma-Ba, 15
- alma-Ka 356; consulte também alma-Ba
- amante-daimon 66, 202-210, 295-326, ; como complexo 202, 246; fantasia de 310; o Self que cresce para dentro 304; como carcereiro 306; como Príncipe Lindworm 371-375
- amante-demônio: consulte amante-daimon
- animus negativo 52; como mente agressora 176-177; como "velho desvirtuado" 203-204; consulte também Jung
- anjo: como guardião protetor 16, 73, 84, 221
- ansiedade: pensamento mágico 215; níveis inconcebíveis de 68-69
- Apuleio, L. 295
- arquétipo da criança 361
- arquétipo: dois polos de 174
- Asno de Ouro 295
- Asper, K. 328, 351, 353
- ataques contra a ligação 50, 76-79
- Atmavictu: como espírito pessoal de Jung 161-167
- Autoagressão 50
- Balint, M. 261
- BASK modelo de dissociação 76, 78
- Beebe, J. 198-199
- Bergler, E. 212-215
- Bion, W. 49, 76, 191; ataques contra a ligação 224-227
- Blatt, S. 215
- Bollas, C. 273
- Braun, B. 76
- bruxas: significado arquetípico das 281
- Bruxo/Príncipe: como aspecto luminoso/sombrio do Self 379
- Bunster, J. 192
- caso da dama da Lua 141-148, 300
- Cinderela 259
- cisão 13, 32, 36; agressão e a 32
- Compaixão 380-382
- Complexo 15; como seres interiores 31; dois níveis de 172
- compulsão à repetição 28, 53, 154; consulte Freud
- coniunctio inferior: na alquimia 206; em Rapunzel 287

- coniunctio oppositorum 71
 Cooper, J. C. 356
 coração mau 156;
 corpo sutil 126
 Corrigan & Gordon 124, 229
 Cristo: crucificação de 322; como
 criança divina 132, 361; como
 intermediário 255
 daimon: como seres intermedi-
 ários 302; representante do
 sistema de autocuidado 134
 daimônico, o: definido 27; na me-
 lancolia 367-368; recusa de
 escolher 363-365; como resis-
 tência 27-30, 153-156; como
 sistema de autocuidado 303
 Daimonion 212-215
 Davies, J. M. 239
 de Vries, A. 356
 defesas 11-14; arcaicas 156; ar-
 quetípicas 16; dissociativas
 27; do Self 17, 85, 190
 Deméter e Perséfone 253, 337
 descida: do espírito na matéria
 296
 desilusão: no processo da psico-
 terapia 293
 desmembramento: da experiência
 301; como bruxo em Fitcher's
 Bird 335; dos deuses 316
 despersonalização 12, 129
 Diabo 65; como Lúcifer 318-321
 diabólico, o: definido 37-38; como
 espírito 301
 díade Senex/Puer 194
 díades: como estrutura do siste-
 ma de autocuidado 2389-239
 dipsiquismo 133
 dissociação: Jung e 30; personifi-
 cação da 70
 Distúrbio da Múltipla Personali-
 dade 23, 151, 245
 Distúrbio do Estresse Pós-trau-
 mático 23
 Edinger, E. 84, 182, 185, 261,
 287, 346
 ego libidinal/antilibidinal 18; nos
 textos de Guntrip 306
 Eigen, M. 76, 229-232
 eixo ego/Self 182
 Ellenberger, H. 133
 encantamento 276
 entorpecimento psíquico 12
 Eros e Psiquê 22, 295-326
 Eros e Tanatos: interpretação de
 Freud 159
 escudo protetor 11; consulte
 Freud
 espaço potencial 310; consulte
 Winnicott
 espaço transicional 310-312; eli-
 minação do 72
 espírito ctônico 167
 espírito pessoal: como alma-Ba
 15; como pássaro 356; como
 eu-criança 73, 206; defesas
 contra a aniquilação do 11;
 fuga do 125; exemplo de des-
 cida no corpo 117-123; isola-
 mento do 19; como verdadeiro
 eu 228; consulte também
 Winnicott
 estados de transe 12
 eu infantil 15; inocente 277
 eu protetor 228
 eu regredido 15; como díade no
 sistema de autocuidado 216,
 375
 Fairbairn, R. 18, 232-234, 265
 Fantasia 125; preferência pela no
 trauma 363-365; efeito trau-
 mático da 32; em Winnicott
 308-310
 fantasia inconsciente 11, 137;
 efeito traumatogênico da em
 Jung 139; consulte também
 trauma e significado
 fenômeno esquizoide 78; pacien-
 tes 251
 Ferenczi, S. 39, 99, 219-224
 Fitcher's Bird, 327-356
 Fordham, M. 41, 190-192

- Forsyth, N. 319
 Frawley, M. G. 239-241
 Freud, S. 11, 58, 288; conflito com Jung 138-148, 305; e a resistência daimônica 152-160 ; teoria do trauma precoce 136; escudo protetor 11-12; teoria da sedução 137-138; superego severo 156-160; e a tarefa da análise 371
 função transcendente 256, 353
 Garfield, D. 86
 gêmeos 371
 Goethe, J. W. 123
 golfinho: como protetor 16, 110-117; significado mitológico 115
 Gordon, R. 192
 Graves, R. 116
 Grotstein, J. 236-238
 Guntrip, H. 18, 234-236
 Hades 253
 Haule, J. 207-210
 Henderson, J. 200-201
 Hermes/Mercúrio 15, 80; as duplo 125, 167; como Trickster 336
 Hillman, J. 29, 193-195, 295
 Horus 337
 Hubback, J. 192
 identificação com o agressor 39; consulte também Ferenczi
 identificação projetiva 12
 imagem de Deus: lado sombrio da 166
 imagens parciais do eu/objeto: nos textos de Kernberg 239; em Davies e Frawley 239-241
 imaginação mitopoética 13, 150
 inconsciente somático 131
 incorporação: do espírito pessoal 77; consulte também Winnicott
 individuação 23, 313; sacralização do ego na 316; vs. Sobrevivência 79
 instinto de morte 19, 58, 154
 ira: e a resistência à encarnação 318-319; transformação da na psicoterapia 289
 Janet, P. 238; e demônios interiores 133-135
 Jano 81
 Javé: como ego antilibidinal 254; como Self bipolar 184-186; encontro com Jó 195, 322-323; como protetor/opressor 167; como Trickster 81
 Jung, C. G.; e o Self ambivalente 159; e a sombra arquetípica 59; e a mente agressora 174-181; trauma da infância 20, 161-168; e o arquétipo da criança 361; crucificação de Cristo 322; e o espírito cênico 210; e os complexos 170-174; conflito com Freud 133-160; lado sombrio do Self, 184-186; e o numinoso 292, 370; e o relacionamento do ego/Self 256; e o mal 80; interioridade de 264-267; e a ambivalência da libido 315; ideias maduras sobre o trauma 168-174; caso da dama da Lua 141-148; animus negativo 18, 351; e o sacrifício 303, 314, 321-323; corpo sutil 126-127 ; função transcendente 352-356; processos transicionais em 271;
 Kalsched, D. 24
 Kast, V. 328-329
 Kavalier-Adler, S. 246-248
 kenosis 304
 Kernberg, O. 238-239
 Kerr, J. 137
 Khan, M. 12, 57, 211
 Klein, M. 58, 74, 224-227 ; e a posição depressiva 288; e o seio mau/bom 18
 Kohut, H. 58, 68-70, 257
 Kristeva, J. 367-368
 Krystal, H. 76, 115
 Kugler, P. 137

- Leonard, L. 203-207
 libido: ambivalência da 315; incestuosa 305
 logos 124
 Lúcifer: como portador da luz 197; queda de 318-321; consulte também Diabo
 lumen naturae 125
 Mãe Terrível 189
 masoquismo primário 158
 Masson, J. 137
 Masterson, J. 241-243
 material de pacientes: Gustav e seus Pais Celestes 95-110; Kaye e seus golfinhos 110-117; Lenore e a Fada Madrinha 86-94; a mulher casada e o marido tirânico 344-345; Mary e o demônio da comida 59-83; a Sra. Y. e o Atirador 42-59; Patricia e a criança-fantasma 117-123; o lenhador 33-42; a menina e o Anjo 84-86
 McDougall, J. 50, 76, 175
 Mead, G. R. S. 126
 memória dependente do estado 130
 mente objeto 124; em Corrigan & Gordon 229; consulte também Winnicott
 mente: definida 124; em relação a psique/soma 126-132
 Mercúrio; consulte Hermes/Mercúrio
 Model, A. 158, 264
 Mogensson, G. 149
 Moltmann, J. 322
 Mudd, P. 201
 mundo interior 11; objetos arquetípicos no 40
 Neumann, E. 295; e o ego angustiado 187
 nível mágico: do inconsciente 55; ideias de Odier sobre 215-218
 nível psicoide: Jung e o 268; do inconsciente 131; consulte também nível mágico
 numinosum: como aspecto dos complexos 174; conduzido por imagens arquetípicas 141; como categoria de experiência 292; lado sombrio do 150, 364; uso defensivo do 300; imagens do 368; na infância de Jung 162; negativamente constelado 188; primazia do 253; como salvador do ego traumatizado 110; como dinamismo do Self 17
 Nunberg, H. 158
 objeto estimulante 247
 objeto mau 18; em Fairbairn 232-234; Seinfeld e o 243-244
 objeto transformacional; terapêutica como 273
 Odier, C. 215-219
 Ogden, T. 257, 311-313
 Orpha: como descrita por Ferencki 221
 Osiris/Seth: como os aspectos luminoso e sombrio do Self 337
 Otto, R. 368; consulte também numinosum
 ovo: como símbolo do potencial da vida 333
 Palmer, R. 81
 Paracelso 125
 pássaro 198; significado de 356
 Piaget, J. 215
 Pinkola Estes 204-207
 Platão 303
 posição depressiva 74, 315
 Possessão 133; pelo complexo 172-173
 precursores do afeto 167
 Príncipe Lindworm 357-384
 processos transicionais: nos contos de fada 258-262; na psique 127; como terceira filha 352-356
 Proner, B. 192
 Protetor/Opressor 92, 211, 246, 327; eu-criança do 206, 347;

- como Bruxa de Rapunzel 274-281; como ineducável 19; como voz 91-92; consulte também sistema de autocuidado
- Psicologia Profunda 133; e o Espírito 22
- psique: atividade dissociativa da 130; como órgão de significado 129, 175; como terceiro intermediário 127-128, 175; realidade da 22
- Radin, P. 135
- Rapunzel 263-294
- reação terapêutica negativa 56; consulte também Freud
- Redfearn, J. 192
- regressão maligna 73
- Rei Pescador 278
- Rei-bebê/Rainha-bebê: como sistema de autocuidado 74, 374-375
- relacionamento de transferência/contratransferência 55; consulte também material de pacientes
- retraumatização 55; pela fantasia 19-20
- Ross, C. 245
- Ross, L. 295
- Sabotador Interior 18, 156, 232; consulte também Fairbairn
- Sacrifício 270; do Self arcaico 345-347; da identificação com o numinoso 370
- Salman, S. 196-198
- Samuels, A. 192
- Sandner, D. 198-199
- Satinover, J. 201
- Savitz, C. 201
- Schwartz-Salant, N. 195-196
- Seinfeld, J. 18, 243-244
- Self: aspecto ambivalente do 17, 159-160; forma arcaica do no trauma 336; como velha encarquilhada da história de Lindworm 375; aspecto som-
- brio 39-42, 336; como Deus interior 181-182; aspectos inferiores versus superiores 200-201; negativado como em Neumann 335; como órgão de sobrevivência 183; como "sistema imunológico" 189; como relacionamento 302; como personalidade superior 89; origens transpessoais 16
- Semrad, E. 86
- Seres: malévolos ou benévolos 215-218
- Severn, E. 220
- Sidoli, M. 175
- simbólico: como ponte para o transpessoal 252; definido 37-38
- Singer, I. 365
- sistema de autocuidado: arquetípico 16, 29; exemplos clínicos de consulte material de pacientes; desconstrução na transferência 274; aspecto diabólico do 329; na história de Eros e Psiquê 297-301; eliminação da tensão simbólica no 310-311; eficácia de cura do 110-114; como "sistema imunológico" 38; como voz interior 90; como defesa primitiva 227; protetor/guardião 84; salvando o ego do trauma 115; resistindo à mudança 109, 256-258; papel na doença psicossomática 123-132; papel na psicopatologia grave 181; como guardião-trickster 122; transformação do no Pássaro de Fitcher 345; aspectos transpessoais 219-224; como par bruxo/filha em O Pássaro de Fitcher 348-350
- Soi Negro 367
- soma pneumatikon 126
- sombra: pessoal versus arquetípica 200

- sonhos: exemplos 13, 34, 45, 47, 64, 67, 120, 217
- Speilrein S. 314
- Stein, L. 17; e o sistema imunológico 154
- superego: aspecto sádico 212; severo 156-158
- superego: comparações com Jung 160; como sádico in Klein 225; como severo em Freud 156-160
- tema dos pais duais 100
- Teste de Associação de Palavras 30; consulte também Jung
- trabalho com a dor da perda 93
- trauma cumulativo 12
- trauma: ataques contra a ligação 129; complexos 31; defesas 11; definido 11-12; dissociação no 30; experiência pessoal de Jung no 161-167; relacionado com o significado 115, 120-123, 124, 137, 180; recuperação da memória 101-110; autotraumatização 20; cisão do ego na 12; transpessoal no 148-150; implicações do tratamento 272-275, 285-287, 289-294
- Trickster 59, 66; nos vícios 79-83; como sombra arquetípica 199; diabólico 37; dissociação pelo 81-82; como 'Truão 102; como Hermes/Mercúrio 80, 135; o deus cornífero 197; nos contos de fada 259; forma positiva do 283, 350; como vício sedutor 204; como bruxo 350
- Tripp, E. 116
- Tustin, F. 76
- Ulanov, A. 202, 295
- Ulanov, B. 202
- uso do objeto: ideias de Winnicott sobre 342
- vergonha 50-53
- vício: exemplo de 59-83; problema espiritual do 308; no trauma não pranteado 246-248
- von Franz, M.-L. 295, 3 33, 347, 357
- vulnerabilidade: intolerância da 51
- Watts, A. 319
- Weil, S. 84
- Whitmont, C. 169
- Wilmer, H. 49
- Winnicott, D.W.: impulsos destrutivos em 323; fantasiar versus imaginar 131, 308; e a incorporação 77, 301; e a função transicional da mãe 252, 257, 264, 272; e o trauma 227-229; amor e agressividade no desenvolvimento do verdadeiro eu 338-343; e a ansiedade traumática 68; e o espaço transicional 72; trauma e capacidade de ilusão 49; e o verdadeiro e o falso eu 15
- Woodman, M. 203, 215
- WORU: como objeto parcial nos textos de Masterson 242

ÍNDICE

9 **Agradecimentos**

11 **Introdução**

25 **PARTE I**

27 **1 O mundo interior do trauma na sua
forma diabólica**

30 Jung e a dissociação

33 Exemplo clínico: o lenhador

42 A sra. Y e o atirador

59 Mary e o *daimon* da comida

84 **2 Outros exemplos clínicos do sistema
de autocuidado**

84 A menina e o anjo

86 Lenore e a fada madrinha

95 Gustav e seus pais celestes

110 Kaye e seus golfinhos

117 Patricia e a criança-fantasma:

quando o espírito retorna ao corpo

123 A doença psicossomática e o sistema
de autocuidado

133 **3 O diálogo de Freud e Jung a respeito
dos traumas do mundo interior**

135 O trauma e a descoberta de Freud da realidade
psíquica

137 A teoria da sedução

138	A teoria dos complexos de Jung e o trauma
141	A mulher que vivia na lua
148	O trauma e o transpessoal na fantasia inconsciente
150	Jung e Freud sobre a resistência daimônica da psique à cura
152	Freud e as defesas daimônicas do inconsciente
161	4 As contribuições de Jung para uma teoria do sistema de autocuidado
161	O trauma de Jung e o <i>Atmavictu</i>
168	As ideias maduras de Jung sobre o trauma
174	Jung e a “mente” agressora
181	O Self duplo de Jung: claro e sombrio
184	Javé e o lado sombrio do Self
187	5 Contribuições junguianas adicionais
187	Erich Neumann e o ego angustiado do trauma
189	A escola de Londres e as defesas arquetípicas
193	Junguianos americanos
202	Versões popularizadas
211	6 Teoria psicanalítica sobre o sistema de autocuidado
212	Edmund Bergler e o “ <i>daimonion</i> ” autoprejudicial
215	Odier e os “grandes seres” malévolos/benévolos
219	Sandor Ferenczi e a sabedoria transpessoal do guardião do eu
224	Teóricos das relações com o objeto
249	PARTE II
251	Introdução à Parte II: Os contos de fada e a encarnação do Self em dois estágios
252	Processos transicionais entre o humano e o divino
256	Questões de desenvolvimento da psicologia
404	

- 258 Processos transicionais nos contos de fada
 260 A cura em dois estágios da cisão nos contos
 de fada
- 263 **7 Rapunzel e o sistema de autocuidado**
- 264 Pacientes do tipo Rapunzel
 267 Rapunzel: Parte 1
 275 Rapunzel: Parte 2
 281 Rapunzel: Parte 3
 287 Rapunzel: Parte 4
- 295 **8 Psiquê e seu amante-daimon**
- 297 Eros e Psiquê: Parte 1
 301 Eros como *daimon*
 304 A proteção daimônica versus o aprisionamento
 306 O daimônico como carcereiro
 308 O amante-*daimon* e a fantasia
 310 A fantasia como defesa contra o simbólico
 313 A individuação e o puxão da realidade
 316 Eros e Psiquê: Parte 2
 318 A raiva e a resistência à encarnação
 321 O sacrifício voluntário e a corporificação
 323 Volúpia e o relacionamento humano/divino
- 327 **9 O Pássaro de Fitcher e o lado sombrio
 do Self**
- 329 O Pássaro de Fitcher
 330 A história: Parte 1
 337 O amor e a agressividade na evolução do ego
 saudável: Winnicott
 344 Exemplo clínico
 345 A natureza dupla do sacrifício na transformação
 do sistema de autocuidado
 347 O Pássaro de Fitcher: Parte 2
 352 Dominando o bruxo com o símbolo

357	10	O Príncipe Lindworm e a transformação do daimônico por intermédio do sacrifício e da escolha
358		Príncipe Lindworm: a história
361		O tema da criança e da falta de filhos
363		Recusa de escolher
366		O mundo melancólico da fantasia no sistema de autocuidado
367		Julia Kristeva e o “Sol Negro”
368		Divagações sobre as diferentes utilizações do numinoso
371		O Príncipe Lindworm na condição de gêmeo
374		O Príncipe-verme e a díade rei ou rainha/ bebê
375		A filha do pastor e a velha encarquilhada na condição de díade positiva do Self
379		A fúria e a transformação do Príncipe Lindworm
380		Um momento de compaixão
383		Comentários finais
385		Bibliografia
397		Índice remissivo

