



IJRS

INSTITUTO
JUNGUIANO
DO RIO GRANDE DO SUL

**INSTITUTO JUNGUANO DO RIO GRANDE DO SUL – IJRS
ASSOCIAÇÃO JUNGUIANA DO BRASIL – AJB
FORMAÇÃO PARA ANALISTA**

ANITA OLIVEIRA MUSSI KLAFKE

QUANDO A PSIQUE GANHA CORPO
UMA COMPREENSÃO ARQUETÍPICA DOS TRANSTORNOS ALIMENTARES

**PORTO ALEGRE-RS
2011**

**INSTITUTO JUNGUIANO DO RIO GRANDE DO SUL – IJRS
ASSOCIAÇÃO JUNGUIANA DO BRASIL – AJB
FORMAÇÃO PARA ANALISTA**

**QUANDO A PSIQUE GANHA CORPO: UMA COMPREENSÃO ARQUETÍPICA
DOS TRANSTORNOS ALIMENTARES**

ANITA OLIVEIRA MUSSI KLAFKE

Monografia apresentada ao Instituto Junguiano do Rio Grande do Sul - IJRS e à Associação Junguiana do Brasil - AJB, como requisito parcial para obtenção do título de analista pela *International Association for Analytical Psychology* - IAAP.

Orientador: Prof.^o Dr. Walter Boechat

**PORTO ALEGRE-RS
2011**

“Pretender de cada analista uma pequena contribuição teórica à cultura que ele expressa representa o mínimo ao qual nenhum analista honesto deveria se subtrair”. (Aldo Carotenuto)

SOU GRATA

**À minha filha Clara, pela clareza do amor
que nos une;**

**À minha mãe, pela importância da relação
mãe e filha;**

**À minha irmã, por estar sempre ao meu lado
e, às minhas sobrinhas Isabela e Valentina,
minhas filhas do coração;**

**Às minhas amigas, irmãs de alma e, às
minhas pacientes, pelo carinho e confiança;**

**A todas as mulheres, companheiras neste
caminho de redenção do feminino.**

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Fotografia 1 – O Rapto de Perséfone.....	56
Fotografia 2 – A Madona Negra de Einsiedeln.....	72

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo a compreensão da psicodinâmica dos transtornos alimentares e seu significado no universo feminino, enfatizando a anorexia, por meio de uma visão arquetípica da psicologia analítica junguiana. O trabalho se justifica pela constatação do aumento da incidência desses transtornos e seus sintomas geradores de outras patologias na população em geral. Considerando-se os significados que as patologias ligadas à alimentação assumem na nossa cultura ocidental, patriarcal e capitalista, sendo inclusive motivo de discriminação em diversos seguimentos sociais, a presente pesquisa pode ser considerada atual e importante para a reflexão acerca dessa problemática, tanto para a saúde pessoal quanto para a saúde coletiva. O método de pesquisa utilizado foi o bibliográfico e a observação clínica. Com base nos parciais da doença, observados na prática clínica, buscou-se a amplificação simbólica dos sintomas, através da mitologia, a fim de identificar a estrutura arquetípica destes transtornos corporais e ampliar as possibilidades de tratamento. Os distúrbios corporais foram considerados também com base numa visão da dissociação do Ego/Si-mesmo e da Persona/Sombra, tendo como busca a totalidade corpo/psique, por meio da redenção da alma individual e coletiva.

Palavras-chave: Transtornos alimentares. Anorexia. Arquétipos. Corpo/psique.

ABSTRACT

WHEN THE PSYCHE GETS BODY

An archetypical understanding of eating disorders

The present study has the objective of understanding the psychodynamic of eating disorders and its meaning in the female universe, emphasising anorexia, through an archetypical view from a “junguian” analytical psychology. This work is justified by the verification of the increase of these disorders and its generating symptoms of other pathologies in the population. Having in mind the meaning that these pathologies related to eating have in our occidental culture, patriarchal and capitalist, being even reason for discrimination in several social groups, the present research can be considered current and important for the reflection on this issue, as for personal and group health. The research method used was bibliographical and clinical observation. Based on the partials of the disease, observed in clinical practice, the symbolic amplification of the symptoms was sought, through mythology in order to identify the archetypical structure of the body disorders and to extend the possibilities of treatment. The body disorders were also considered from a view of disassociation of Ego/ Self and from Person / Shadow, having as a goal the totality of body/psyche, through the redemption of the individual and group soul.

Key words: Eating disorders. Anorexia. Archetypes. Body/psyche.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	08
2 CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE OS TRANSTORNOS ALIMENTARES.....	11
2.1 A ditadura da beleza.....	11
2.2 O que é normal e o que é patológico?.....	13
2.3 Um exemplo clínico: a questão do mal no tratamento dos transtornos alimentares.....	15
2.4 Uma visão junguiana da psicossomática.....	21
2.4.1 Meta-individuação.....	25
2.4.2 O método – o caminho.....	28
3 ASPECTOS ARQUETÍPICOS DOS TRANSTORNOS ALIMENTARES.....	32
3.1 Compulsão alimentar.....	32
3.2 Obesidade e histeria: uma relação dionisíaca.....	39
3.2.1 A imagética dionisíaca.....	40
3.3 A maldição de Eco: uma abordagem arquetípica da anorexia.....	45
3.4 Quando a psique ganha corpo.....	55
3.5 O casamento do corpo e da psique: uma reflexão mitopoética sobre a busca da totalidade.....	61
4 CONCLUSÃO.....	67
5 REFERÊNCIAS.....	74
6 OBRAS CONSULTADAS.....	78

1 INTRODUÇÃO

No caso do sofrimento psicológico, que sempre isola o indivíduo das chamadas pessoas normais, é também da maior importância entender que o conflito não é apenas um fracasso pessoal, mas ao mesmo tempo um sofrimento comum a todos, um problema que caracteriza toda uma época. (JUNG, 2007, p. 116, § 232)

A epidemia do culto ao corpo, baseada em padrões coletivos de beleza, transformou a psicopatologia dos transtornos alimentares num fenômeno cultural.

Partindo deste ponto de vista, os distúrbios do comportamento alimentar podem ser compreendidos como uma metáfora psicológica dos sintomas corporais em geral, baseados no problema da dissociação mente/corpo da era moderna.

Não se pode negligenciar o aspecto sociocultural destas patologias, uma vez que a formação da auto-imagem corpórea e dos hábitos alimentares de cada pessoa são fortemente influenciados pela maneira como os membros de uma sociedade pensam e agem com relação ao que seja ter um corpo e uma alimentação saudáveis e esteticamente apreciáveis, conforme ressalta Silva (2005).

Segundo a autora citada, nos tempos primitivos, a grande maioria das figuras divinas era de mulheres. Com o processo de urbanização, a grande Deusa se transformou num autoritário e repressor Deus. Com o apoio desse Deus poderoso e punidor, os homens rudes garantiram sua condição social superior e as mulheres foram colocadas em uma condição inferior que contrariava totalmente sua herança evolutiva. (SILVA, 2005).

Por isso, o mito da beleza não tem nada a ver com as mulheres; ele diz respeito às instituições masculinas e ao poder institucional dos homens. O mito da beleza foi concebido pelos homens do poder para determinar o comportamento feminino e não a aparência de fato. (SILVA, 2005).

Analisando os fatores socioculturais, comentam Salzano e Cordás (2006) que o papel esperado das mulheres pela sociedade atual aumenta a vulnerabilidade à busca desenfreada pela beleza e pelo corpo perfeito. E, que o estereótipo da mulher feminina e ideal é o de alguém magra, que se importa com a aparência e luta para melhorá-la, não medindo esforços para alcançar este objetivo.

Com a ajuda relevante da mídia, o mito da beleza foi sendo

aperfeiçoado com o objetivo de diminuir o poder individual da mulher em todos os níveis [...]. A beleza, como trampolim para o poder, foi redefinida de forma a prometer às mulheres o tipo de poder que o dinheiro, de fato, dá aos homens. Nos anos 1980, a beleza já apresentava, em questão de status para as mulheres, o mesmo papel que o dinheiro representava para os homens. Esta relação mostra, de forma clara, uma postura defensiva diante de 'concorrentes' agressivas em relação à masculinidade ou à feminilidade. Em pensar que, nos tempos primitivos, não havia concorrência, e sim parceria e cumplicidade em prol da sobrevivência da espécie humana (SILVA, 2005, p. 29).

A partir destes dados, é possível compreender a prevalência destes transtornos alimentares em mulheres, iniciando na adolescência e se estendendo cada vez mais na vida adulta, até após os 40 anos de idade (Salzano & Cordás, 2006).

Entende-se, também, que os transtornos alimentares, bem como os distúrbios da auto-imagem e insatisfação corporal, em geral, são sintomas típicos de uma sociedade patriarcal, sendo a mulher a maior vítima deste regime masculino ditatorial.

Os anos de experiência clínica no tratamento de transtornos alimentares aliados ao estudo do pensamento junguiano levaram a uma compreensão desse fenômeno, ampliando a aplicação das abordagens terapêuticas propostas pela psicologia analítica.

Com base nos parciais da doença e por meio de amplificações simbólicas dos sintomas, este estudo visa compreender a psicodinâmica dos transtornos alimentares, bem como o significado desta patologia na nossa cultura, identificando os fatores arquetípicos subjacentes à sua etiologia.

A patologia dos transtornos alimentares também foi considerada do ponto de vista da psicossomática, buscando uma compreensão destes sintomas numa dimensão mais profunda da psique, a fim de contribuir para o alcance da meta de integração do corpo e da psique, ampliando a consciência individual e coletiva.

O estudo foi desenvolvido iniciando-se por uma reflexão acerca da ditadura da beleza como padrão de comportamento típico da cultura atual, discutindo-se sobre os contornos patológicos do comportamento na busca desenfreada pela beleza. Este tema também é estudado por meio de um exemplo clínico de tratamento de transtorno alimentar. Na sequência, o texto trata do desenvolvimento de uma visão junguiana da totalidade mente/corpo a partir do conceito de psicossomática, analisando-se a meta da individuação e o método

terapêutico numa concepção analítica.

No terceiro capítulo são estudados os aspectos arquetípicos dos transtornos alimentares, desde a compulsão alimentar, a obesidade e histeria, até uma abordagem arquetípica da anorexia, realizando-se, na sequência, uma reflexão baseada na mitologia, sobre a união mente/corpo.

Finaliza-se com a apresentação das conclusões em forma de reflexões sobre o tema, uma vez que não se tem a pretensão de esgotar as possibilidades de ampliação deste estudo.

2 CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE OS TRANSTORNOS ALIMENTARES

2.1 A DITADURA DA BELEZA

Na arte, como 'na vida, a matéria dá substância à alma. As imagens são as metáforas que tornam evidente, perante nossos olhos, nossa condição espiritual'. (MARION WOODMAN, 2003, p. 243).

Analisando a realidade contemporânea e suas patologias, nota-se o quanto a importância da beleza para o bem-estar físico e psicológico foi literalizada na cultura ocidental.

Ela representa sucesso profissional, social e afetivo. Pelo menos, é o que sugere a mídia em geral, através de programas de televisão, dos livros de auto-ajuda, e, até mesmo, da própria medicina com sua moderna tecnologia estética.

Porém, do ponto de vista da psique, a questão é mais complexa, pois quando literalizada perde seu significado. Da mesma forma, a literalização da beleza acabou se transformando num vício de comportamento, que determina o espírito da época atual, na qual a cultura da persona rejeita a sombra, dissociando o "FEIO" do "BELO".

A dissociação mente-corpo coloca a ciência em "Xeque", na medida em que não encontra solução para este conflito, o qual se apresenta em forma de patologias que desafiam cada vez mais a medicina e a psicologia.

Na atual sociedade de consumo, há uma preocupação enorme com a aparência e, portanto, uma supervalorização do corpo, que se tornou um objeto de admiração.

O culto ao corpo, então, passou a ser uma exigência, denominada, hoje, ditadura da beleza. A ditadura da beleza se constitui pela grande importância que se dá à beleza física de poucos, transformando isto num modelo ideal, sem levar em conta as diferenças individuais.

Hoje, os jovens estão muito mais preocupados em cuidar da sua aparência do que da sua saúde física e mental; e são eles as maiores vítimas deste forte apelo à estética, porque são pressionados a se enquadrarem neste padrão de beleza ditado pela moda; porém, nessa busca, a maioria fracassa. A principal

conseqüência disto são os distúrbios alimentares, pois a ditadura da beleza é a ditadura da magreza; e ser belo, hoje, significa ser magro.

Este pensamento é conseqüência de valores sociais distorcidos, que acabam provocando um efeito contrário, ou seja, a beleza se manifesta através do seu oposto, seu lado feio ou mal, que aparece, compensatoriamente, em forma de doenças, como a obesidade, a anorexia e a bulimia.

Estas são patologias nas quais a insatisfação com a aparência ocupa grande parte da vida psíquica de uma pessoa, comprometem seu trabalho, estudos e suas relações afetivas. E, as pessoas que tem uma auto-imagem distorcida são mais suscetíveis à ditadura da beleza e mais propensas ao desenvolvimento de distúrbios alimentares.

A insatisfação ou distorção da imagem corporal, embora estejam presentes em diversos quadros psiquiátricos, como nos quadros de depressão e ansiedade, têm nos transtornos alimentares sua importância mais relevante.

A insatisfação com a própria imagem tem sua origem na primeira infância, na relação de maternagem em que não se consegue estabelecer uma empatia e, a criança não se sente suficientemente compreendida e aceita como é. Esta falta de reflexo geralmente é compensada por um excesso de exigência que resulta numa carência profunda de afeto e numa ferida na auto-estima. De acordo com Schartz-Salant (1982, p. 60):

Ser refletido é ser compreendido, é sentir que alguém segue empaticamente nossos pensamentos, sentimentos, experiências etc. Uma deficiência flagrante da nossa cultura consiste em valorizar muito mais o estar certo do que o estar envolvido numa ligação. E, no entanto, a reflexão de outra pessoa requer uma disposição para entrar no mundo dessa pessoa, para suspender o julgamento crítico e refletir o que está sendo oferecido.

A cultura e a mídia, portanto, têm uma responsabilidade secundária, na deformação da auto-imagem. E, os pais, como os primeiros responsáveis, podem educar suas crianças e adolescentes para serem os melhores, os mais belos, os que precisam acertar e vencer, incentivados por um espírito de competição e pela busca de aceitação social; ou, ao contrário disso, podem incentivá-los a serem eles mesmos, demonstrando-lhes que são aceitos como são e que devem se sentir bem e satisfeitos com a natureza que lhe é própria.

2.2 O que é normal e o que é patológico?

James Hillman (1993), referindo-se ao diagnóstico de narcisismo, disse que o espelho passou a ser a metáfora predileta e a adolescência e a infância o *topos* principal, resultando numa síndrome contemporânea, num distúrbio de caráter, relativamente ignorada nos primeiros 75 anos da psicanálise.

Hoje em dia, as pessoas não se olham no espelho para admirar a própria imagem, mas se olham em busca de falhas e imperfeições que precisam ser corrigidas, daí o aumento exagerado das cirurgias e técnicas de correção, em idades cada vez mais precoces. Elas nunca estão satisfeitas. E o problema não está na imperfeição, mas na não aceitação destas imperfeições. Neste sentido, a satisfação total não só é impossível, mas desnecessária, desde que possamos suportar e lidar com nossos limites.

Esta busca obsessiva pela beleza e a falta de percepção corporal, do ponto de vista arquetípico; ou seja, de um padrão coletivo de comportamento, pode ser considerada um sintoma titânico, que é a ausência de limites humanos.

Associando ao pensamento de Hillman (1993, p. 141), quando ele fala sobre "*o que é enorme é feio*", poderia dizer que ditadura da beleza é a ausência dos Deuses. Segundo ele, sem o governo benevolente da divindade, a Onipotência, a Onisciência e Onipresença se tornam Deuses e, sem os Deuses os Titãs retornam.

A ditadura da beleza é consequência do narcisismo contemporâneo, que nada mais é do que a re-edição do titanismo.

Para Hillman (1993, p. 132), o narcisismo, descrito classicamente por Freud em 1922,

[...] é uma ausência ou um distúrbio da 'libido objetal', aquele desejo que se estende ao mundo 'lá fora'. Ao contrário, o desejo jorra para dentro, ativando nossa subjetividade isolada. A beleza do mundo perde o fascínio, perde o eco que atrai minha atenção. Porque a beleza do mundo não mais atrai, procuro e encontro essa beleza num olhar autocentrado. Isso é narcisismo e, como revela a origem da própria palavra no conto de Ovídio, narcisismo é um distúrbio da beleza, a face do mundo abandonada, a libido sem objeto, voltada em direção ao sujeito narcísico, desordenando seu caráter. Narciso foi cativado não por si mesmo, não pelo reflexo, mas pela beleza.

Todo caráter narcisista está profundamente identificado com a persona,

gerando uma inflação, que pode ser projetada no corpo. Neste sentido, o Si-mesmo, no caráter narcisista aparece dividido, dissociando o corpo da alma; assim como, o belo do feio. Neste sentido, o conceito de beleza se reduz ao ponto de vista da persona, cuja visão unilateral causa a repressão da beleza, de acordo com Hillman (1993). Pois, segundo ele, hoje somos inconscientes da beleza, somos antiestéticos, estamos anestesiados, psiquicamente.

A ditadura da beleza e seus sintomas podem ser entendidos como consequência de uma sociedade com problemas narcisistas não transformados. Trata-se de um problema de ordem moral, porque a beleza pode ser definida tanto esteticamente quanto de um ponto de vista ético: o belo e o feio; o bom e o mal.

Assim, a ditadura da beleza pode ser considerada uma questão da sombra coletiva; e, portanto, somente através dela é possível corrigir a persona narcisista e arrogante do homem moderno.

A transformação do narcisismo exige a integração dos aspectos divididos do Si-mesmo através da sombra; ou, em outras palavras, através do retorno dos Deuses, que tem a tarefa de punir o homem pela sua *Hybris*; ou seja, pelo ato de transgressão dos seus limites humanos.

Muitas meninas, "mulheres" e "homens", meninos, também, estão identificados com os padrões de beleza da persona, presos num ideal narcisista de perfeição, distantes da vida e da alma, tornando-se pessoas apáticas, entorpecidas, narcotizadas.

De acordo com o pensamento de Hillman (1993), o excesso só pode ser contido pelo retorno dos Deuses. Segundo ele, um dos caminhos para a cura do narcisismo ou titanismo de hoje, que são os excessos, as enormidades, as manias e compulsões é o despertar das emoções, como a raiva, o medo, a vergonha, por serem reações que informam nosso corpo e espírito sobre como existir.

Sabe-se que Dionísio foi um dos inimigos dos Titãs, representando arquetipicamente, uma força de oposição ao titanismo. O retorno do dionisíaco é a liberação de tudo o que pertence à alma, a beleza e a feiúra que está em cada uma e todas as coisas, e se expressa por meio da vida corpórea de cada pessoa.

De acordo com Hillman (1993, p. 150), a cura para este entorpecimento psíquico, esta inconsciência que leva à morte da alma, passa por uma reação estética, pelo sentido da beleza como força arquetípica, que se desloca do universal para o particular, despertando os sentidos para o verdadeiro êxtase criativo. Para

ele, "o retorno ao mundo, e o retorno ao mundo alado, requer o retorno da primazia dessas emoções vivificantes, protetoras da vida e reconhecedoras do mundo".

2.3 Um exemplo clínico: a questão do mal no tratamento dos transtornos alimentares

Só aquilo que somos realmente tem o poder de curar-nos. (JUNG, 1987, p. 43, § 258)

Uma paciente com um quadro de transtorno alimentar que estava evoluindo para uma anorexia teve o seguinte sonho: *estava num velório; viu um fantasma passar por ela; percebeu que era ela mesma; como se fosse sua parte ruim; olhou para o caixão que estava vazio e mandou o fantasma entrar; fechou com uma tampa de vidro.*

Associou este sonho à Igreja, que condena todos os pecados. A sua mãe pertencia a esta Igreja e, ela, porque não freqüentava mais, se sentia uma ovelha desgarrada; representando o seu conflito entre o bem e o mal, o certo e o errado e, os seus sentimentos de culpa e solidão.

Este sonho traz o tema da morte como um símbolo do sintoma apresentado. O fantasma é a própria alma sem corpo, aprisionado no caixão com tampa de vidro. Esta imagem remete ao processo alquímico de vitrificação, que é um tipo de inflação da prata, que ocorre quando se está preso ou identificado com a imagem, que neste caso pode ser entendido como a persona da paciente. Segundo Hillman (2010), a vitrificação nos fecha para a conscientização, tornando-nos vidrados em nossa individualidade pessoal.

Para Woodman (apud ROBELL, 1997, p. 38):

O vidro é um isolante (*insulator*) que não conduz calor, e a mulher aprisionada num caixão de vidro não está em contato com a paixão pela vida. Ela olha de dentro para fora, ansiando por aquilo que os outros tomam como certo. De sua prisão, os menores detalhes da vida adquirem uma beleza mística. Em sua solidão, ela fantasia suas emoções, mas não há um 'eu' com o qual experienciar sentimentos reais. A vida não flui para ela.

Estas analogias permitem pensar no tratamento dos transtornos alimentares como um trabalho com esta psique aprisionada e distante do corpo. A vitrificação enquanto processo psíquico representa o risco de se ficar preso a comportamentos viciados e não suscetíveis a mudança, como ocorre quando o corpo e a beleza são literalizados.

O corpo magro ou anorético, também é uma representação literal desta alma sem corpo. Neste sentido, parafraseando Gustavo Barcellos, o corpo invisível se vale do visível para ser compreendido. A falta de corpo na anorexia simboliza a falta de substância da alma, a falta de matéria psíquica. E, temos uma necessidade arquetípica de dar corpo à alma, ou seja, de dar vida para que ela se expresse.

Estas associações chamam a atenção para a questão da sombra, que para a escola Junguiana é o lado da personalidade sentido como o mal, o lado ameaçador e indesejado que se tenta reprimir e, que aparece no corpo em forma de sintomas.

A sombra é um arquétipo, é uma parte da constituição da personalidade, existente em todo ser humano, que se opõe à outra parte desta mesma constituição que é a persona, compreendida como aquele lado aceitável da personalidade que está a serviço do ideal do ego, o qual se constitui pelos padrões de comportamento que modelam a personalidade consciente.

Suzanne Robell (1997, p. 47), em seu trabalho sobre anorexia, demonstra que "a moda de ser magra e a anorexia nervosa são a manifestação de uma mesma questão do inconsciente, ainda desconhecida para nós". E ainda, afirma que "a anorexia nervosa é uma forma de o inconsciente manifestar, de forma patológica e compensatória, algum conteúdo que, por enquanto, nos escapa".

A partir das associações destes pacientes, entende-se que este conteúdo inconsciente desconhecido que tenta se expressar pelo corpo, como via de acesso à consciência é a sombra, com toda sua força vital. A sombra é aquele lado oculto, inconsciente, recalcado, que estando dissociado da consciência forma um complexo autônomo, que se manifesta como doença.

O que se vislumbra é mais que uma patologia psíquica, mas um problema moral, pois a sombra representa o bem e o mal dentro de cada pessoa e pode ser compreendida tanto do ponto de vista individual quanto coletivo.

O tratamento dos distúrbios alimentares, sejam específicos ou não, depende de uma compreensão profunda da inter-relação entre o inconsciente

pessoal e o inconsciente coletivo no contexto cultural. Segundo Lee (apud ROBELL, 1997, p. 18), "assim como os médicos, os pacientes com a anorexia nervosa são inevitavelmente um produto de seu tempo e cultura".

A minha experiência neste campo tem sido com pacientes com sintomas generalizados de transtornos alimentares, que se caracterizam por uma preocupação excessiva com o corpo e a aparência e, principalmente, por uma necessidade de controle e busca pela perfeição; apresentam, geralmente, inapetência ou crises compulsivas, às vezes seguidas de vômitos. Os casos de transtornos alimentares específicos que se enquadram no diagnóstico de anorexia ou bulimia nervosa são menos freqüentes, porque a maioria das pessoas que sofrem de transtornos alimentares não costuma buscar ajuda e, quando chegam à clínica psicológica é porque já se encontram num estado grave, e precisam então, serem encaminhados e levados pela família.

Nesse sentido, corrobora-se com Suzanne Robell, quando diz que a psicologia ainda não está completamente preparada para tratar de pacientes anoréxicas, pois, segundo ela, os modelos psicodinâmicos e de estrutura de personalidade não são suficientes para isso e seu método é falho.

Talvez a falha maior, e também a mais antiga na história da psicologia, especificamente da psicanálise, seja que, como o que ocorreu com as histéricas do século passado, ainda sabe-se muito pouco sobre o corpo na clínica psicológica. Esta dissociação ainda é muito presente, tanto por parte dos profissionais de saúde quanto por parte dos pacientes, o que acaba dificultando muito o tratamento e a cura destas patologias.

A questão do mal no tratamento dos transtornos alimentares remete a algo que pertence a todos e que se manifesta de forma patológica naqueles que de alguma forma estão mais suscetíveis à projeção da sombra coletiva. Segundo Sanford (1988, p. 75),

Algumas pessoas parecem estar fadadas a viver a personalidade da sombra para o benefício do resto de nós [...] isso significa que, até que a espécie humana se torne mais consciente da sombra, algumas pessoas estarão fadadas a carregá-la.

Fazemos parte de uma cultura em que o controle do corpo e da comida, para manter o corpo esbelto e belo, está a serviço de um padrão de perfeição, ou

daquilo que se julga perfeito e bonito. Parece que, de acordo com estes ideais, não há espaço para a sombra. Todas as tendências psicológicas que não se enquadram nestes padrões são excluídas da consciência, ou permanecem como potenciais nunca vivenciados.

De acordo com Sanford (1988, p. 67), "a personalidade da sombra também pode ser encarada como uma vida não vivida". Isto significa que a sombra não pode ser compreendida somente em termos negativos, mas com todas as suas qualidades e potenciais necessários para a totalidade do Si-mesmo, os quais, portanto, devem ser integrados à consciência. A realização da personalidade individual depende desta energia vital contida na sombra. Como disse Jung (1985, p. 56, § 132):

Esconder sua qualidade inferior, bem como viver sua inferioridade, excluindo-se, parece que são pecados naturais. E parece que existe como que uma consciência da humanidade que pune sensivelmente todos os que, de algum modo ou alguma vez, não renunciaram à orgulhosa virtude da autoconservação e da auto-afirmação e não confessaram sua falibilidade humana. Se não o fizerem, um muro intransponível segregá-los-á, impedindo-os de se sentirem vivos, de se sentirem homens no meio de outros homens.

Ainda, para Sanford (1988), o grande valor da sombra está na sua importância para o desenvolvimento do autoconhecimento. É, pois, no confronto com a sombra que está a chave para a consciência individual, através da diferenciação do coletivo.

Neste sentido, ressalta-se a idéia de Suzanne Robell, quanto à importância do *animus*, como função discriminadora e curativa na anorexia nervosa. O *animus* é apontado pela autora como um princípio discriminador da psique, como questão central na compreensão da anorexia, explicando que nestes casos há uma ferida na estruturação do *animus* como arquétipo que permite uma feminilidade madura.

Enquanto arquétipo, o *animus* está a serviço do Self, com a função de integrar os conteúdos da sombra, auxiliando na relação da consciência com o inconsciente mais profundo. No seu aspecto negativo, porém, quando não foi adequadamente desenvolvido, ele se torna um complexo autônomo e passa a atuar a serviço do ego, impedindo a relação com o mundo interno da psique.

Nos transtornos alimentares, pode ser observada esta dinâmica de

represamento da libido através de um *animus* negativo, que atua como um espartilho cada vez mais apertado (cuja versão atual são as cintas modeladoras, as cirurgias plásticas e as lipoaspirações), forçando as mulheres a se submeterem a padrões rígidos de comportamento e pensamento, onde, como num cárcere privado, a única saída é a morte, que simbolicamente é a perda da liberdade de ser quem realmente se deseja ser. No caso da paciente citada, parece que a Igreja, que, também representa a figura materna com seu *animus* negativo, cumpre este papel, com o qual a paciente está presa e identificada.

O *animus* parece fazer um pacto com a sombra, impedindo a menina de crescer, de sair da sua inconsciência e ingenuidade e de se tornar senhora da sua própria vida. Este conluio resulta na negação da sombra, que, dissociada, se apresenta projetada no alimento ou no corpo, como símbolos de todo mal que se deseja eliminar, seja pela negação – como no caso das anoréxicas – ou pela repressão – na obesidade –, mecanismos reforçados pelos rígidos padrões do *animus*, que tortura e devora o feminino, deformando não só o corpo, mas a visão da realidade e, principalmente, sua auto-imagem.

Os problemas alimentares, assim como a preocupação excessiva com o corpo, parecem ser a manifestação da angústia de ser mulher, do feminino reprimido e de suas necessidades vitais, que se expressam pela via somática como única forma de obter reconhecimento. Como um substitutivo moderno da histeria, estas patologias apontam para uma necessidade da psique de ser reconhecida como uma realidade interna e de ser assim tratada.

Em seu livro *Alimento e Transformação*, Eve Jackson (1999, p. 157) afirma que "a psique tem a necessidade de ser vista, homenageada e amada". E, ainda:

Quando a atenção se desloca do peso físico para a realidade interna, por mais que no começo isso dê uma sensação de vazio, desvalorização ou susto, o corpo invisível começa a ser alimentado, e a possibilidade de um relacionamento novo e amistoso com o corpo físico pode começar a existir. (JACKSON, 1999, p. 157).

A resistência ao mundo interno aparece no discurso das pacientes com distúrbios alimentares como um medo da sombra inconsciente projetada no alimento que é rejeitado, assim como rejeitam muitas de suas necessidades e instintos que integram sua totalidade psíquica.

Segundo Hillman (1984, p. 110),

O cultivo da personalidade frequentemente se inicia na sombra, na autocompaixão e no sentimento para consigo mesmo. Da necessidade de sentir-se acariciado, ouvido e cuidado é que surge a verdadeira capacidade de cuidar de si mesmo.

O tratamento dos transtornos alimentares exige um olhar, um reconhecimento e acolhimento destes aspectos sombrios, integrando os valores desprezados e negligenciados da personalidade, como uma forma nova de vir ao mundo, através de uma consciência mais profunda do existir individual.

Jackson (1999, p. 158), de uma forma bela, conclui que:

Cada pessoa nasceu como uma criatura ímpar e tem contribuições particulares a dar. A semente interna da individualidade conhece obscuramente que tipo de fruto é seu destino produzir, e que tipos de circunstâncias lhe são mais propícias para que desabroche. Mas esse conhecimento está em geral muito profundamente escondido e, quaisquer tentativas de nos moldar, segundo ideais importados da inconsciência coletiva, projetados no corpo, apenas nos colocam contra nós mesmos. É desse embate com o que não é, que a pessoa real pode vir à luz.

A paciente do sonho, que inicialmente, chegou com a busca de matar seu lado mal, após alguns meses de terapia, durante o desenvolvimento deste trabalho, trouxe um poema que pode ser considerado como um símbolo do processo de compreensão e de tratamento desta grande ferida da alma:

Saindo do Casulo
Para ser sincera
Cansei do que querem que eu seja
Traga aqui uma caixa
E jogue essas sujeiras dentro
Tirem essas cobranças
Desviem esses olhares raivosos
Rasguem esses roteiros que tentam escrever para mim...
Deixem-me em paz
Quero sonhar meus profundos desejos sem ter essas exigências
Não vou leiloar minha opinião
Porque quero esse papel
Vestirei vestidos negros e rasgados
Até que meu traje de gelo esteja pronto
E se quiser me colocar nessa pose de sapatinhos brilhantes
Ah, vamos debater
Não vou comer
Vou correr
E meu silêncio vai te entorpecer
Deixe-me crescer sozinha

Todas essas opiniões estão indo para receita de minha fórmula secreta.¹

Neste poema, sair do casulo sugere o desejo de se libertar da persona, que gera uma visão cristalizada da vida, impedindo a alma de se expressar através de formas e limites que lhe são próprios.

Fazendo uma analogia do sonho inicial com o pensamento alquímico, que se utiliza de metáforas orgânicas e físicas para compreender os processos psíquicos, pode-se pensar no trabalho com a sombra, como um antídoto para estas ilusões idealísticas acerca da natureza humana e, portanto, como forma de tratamento e busca da cura destas patologias alimentares.

Através da sombra se pode corrigir a persona, e a alma ganha corpo; pois, segundo Jung (1985), a sombra não é o essencial, mas, sim, o corpo que produz a sombra. Assim como na alquimia, o remédio para a vitrificação, segundo Hillman (2010), é volatilizar o fixo e coagular as fantasias em formas e limites:

Nada acontece na alma a menos que seus estados gasosos se tornem sólidos, e suas naturezas se tornem móveis. Todos os vãos dispersos e as soberbas arrogâncias do espírito necessitam de fixação. Ao mesmo tempo, aquelas certezas que sentimos inquestionáveis precisam encontrar asas e decolar. Volatilizar o fixo é perceber que as coisas como elas são não são como são. Nada acontece até que possamos enxergar através do fixo como fantasia e coagular a fantasia em formas e limites. O pré-requisito para o branqueamento é simplesmente essa incorporação do espírito e essa inspiração do corpo. Até que ocorra essa ação simultânea não sentimos a realidade psíquica. Perpetuamos o 'reino dos dois' (corpo X espírito, interno X externo) e somos atormentados com todo tipo de 'decisão difícil'.

2.4 Uma visão Junguiana da psicossomática

A arte requer o homem inteiro. (JUNG, 2007, p. 66, § 400).

A psicossomática é um termo utilizado para descrever fenômenos resultantes de uma interação recíproca entre as reações orgânicas e emocionais, nos quais, tanto o psíquico pode estar afetando o somático, quanto o somático pode

¹ Poema de paciente em tratamento.

estar afetando o psíquico. Mais do que isso, trata-se de um processo evolutivo em que ocorrem interações funcionais e de homeostase, de equilíbrio entre estas duas dimensões, que são pensadas separadas, mas que constituem uma unidade. O psíquico tem uma função na manutenção do equilíbrio vital do ser humano tão importante quanto a do somático.

Do ponto de vista da economia psicossomática, o psiquismo oferece recursos mais evoluídos, constituindo-se na sua capacidade de simbolização para lidar com os conflitos, aos quais o funcionamento psicossomático está constantemente submetido. Existe uma interação permanente entre essas duas dimensões, em que um desequilíbrio da capacidade de lidar com uma certa experiência no plano psíquico pode fazer com que surja uma resposta somática em seu lugar.

Esta visão, portanto, é muito mais ampla e complexa do que a visão simplista e reducionista que considera existir uma relação causal direta entre problemas psíquicos e o adoecer. Infelizmente esta é a visão mais freqüente, que se dá provavelmente em função de uma interpretação distorcida do conceito de psicossomática.

Considerando o desenvolvimento humano como um contínuo que parte de estruturas simples, menos complexas, para estruturas cada vez mais complexas, o funcionamento psíquico é o que há de mais complexo do ponto de vista da evolução. Ele não depende de automatismos (como a multiplicação celular, por exemplo), e tem uma certa autonomia para lidar com as situações de conflito. A partir do momento em que existe uma deficiência da dimensão psíquica em lidar com o conflito, o organismo naturalmente apelará para respostas menos evoluídas, da ordem do comportamento (das descargas propiciadas pelos comportamentos impulsivos) ou da ordem das desorganizações somáticas, como as doenças orgânicas, que podem ser mais ou menos graves, crônicas ou agudas, reversíveis ou irreversíveis.

O que diferencia a forma de reação de cada pessoa frente às adversidades é o tipo de funcionamento psíquico, que se define pelo grau de ativação da atividade simbólica do psiquismo, que é o pano de fundo que subsiste em cada uma dessas manifestações. Da mesma forma, quanto ao atendimento e tratamento destes pacientes, o que diferencia a abordagem psicossomática da abordagem médica tradicional, é sem dúvida a escuta e a atenção dada à

participação da dimensão psíquica no processo de adoecer.

Esta tentativa de comunicação entre o psíquico e o somático é exatamente o que define a abordagem psicossomática. Este diálogo é, sem dúvida, uma tentativa difícil do ponto de vista teórico, mas facilmente perceptível na prática clínica, sendo que a psicossomática só pode existir numa prática interdisciplinar entre o saber psíquico e o somático.

O conceito de interdisciplinaridade parte do princípio de que nenhuma disciplina por si só dá conta do sujeito. Na medicina o objeto de trabalho é o corpo do sujeito, enquanto para a psicologia é a psique, porém o objetivo de ambas as especialidades é comum, a saúde. Portanto, a interlocução entre a medicina e a psicologia é fundamental, porque ambas lidam com o humano.

A busca da compreensão dos sintomas corporais na clínica psicológica é uma preocupação desde a fundação da Psicanálise por Freud, através da sua experiência com as histéricas. Em Jung, encontramos ao longo da sua obra, referências constantes de que o corpo e a psique reagem como uma unidade, embora não de forma sistematizada como um conceito específico, como denominou-se a psicossomática, em 1918, por Heinroth. A partir de então, este conceito se disseminou em duas principais escolas, a Escola de Chicago, organizada por Franz Alexander, e a Escola de Paris de Psicossomática, formada por Pierre Marty, Dejours e Joyce McDougall, entre outros.

Considerando as contribuições das duas escolas, principalmente para a psicologia e a medicina, pode-se dizer que a psicossomática hoje, é mais do que um conceito, é um novo paradigma, uma nova forma de ver o ser humano que leva em conta todas as suas dimensões. É uma abordagem que considera o ser humano na sua totalidade, pois, o fenômeno psicossomático aponta para a dialética corporeamente sintetizada na unidade biopsicossocial do sujeito.

É difícil ver o indivíduo de outra forma que não com uma visão psicossomática, uma vez que toda sua linguagem é psicossomática por ser uma expressão tanto física quanto psíquica. Neste sentido, a doença não pode ser definida como psicossomática, mas a visão clínica sim, enquanto abordagem teórico-prática.

O termo "psicossomática", porém, ainda é muito questionado por ser dissociativo e reducionista, e, por isso, considerado na atualidade, ultrapassado. Abre-se então um novo campo de estudo a ser explorado, onde o conceito e o

método se interpõem num mesmo fenômeno psicodinâmico.

É um termo cujo significado é ambivalente, apontando dois sentidos, um causal e outro prospectivo. O primeiro sugere uma patologia, o problema da dissociação corpo-mente, o segundo aponta a solução, a meta que é a integração destes opostos.

A medicina, por tradição, tende a compreender o fenômeno psicossomático do ponto de vista causal, tendo como foco a doença; enquanto a psicologia, que tem como objeto de estudo o homem na sua integralidade, entende a psicossomática como um método de abordagem do ser humano, que tem como finalidade o seu desenvolvimento, a sua saúde tanto física quanto psicológica, embora, na prática, também, a psicologia tenda a dissociar, ao enfatizar mais os fatores psíquicos.

Partindo do princípio de que a psicologia visa atender as demandas do espírito e a medicina as demandas do corpo, cada uma, a partir de um ponto de vista específico, pressupõe-se que este novo campo exija fundamentalmente um outro, ou terceiro ponto de vista, que seria o ponto de vista da alma, onde corpo e espírito são um só. Segundo Hillman:

Perdemos a terceira posição intermediária que é o lugar da alma: um mundo de imaginação, paixão, fantasia [...] que, por um lado, não é nem físico e material nem, por outro lado, espiritual e abstrato, ainda que ligado aos dois. Tendo seu próprio reino, a psique tem sua própria lógica-psicologia que não é nem uma ciência das coisas físicas nem uma metafísica de coisas espirituais. (apud AVENS, 1993, p. 17).

Para este autor, a psicologia não deve ser uma ciência das coisas físicas nem espirituais, mas um ponto de vista especial que inclui todos os outros ramos do conhecimento, pois a perspectiva psicológica está presente em tudo o que os homens fazem, pensam e sentem.

O referencial da psicossomática dependeria de uma terceira visão, onde todas as polaridades podem ser vistas como parte da mesma unidade, pois sem elas a totalidade não seria uma realidade possível. Neste sentido, a Psicologia Analítica de Jung pode oferecer uma visão mais ampla da relação corpo-mente, contribuindo para o desenvolvimento da clínica médica e psicológica.

2.4.1 Meta-individuação

A individuação é um "mysterium coniunctionis" (mistério de unificação), é um processo de integração dos opostos numa mesma unidade que é o Si-mesmo, ou uma "complexio oppositorum" (complementaridade dos opostos). Jung denominou Si-mesmo a totalidade objetiva da psique em oposição à subjetividade da psique do eu. O Si-mesmo, ou *Self*, abrange o todo, os aspectos obscuros e luminosos, o masculino e o feminino, o consciente e o inconsciente. É o arquétipo da totalidade, da inteireza, que Jung diferenciou da perfeição.

O conceito de individuação de Jung, que é a pedra que fundamenta toda sua teoria, é um movimento de busca desta totalidade que é conduzido pela alma, que é a instância psíquica que rege este processo. A psique do ponto de vista junguiano não é baseada no cérebro ou no intelecto, mas na alma, como uma terceira realidade entre a mente e a matéria. Ou seja, a alma é o terceiro elemento, é a psique que se reveste de um lugar, não excluindo a realidade física ou material.

A alma ou psique para a psicologia analítica deve ser entendida como geradora do símbolo, que para Jung, "provém tanto da consciência como do inconsciente e é capaz de unir ambas as partes" (JUNG, 2000b, p. 170, § 280). O símbolo movimenta a libido, integrando os opostos, corpo-psique. Segundo Avens (1993, p. 86), "quando a realidade psíquica é estabelecida, a alma torna-se verdadeiramente o intermediário, que contém a possibilidade de reunificação da mente e do corpo". A alma, através da imaginação, entendida como a realidade psicológica em si, unifica o que está dentro e o que está fora, é a experiência, o princípio de relação entre todas as realidades, materiais e espirituais. "A alma não é nem o sujeito pensante, atuante, que deseja, nem é o corpo material, que percebe, mas sim o sujeito que vivencia". (AVENS, 1993, p. 85).

Para Jung, a linguagem da alma é a imaginação, a metáfora e o símbolo; a imaginação é subjacente a todos os processos perceptuais e cognitivos, sendo que nada pode ser conhecido antes que surja como uma imagem psíquica; primeiro vem a imagem, através da imaginação, depois a percepção, primeiro a fantasia depois a realidade. Para Jung, a alma imaginal é a "mãe de todas as possibilidades", ligando os mundos interno e externo. (AVENS, 1993, p. 49).

A linguagem, segundo Cassirer (apud AVENS, 1993, p. 117), tem origem

na imaginação, entendida como "a representante de uma totalidade", como "o primeiro universal". Segundo ele, os símbolos, diferentemente das imagens míticas, nascem quando a imagem adquire a função de representação, servindo como substitutos para as coisas e eventos do mundo físico, sendo parte do mundo humano de significado e racionalidade – o *globus intellectualis* do animal simbólico. A transição da imagem para o símbolo é uma realização tardia, sendo que o homem vai adquirindo a consciência do símbolo ao longo do seu desenvolvimento. Esse processo evolutivo, na cultura ocidental, foi interrompido, causando uma dissociação entre consciente e inconsciente.

A concepção junguiana da totalidade corpo/mente consiste numa visão que se fundamenta na imaginação, que é real, no sentido de ser praticamente corpórea, pelo fato da imaginação originar-se no corpo. Através da imaginação o arquétipo do Si-mesmo se revela como corpo simbólico ou psíquico, conferindo uma alma individual, através da qual a vida se realiza plena de sentido.

Diferentemente da psicanálise, a psicologia junguiana considera o imaginário não como um disfarce de desejos inconscientes, mas como totalmente significativo em seu conteúdo manifesto. Segundo Jung: "a imagem e o significado são idênticos e, à medida que a primeira toma forma, assim o segundo torna-se claro. Realmente, a configuração não precisa de nenhuma interpretação: retrata seu próprio significado". (AVENS, 1993, p. 52).

O corpo físico é a imagem do Si-mesmo que quer se expressar, é a representação da totalidade do indivíduo; e o órgão doente é parte dissociada desta totalidade, o Si-mesmo, que precisa ser integrada à consciência, e ativada no processo de individuação da personalidade. O corpo da forma como é imaginado ou sentido é uma representação externa do mundo interno do indivíduo, carregando em si um significado que precisa ser integrado à consciência, como num processo de encarnação do espírito no corpo, ou seja, da humanização do homem.

Jung, ao tratar do corpo, nos seminários Zaratustra, faz uma distinção entre inconsciente somático e inconsciente psíquico, em que, acordo com Boechat (2005, p.108), ele retoma a antiga questão do corpo sutil, que aparece nas religiões de povos antigos, e a redefine em termos da psicologia atual como o inconsciente somático, uma região limítrofe entre a psique e a matéria, *locus* fundamental para Jung, pois nele se entrelaçam o consciente e o inconsciente, ambos mergulhados no corpo físico.

Segundo Schawartz-Salant (1982, p. 162):

O inconsciente somático, ou corpo sutil representa o inconsciente, tal como o percebe o corpo e, de acordo com Jung o inconsciente está no corpo e, é a única forma pela qual pode ser experimentado. Ele afirma que: o Si-mesmo é, a um só tempo, corpo e psique, e que o corpo é apenas a manifestação externa do Si-mesmo. E mais, que a alma é a vida do corpo. Se não vivemos no corpo, se não representamos o Si-mesmo, em sua natureza ímpar, ele se rebela.

De acordo com esta visão, pode-se dizer que o processo de individuação acontece no corpo. E, que a alma é o psíquico na vida, portanto, dá à carne um corpo. Neste sentido, o Si-mesmo precisa ser incorporado senão manifesta-se como a sombra negativa através de sintomas corporais. Considerando que o sintoma é um aspecto da sombra que se precipitou no corpo físico, é necessário integrar esta sombra na consciência, transformando assim a doença numa potencialidade a serviço da vida.

Segundo Jung,

Não gostamos de admitir nosso próprio lado de sombras. Muitas pessoas em nossa sociedade civilizada perderam sua sombra, livraram-se dela, tornando-se apenas bidimensionais: perderam a terceira dimensão e, geralmente com ela, o próprio corpo. O corpo é o amigo mais duvidoso, por produzir coisas de que não gostamos [...] por isso ele frequentemente é a personificação do lado sombrio do eu. (JUNG, 2007, p. 39, § 40)

Para a psicologia analítica o conceito de Si-mesmo ocupa uma posição central porque como centro regulador e representante da totalidade do sujeito tem como meta a individuação, "o realizar-se do Si-mesmo", que é o processo de crescimento, diferenciação e realização das potencialidades do indivíduo.

A individuação faz parte da concepção junguiana de homem, como um processo natural de tornar-se um homem completo, que surge do interior, num desenvolvimento autodirigido, que para Jung é arquetípico, ou seja, comum a todas as coisas vivas: "a individuação é uma expressão do processo biológico [...] através do qual todas as coisas vivas tornam-se aquilo que, desde o princípio, foram destinadas a ser" (JUNG apud CLARKE, 1993, p. 205).

Se o processo de individuação acontece no corpo, os fenômenos psicossomáticos também podem ser compreendidos como uma patologia do ego dissociado do Self, devido a sua identificação com a persona. Todo processo de

identificação impede a individuação. De acordo com Boechat (2005, p. 109):

A persona é um complicado sistema de relação do indivíduo com a sociedade, construída a partir do que ele quer parecer para ela, e por outro, das demandas da própria sociedade. A persona é polar com o arquétipo da anima, é a alma que contém os símbolos e imagens psicológicas, presidindo, portanto, o processo de individuação. Jung chama a atenção para o perigo de uma identificação com a persona, com ela o indivíduo chega a perder contato com a anima e seus símbolos.

Somente, na medida em que a consciência se afasta da identificação com o ego, se transforma em consciência do corpo. É quando a psique ganha corpo e, a vida ganha sentido.

A personalidade somática não simboliza, são pessoas concretas que tem muita dificuldade de fazer conexão com seus sentimentos, devido a um ego frágil e muito identificado com a persona. A anima que é o elemento de conexão fica dissociado, impedindo o ego de reconhecer as emoções. O corpo, então é o símbolo, onde ficam projetados estes sentimentos.

A abordagem psicossomática poder ser considerada uma forma de ver o indivíduo do ponto de vista do Si-mesmo, cuja percepção integra corpo-psique numa mesma unidade; pois, corpo e psique diferem entre si somente do ponto de vista da consciência, do ego, cuja visão é polarizada, se tornando por isso patológica. O autoconhecimento, portanto, é uma tarefa muito difícil porque não significa descobrir o eu, mas revelar o Si-mesmo, pois o eu divide a totalidade, separando o corpo da alma, impedindo o processo de realização da totalidade do indivíduo.

2.4.2 O método – o caminho

Nas conferências de Tavistock, de 1935, onde Jung abordou de forma mais direta o tema mente-corpo, ele diz que este é um problema extremamente difícil, cuja compreensão depende das diferenças de caráter e temperamento de cada indivíduo.

Aqueles que por temperamento preferem a teoria da supremacia do corpo afirmarão que os processos mentais são epifenômenos da

química fisiológica. Os que acreditam mais no espírito adotarão a tese contrária: o corpo é o apêndice da mente e a causalidade reside no espírito. A questão tem aspectos filosóficos e, por não ser filósofo, não posso arrogar a mim a decisão. Tudo o que se pode observar empiricamente é que processos do corpo e processos mentais desenrolam-se simultaneamente e de maneira totalmente misteriosa para nós. É por causa de nossa cabeça lamentável que não podemos conceber corpo e psique como sendo uma única coisa; provavelmente são uma só coisa, mas somos incapazes de conceber isso. (JUNG, 2007, p. 49-50, § 69).

Através da consciência, não é possível abordar os dois aspectos, soma-psique, simultaneamente, pois a informação obtida do inconsciente somático limita a informação do inconsciente psíquico e vice-versa. A consciência, que opera por meio do pensamento precisa ser sacrificada para acessar o inconsciente somático, através do processo imaginário mais próximo da função da sensação e do sentimento, numa relação mais estreita com o corpo.

Trata-se de uma visão mais feminina do que masculina, da função de Eros e menos do Logos, que neste caso interfere na expressão natural do indivíduo, no seu processo imaginativo.

Com a aquisição da consciência, o mundo passa a ser visto de forma polarizada, causando assim distanciamento do próprio corpo, do qual se passa a ter vergonha por ser considerado inferior do ponto de vista do intelecto. O tratamento dos distúrbios corporais, portanto, requer a inclusão do inconsciente, que é a parte do psíquico relegada à sombra.

O sacrifício do espírito em benefício do estar no corpo pode estimular o inconsciente de modo a levar a imaginação a aparecer. O acesso através da imaginação permitiria o resgate daquela parte do Si-mesmo do indivíduo que ficou perdida, deixando este empobrecido, como se o sentido da vida ficasse contido no corpo e, inacessível à consciência.

Para resgatar este sentido e integrá-lo, re-significando sua existência, é necessário que o indivíduo fale, compreendendo então, que se trata de uma linguagem primitiva, metafórica que se expressa através de um órgão que como um símbolo revela alguma coisa; embora inicialmente através de uma imagem que gradualmente, como num processo de aquisição da linguagem vai adquirindo significado, podendo então, ser expresso por meio do pensar; porém, de um pensamento que não se situa no cérebro, mas passa pelo corpo inteiro.

Jung em seus escritos sobre sua passagem pela Índia, diz que "a vida na

Índia não se retraiu para dentro da cabeça; é ainda o corpo todo que vive" (JUNG, 2000c, p. 216, § 988). Observou, também, que o tipo de pensamento do povo indiano é muito peculiar. Segundo ele, o indiano não pensa, ele antes, percebe o pensamento, semelhante ao primitivo, que percebe os efeitos. Segundo Jung,

Os indianos não são afetados por contradições aparentemente intoleráveis. Se existirem, é porque são a peculiaridade deste pensar, e a pessoa não é responsável por elas. Ela não as cria, já que os pensamentos aparecem por si mesmos. O indiano não procura no universo detalhes infinitesimais. Sua ambição é ter um conspecto do todo [...] O pensar do indiano é um aumento de visão e não um ataque predatório aos campos ainda não conquistados da natureza. (JUNG, 2000c, p. 227, § 1012).

Embora, o contexto histórico-cultural do homem ocidental se caracterize por uma atitude lógica em oposição à visão analógica, típica das culturas orientais, podemos utilizar estas diferentes concepções da realidade, não com a finalidade de adaptação coletiva mas, como forma de ampliação da nossa realidade psíquica individual.

O homem ocidental se viu partido em uma personalidade consciente e outra inconsciente, se tornando um homem racional por um lado e, por outro totalmente irracional e distante dos seus instintos. Isso pode explicar muitas das doenças da humanidade. A cultura oriental pode ser um símbolo para o homem ocidental, na busca da integração da psique individual e coletiva.

Jung via no símbolo a possibilidade de uma ação mediadora entre consciente/inconsciente, tendo a função de conciliar os opostos, como uma ponte entre os aspectos antagônicos da psique. Através desta função transcendente é possível imaginar o corpo como sendo a psique e a psique como um corpo, como uma *conjunctio* superior. O equilíbrio do organismo depende da cooperação entre consciente e inconsciente. Neste sentido, os símbolos têm uma função valiosa.

Sobre o processo da *coiunctio*, que é a metáfora alquímica da união dos opostos, Jung usa uma frase da alquimia, "*in habentibus symbolon facilis est transitus*" (que significa, "para os que possuem o símbolo a travessia é fácil"), para explicar a importância da atividade simbólica no deslocamento da energia do instinto e a liberação de toda esfera biológica da pressão dos conteúdos inconscientes. Segundo ele, a ausência do símbolo sobrecarrega a esfera do instinto. (JUNG, 2007, p. 118, § 460).

A existência corpórea precisa estar conectada à existência espiritual ou psíquica, o que só é possível por meio de uma atitude simbólica, cuja visão atribui um sentido a todo evento, seja ele externo ou interno, fortalecendo assim a relação Ego/Si-mesmo.

O objetivo do tratamento dos pacientes acometidos por distúrbios alimentares seria, então, levar o paciente a vivenciar sua realidade psíquica, a partir das suas percepções e relações com o mundo externo e interno. A construção da sua personalidade em direção a uma identidade psíquica, e não somente física, passa pelo desenvolvimento da sua capacidade discriminativa, que consiste em dar lugar para eles falarem, se expressarem, identificarem seus sentimentos e integrá-los como partes da personalidade a ser completada, transformando o corpo biológico em corpo psicológico ou simbólico. Este processo de construção necessita de um espaço vivencial, onde o terapeuta precisa levar o paciente a uma representação, a uma imagem, que pode ser feita por meio dos diversos recursos e técnicas imaginativas utilizadas pela clínica junguiana, como desenhos, pinturas, modelagem, caixa-de-areia, ou através dos mitos e metáforas, que são as representações coletivas do inconsciente, cujo ponto de vista geral são de grande valia no tratamento dos transtornos corporais, porque ampliam a compreensão dos sintomas.

Este trabalho requer uma nova visão na relação terapeuta-paciente, que inclui a concepção de um princípio acausal, que Jung denominou de sincronicidade; que, por sua vez, é um fenômeno de difícil compreensão porque diferentemente da concepção causalista, reducionista, típica da cultura ocidental, expressa uma existência simultânea de fatos, como se fossem um só, apesar de não captarmos esta integração. Através do princípio da sincronicidade é possível compreender os sintomas físicos e psíquicos como expressão da totalidade do indivíduo, superando o conceito dissociativo da psicossomática.

3 ASPECTOS ARQUETÍPICOS DOS TRANSTORNOS ALIMENTARES

3.1 Compulsão alimentar

Tentar a semana inteira ser Deus ou Deusa redundava no avesso disso, no final de semana: o animal. Não existe equilíbrio humano no viciado. (MARION WOODMAN, 2003, p. 75).

Quê fome é esta que quanto mais cheia mais vazia a pessoa se sente?

A compulsão por comida, assim como por álcool, drogas, sexo, dinheiro, pelo poder e pela beleza ou pelo consumo em geral, se transformou num vício cultural.

Marion Woodman (2003, p. 62), no capítulo "Vício e Espiritualidade", explica que ser viciado significa ser empurrado por uma energia interior na direção de um dado objeto, que quanto mais o sujeito tem, mais precisa consegui-lo e, que os viciados tendem a se deslocar de um vício para outro, como, por exemplo, da obesidade à anorexia e ao alcoolismo. Sobre esta terrível ânsia do vício, ela diz:

É como se nossa civilização inteira alimentasse a fome, não para satisfazê-la, mas para nos tornar mais famintos. Existe essa sensação de: 'Eu quero mais, mais e mais alguma coisa'. Nos distúrbios da alimentação-descontrole-anorexia-bulimia você encontra a mesma compulsão. Os viciados fazem tudo o que podem para se disciplinar, e podem conseguir um excelente desempenho entre sete da manhã e nove da noite. Depois vão para a cama. A força do Eu decai e, de repente, o inconsciente vem à tona. Assim que irrompe o inconsciente com todas as suas pulsações instintivas, o Eu perde o controle. Então o vício torna-se um tirano. Sua voz a de uma criança perdida, morta de fome: 'Eu quero, eu quero, eu quero, e vou ter'. Essa é uma maneira como o fraco confunde o forte. (WOODMAN, 2003, p. 64).

Nos quadros de obesidade e nos transtornos alimentares encontramos esta relação viciada de compulsão e abstinência com a comida. A compulsão alimentar é classificada como um transtorno psiquiátrico e, se caracteriza pela ingestão de grande quantidade de comida, em curto período de tempo, com a sensação de perda de controle sobre o ato alimentar. Esta perda de controle do Eu significa que o "fraco confunde o forte", conforme demonstrado na fala de Woodman (2003, p. 63). A autora citada chama o inconsciente, de lado fraco ou viciado, por

não ser reconhecido e, por isso, exerce uma força compensatória à unilateralidade da consciência. A compulsão, portanto, é um ato impulsivo, que remete à instintividade, ao inconsciente com todas as suas forças pulsionais.

Por instinto, não se pode entender apenas um fenômeno fisiológico. Jung deu muita importância ao lado instintivo do homem, que necessita ser humanizado por meio de seu processo de individuação. Para ele,

O instinto é uma misteriosa manifestação de vida, de caráter em parte psíquico, em parte fisiológico. Ele pertence às funções mais conservadoras da psique e é difícil ou mesmo impossível modificá-lo. Distúrbios patológicos de adaptação como neuroses etc., por esta razão se explicam antes pelo posicionamento diante do instinto do que por uma modificação do mesmo. Esse posicionamento, no entanto, é um problema complicado, altamente psicológico, que certamente não seria problema se dependesse do instinto. As forças motoras da neurose provêm de uma série de propriedades do caráter e de influências do ambiente que, em conjunto, resultam na atitude que torna possível um modo de vida que satisfaça os instintos. (JUNG, 1989, p. 126, § 199).

Partindo do princípio de que o vício é um desejo que não encontra seu verdadeiro objeto, compreende-se a compulsão como um sintoma de um instinto não satisfeito e, portanto, atuado.

Esta ânsia dirigida para um determinado fim é o que Jung entendeu como libido ou energia psíquica e, diferentemente do termo introduzido por Freud, que o definiu como uma energia exclusivamente sexual, Jung considerou como fenômeno energético, qualquer outro anseio ou desejo, como a fome e o que quer que se compreenda como instinto. Jung, em sua obra "Símbolos da Transformação", discorda da teoria sexual das neuroses, de Freud, e defende uma teoria psicológica, ampliando o conceito de "tender para", de modo geral:

[...] realmente sabemos muito pouco sobre a natureza dos instintos humanos e sua dinâmica psíquica para poder atribuir a primazia a um único instinto. É mais prudente por isso, ao falarmos de libido, entender com este termo um valor energético que pode transmitir-se a qualquer área, ao poder, à fome, ao ódio, à sexualidade, à religião, etc., sem ser necessariamente um instinto específico. (JUNG, 1989, p. 124, § 197).

O conceito de libido para Jung está associado ao conceito de instinto, porém não são a mesma coisa. Para ele,

A libido é um *appetitus* em seu estado natural. Filogeneticamente são as necessidades físicas como fome, sede, sono, sexualidade, e os estados emocionais, os afetos, que constituem a natureza da libido. Todos estes fatores têm suas diferenciações e sutis ramificações nesta tão complicada psique humana. (JUNG, 1989, p. 123, § 194).

Segundo Jung, *appetitus* e *compulsio* são propriedades de todos os instintos e, a libido é um *appetitus* como fome e sede. Todo movimento de impulso a algo está ligado à libido, mas a libido não é o instinto em si, mas a vontade, a força e o desejo de existir. Não se pode dissociar instinto e vontade, pois, de acordo com Jung "só vemos um instinto vital contínuo, uma vontade de existir, que pela conservação do indivíduo busca alcançar a propagação da espécie". (JUNG, 1989, p. 123, § 195).

Para refletir sobre a questão inicial – que fome é esta? – é necessário pensar o corpo e a psique de forma integrada. Jung deixa isto bem claro quando diz que

A alma vive unida ao corpo, numa unidade indissolúvel, por isto só artificialmente é que se pode separar a psicologia dos pressupostos básicos da biologia, e como esses pressupostos biológicos são válidos não só para o homem, mas também para todo o mundo dos seres vivos, eles conferem aos fundamentos da Ciência uma segurança que supera os do julgamento psicológico que só tem valor na esfera da consciência. (JUNG, 1998b, p. 51, § 232).

No transtorno da compulsão alimentar não é a fome biológica que necessita ser satisfeita, mas a fome psíquica, cuja base é instintiva. Esta instintividade, porém, não está sob o domínio da consciência e, portanto, escapa do controle do Eu.

A fome psíquica seria o que Jung chamou de instinto modificado, ou psiquificação, que é o instinto como fenômeno psíquico, que é a assimilação do estímulo a uma estrutura psíquica complexa.

Para Jung, instinto é um dado já psiquificado de origem extrapsíquica:

O instinto psiquificado perde sua inequivocidade até certo ponto, e ocasionalmente chega a ficar sem sua característica mais essencial que é a compulsividade, porque já não é mais um fato extrapsíquico inequívoco, mas uma modificação ocasionada pelo encontro com o dado psíquico. (JUNG, 1998b, p. 52, § 235).

O instinto vai perdendo seu caráter compulsivo na medida em que é

psiquificado, ou seja, integrado à consciência; o Eu consciente é capaz de conter esta força instintiva na medida em que vai compreendendo seu sentido.

Jung postulou cinco grupos principais de instintos: a fome, a sexualidade, a atividade (ação), a reflexão e a criatividade, os quais são dotados de uma capacidade de variação e transformação. O instinto de fome é um exemplo disto:

Inequivoco como possa ser o estado físico de excitação chamado fome, as conseqüências psíquicas dele resultantes podem ser múltiplas e variadas. Não somente as reações à fome ordinária podem ser as mais variadas possíveis, como a própria fome pode ser desnaturada e mesmo parecer como algo metafórico. Podemos não somente usar a palavra 'fome' nos seus mais variados sentidos, mas a própria fome pode assumir os mais diversos aspectos, e combinação com outros fatores. A determinante originariamente simples e unívoca, pode se manifestar como cobiça pura e simples ou sob as mais variadas formas, tais como a de um desejo e uma insaciabilidade incontroláveis, como por ex. a cupidez do lucro ou a ambição sem freios. (JUNG, 1998b, p. 52, § 236).

Esta variabilidade pode ser observada em todos os instintos. "Como a fome, também a sexualidade passa por um amplo processo de psiquificação que desvia a energia, originariamente apenas instintivamente, de sua aplicação biológica, dirigindo-a para outros fins que lhe são estranhos". (JUNG, 1998b, p. 53, § 239).

Jung nunca negou a importância da sexualidade no comportamento humano, pelo contrário, não tinha dúvidas de que se tratava de um dos conteúdos psíquicos de maior carga afetiva; apenas questionou, dizendo que:

As restrições de natureza moral e social que se multiplicam à medida que a cultura se desenvolve fizeram com que a sexualidade se transformasse, pelo menos temporariamente, em supervalor, comparável à importância da água no deserto. O prêmio do intenso prazer sexual que a natureza faz acompanhar o negócio da reprodução se manifesta no homem, já não mais condicionado por uma época de acasalamento, quase como um instinto separado. Este instinto aparece associado a diversos sentimentos e afetos, a interesses espirituais e materiais, em tal proporção que, como sabemos, fizeram-se até mesmo tentativas de derivar toda cultura destas combinações. (JUNG, 1998b, p. 53, § 238).

Para Jung, a fome como expressão característica do instinto de autoconservação é sem dúvida um dos fatores mais primitivos e mais poderosos que influenciam o comportamento humano. Para ele, a vida do homem primitivo, por ex., é mais fortemente influenciada pela fome do que pela sexualidade. Neste nível de

consciência primitiva "a fome é o A e o O da própria existência".

Analisando o desenvolvimento da humanidade, Jung observou que, o medo de inimigos e da fome era um problema para o homem primitivo, maior que a sexualidade, pois segundo ele, é mais fácil ter uma mulher do que os mantimentos necessários. E, para ele, então, o medo das conseqüências da inadaptação é motivo convincente para a restrição do instinto.

Analisando-se a compulsividade do homem contemporâneo, encontra-se o mesmo medo, uma luta pela autoconservação e adaptação social. Jung disse que o medo impede a progressão da libido, que quando represada por um obstáculo não regride necessariamente para objetos sexuais antigos, mas para atividades rítmicas infantis que são o modelo primário tanto do ato da alimentação quanto do ato sexual.

"Para a luta da vida é necessária a libido toda" (JUNG, 1989, p. 297 § 463). O temor da vida é um impedimento à interdependência e à individuação levando o indivíduo à neurose. Para Jung,

O incesto não é o único aspecto característico da regressão, mas também a fome, que faz a criança procurar a mãe. Quem desiste do trabalho de adaptação e regride ao seio da família, em última análise da mãe, espera ser ali não só aquecido e amado, mas também alimentado. Se a regressão tiver caráter infantil, ela visa incesto e alimentação, embora sem confessar esta intenção. (JUNG, 1989a, p. 324, § 519).

A compulsão alimentar, pode ser compreendida como um sintoma da regressão da libido até as camadas mais profundas da psique. Como já foi dito, a compulsividade é uma característica dos instintos e, os processos instintivos pressupõem os processos inconscientes, que são os fenômenos psíquicos em que falta a qualidade da consciência. Jung classificou o inconsciente em pessoal e coletivo, sendo o primeiro formado pelos complexos e o segundo pelos instintos e arquétipos.

O instinto é essencialmente um fenômeno de natureza coletiva, isto é, universal e uniforme, que nada tem a ver com a individualidade do ser humano – os arquétipos têm esta mesma qualidade em comum com os instintos, isto é, são também fenômenos coletivos. (JUNG, 1998b, p. 69-70, § 270).

Instintos e arquétipos, para Jung, são conceitos complementares, por ele definidos da seguinte forma:

Os instintos são formas típicas de comportamento, e todas as vezes que nos deparamos com formas de reação que se repetem de maneira uniforme e regular trata-se de um instinto, quer esteja associado a um motivo consciente ou não [...]. Os arquétipos são formas de apreensão, e todas as vezes que nos deparamos com formas de apreensão que se repetem de maneira uniforme e regular, temos diante de nós um arquétipo, quer reconheçamos ou não seu caráter mitológico. (JUNG, 1998b, p. 71-73, § 273-280).

O inconsciente coletivo é constituído, portanto, pela soma dos instintos e dos seus correlatos, os arquétipos, pois, segundo Jung, assim como cada indivíduo possui instintos, possui também um conjunto de imagens primordiais.

Na minha opinião, é impossível dizer o que vem em primeiro lugar: se a apreensão ou o impulso a agir. Parece-me que os dois constituem uma só e mesma coisa, uma só e mesma atividade vital que temos de conceber como dois processos distintos, a fim de termos uma compreensão melhor. (JUNG, 1998b, p. 74, § 282).

Mais uma vez, Jung deixa claro que a distinção corpo-psique está a serviço da compreensão destes fenômenos pela consciência, pois os processos psíquicos constituem uma totalidade, ao longo da qual a consciência desliza de um pólo a outro, provocando a unilateralidade característica do homem moderno. De acordo com Jung, quando a consciência se aproxima do pólo instintivo, ela cai sob sua influência e predominam os processos compulsivos. Ao contrário, quando a consciência se aproxima do outro extremo onde predomina o espírito, predomina a vontade, a razão; sendo que quando predomina o instinto, falta desempenho intelectual e ético e, quando predomina a razão, falta a naturalidade.

A solução para esta dissociação está naquilo que Jung chamou de "percepção da realidade da sombra", que:

É o processo de tomada de consciência da parte inferior da personalidade, processo este que não deve ser entendido falsamente no sentido de um fenômeno de natureza intelectual, porque se trata de uma vivência e de uma experiência que envolvem a pessoa toda. (JUNG, 1998b, p. 145, § 409).

A neurose pressupõe sempre duas tendências opostas e, uma delas pelo menos, é inconsciente. A integração da sombra consiste na assimilação da parte inferior ou como já foi dito, do lado fraco do ser humano. O processo civilizatório de aculturação e progresso da humanidade acontece pela progressiva subjugação do animal no homem. Este processo de domesticação não acontece sem a repressão

da natureza animal que, naturalmente se revolta, porque tem sede de liberdade. Daí ocorre o que Jung chamou de enantiodromia, que é um movimento compensatório da psique, é o estar dilacerado nos pares contrários. A lei da enantiodromia é uma espécie de força contrária que domina a psique, impelindo-a a transpor os limites do humano, gerando os excessos, a compulsão, a inflação. Esta é a manifestação do arquétipo. Ela não é a solução do problema, mas apenas uma função reguladora, que como uma lei, serve para advertir o homem quanto ao perigo da unilateralidade. Jung chamou a atenção para este problema do homem contemporâneo advertindo quanto à tendência de excluir o irracional da cultura. Segundo ele, o irracional não pode e não deve ser extirpado. "Os Deuses não podem e não devem morrer". (JUNG, 1990, p. 64, § 111). Se a compulsão é um sintoma da possessão pelo arquétipo, que arquétipo é este que se manifesta pela comida, pelo excesso e pelo corpo?

Sabe-se que Dioniso é o deus do irracional e, representa o lado inferior, reprimido do homem moderno e a compulsão alimentar pode ser entendida como um sintoma da sombra dionisiaca.

O confronto com a sombra implica no confronto com o arquétipo e o instinto. Segundo Jung,

É um problema ético de primeira ordem, cuja urgência, porém só é sentida por aquelas pessoas que se vêem em face de necessidades de tomar uma decisão quanto à assimilação do inconsciente e a integração de sua personalidade. Mas esta necessidade só acomete aqueles que se dão conta de estarem com uma neurose ou de que nem tudo vai bem com sua constituição psíquica. Mas estes, certamente, não são a maioria. (JUNG, 1998b, p. 145, § 410).

Com base nestas concepções de Jung, pode-se concluir que quanto mais o indivíduo nega ou rejeita seu lado instintivo, mais desumano ele se torna, perdendo o controle dos próprios limites, se tornando uma ameaça para si-próprio. E, que a fome é uma expressão do medo primitivo da morte; é a angústia da luta pela sobrevivência, num mundo ameaçado pela superpopulação e pela violência. A compulsão alimentar, neste contexto, é um sintoma da loucura do homem contemporâneo, que, na sua inconsciência é faminto de si-mesmo e, no seu desespero acaba consumindo a própria alma.

3.2 Obesidade e histeria: uma relação dionisíaca

A Organização Mundial da Saúde (OMS) estima que um bilhão de pessoas em todo o mundo tem excesso de peso ou obesidade. E, sabe-se que o excesso de peso é um fator de risco no desenvolvimento de muitas doenças, como hipertensão, diabetes, doenças cardiovasculares, pulmonares, neurológicas e até alguns tipos de câncer, como também transtornos de ordem psicossocial. Atualmente, a obesidade é considerada uma epidemia no mundo inteiro e, no Brasil, a região Sul é estatisticamente uma das regiões com maior incidência de pessoas obesas no país.

A obesidade é uma doença crônica, que emerge da interação entre vários fatores – biológicos, psicológicos e socioculturais –, sendo, portanto uma doença de causa multifatorial, a qual exige uma abordagem interdisciplinar que integre os aspectos físicos e psicossociais do sintoma. A integração destes fatores, talvez seja um dos maiores desafios no trabalho com a obesidade, justificando a baixa adesão aos tratamentos.

Trabalhar com obesos ou com sobrepesos pode ser tão difícil quanto emagrecer, porque a maioria dos pacientes quer uma solução rápida, e acabam recorrendo a alternativas que prejudicam ainda mais a sua saúde, que fica negligenciada em função da cultura narcisista que impõem ao corpo. Uma beleza vazia e sem alma. Além disso, a obesidade é considerada de característica recidivante, porque os fatores psíquicos e de manutenção da obesidade são de grande poder e, quando não são incluídos, levam ao fracasso do tratamento. Por isso, a necessidade e a importância de se compreender o significado da obesidade no sentido psicológico, porque é nessa compreensão que reside a possibilidade de tratamento e de cura. (WOODMAN, 1980).

Compreender o sintoma, portanto, é fundamental para o tratamento. Jung, ao falar sobre a neurose deixou isto bem claro:

A psicanálise está numa posição bem mais moderna, no que se refere à avaliação dos sintomas, do que os outros métodos psicoterapêuticos. Estes partem da pressuposição de que a neurose é uma configuração absolutamente doentia. Em toda terapia neurológica, até hoje nunca se pensou em ver na neurose também uma tentativa de cura e portanto, atribuir um sentido teleológico bem

especial às configurações neuróticas. A exemplo de todas as doenças, também a neurose é um compromisso entre as causas patogênicas e a função normal. A partir da febre, a medicina moderna não só identifica a própria doença, mas vê nela uma reação oportuna do organismo; assim também a psicanálise não vê *eo ipso* na neurose o antinatural e o doentio, mas contendo ela um sentido e finalidade. (JUNG, 1998a, p. 182, § 415).

A busca do sentido dos sintomas só é possível através da interação da psique com o corpo, proposta pela psicossomática e que corresponde ao processo de individuação para a psicologia junguiana.

Marion Woodman (1980) em seu livro "A coruja era filha do padeiro", ao tratar da obesidade, diz que o processo de individuação pode ser observado no corpo. Ao refletir sobre o corpo obeso, ou com peso acima do normal, que é uma queixa que vem aumentando a cada dia na clínica psicológica, podemos pensar em Dionísio, a partir de López-Pedraza (2002), que o considera como um veículo metafórico para conectar-se com o corpo.

Para Marion Woodman (1980), a obesidade é um sintoma neurótico da cultura ocidental, que se caracteriza pela repressão do feminino, que somatizado, se manifesta de forma demasiado palpável no corpo da pessoa obesa.

Podemos pensar este corpo como um mistério que pede para ser revelado a cada grama que engorda, impondo assim a necessidade de uma reflexão profunda sobre o sofrimento do homem contemporâneo.

3.2.1 A imagética dionisíaca

Dioniso é um deus de natureza muito complexa e de muitas facetas, sendo também um desafio compreendê-lo. Como diz López-Pedraza (2002, p. 7):

É como empreender uma aventura rumo ao desconhecido; uma aventura, na qual não podemos encontrar explicações racionais. Quando nos aproximarmos da imagética dionisíaca, nós nos encontraremos com sua natureza contraditória e com sua irracionalidade; mas precisamente essa irracionalidade de Dioniso nos servirá de veículo metafórico para explorar zonas de 'sombra' na natureza humana.

Sanford (1995), em seu livro "Destino, Amor e Êxtase", diz que Dioniso

era um deus com uma missão, revelar o divino para a humanidade através de um mistério, o *musterion de Dioniso*, que no sentido grego, só poderia ser conhecido através de uma experiência iniciatória. Esse *musterion* era tão profundo e estranho que ele importava o mistério da vida. Neste ensaio ele fala da loucura dionisiaca como sendo estranha e maravilhosa e, que compreendê-la significava compreender o significado da vida.

Sabe-se que Dioniso é, acima de tudo, o deus da loucura, a qual do ponto de vista da psicologia analítica emerge para compensar uma atitude unilateral da consciência, como também, a tendência cultural de se identificar demais com a razão em detrimento das emoções. A loucura, portanto, é o irracional, e representa tudo aquilo que é rejeitado e reprimido no mundo de hoje. Trata-se da sombra, do feminino reprimido, que vem ao longo dos séculos se manifestando de formas diferentes e, intrigando os profissionais da saúde.

Com o Renascimento, a loucura, que na Idade Média era considerada bruxaria e coisa do diabo, passou a fazer parte das discussões acadêmicas e filosóficas sendo considerada uma patologia, denominada histeria, cuja sintomatologia era variável e capaz de causar alterações corporais, sem nenhuma justificativa física para sua origem.

Histeria vem de *hystera*, que significa útero. Há pelo menos 4.000 anos Hipócrates e Platão supunham que

O útero era um animal vivo, capaz de migrações pelo corpo, que provocariam os mais diversos distúrbios, inclusive uma forma aguda de 'sufocação da matriz'. Estando sufocada a mulher ficaria lívida, rangendo os dentes, perderia a voz e depois os sentidos. De modo geral esta doença era considerada de bom prognóstico, pois, se tratada, ela regredia rapidamente. O tratamento consistia em fazer descer a matriz, por meio físico, com massagens, ou através do olfato, fazendo a doente cheirar coisas fétidas, ao mesmo tempo em que perfumes eram aspergidos sobre o baixo ventre, para atrair o útero. (ÁVILA, 2002, p. 62).

Segundo Platão, o que se chamava de matriz ou útero era como um ser vivo, que tinha seu desejo, o de fazer crianças. Então, quando a matriz ficava estéril por muito tempo, ela se irritava perigosamente, ficando agitada em todo corpo, o que ocasionava obstrução da passagem do ar, colocando o corpo nas piores angústias, ocasionando outras doenças de qualquer espécie. (TRILLAT, 1991 apud ÁVILA, 2002).

A histeria, portanto, é milenar; porém, somente a partir de Freud, através da sua prática clínica com pacientes histéricas, a doença passou a ser tratada como uma manifestação do inconsciente, revelando uma nova forma de compreender o ser humano, em que o sintoma tinha um significado psíquico que necessitava ser compreendido. Jung, em seu trabalho sobre a psicologia dos fenômenos chamados ocultos, demonstrou a dificuldade, desde aquela época, de diagnosticar a histeria. Ele escreveu:

Acontece às vezes que estados típicos de epilepsia sejam colocados, por pessoas competentes, diretamente em paralelo com estados sonambúlicos, ou considerados diferentes do estado histérico somente pela ocorrência de autênticas convulsões [...]. No campo da inferioridade psicopática de coloração histérica encontramos fenômenos que trazem em si diferentes quadros clínicos, mas sem que possamos atribuí-los com certeza a nenhum destes em particular. (JUNG, 1994, p. 26-27, §§ 30 e 34).

Apesar das tentativas cartesianas das ciências médicas, como também da própria psicologia, de modificar ou eliminar o conceito de histeria, com o propósito nada inocente, de banir a idéia de inconsciente, ela continua a existir e, pela sua plasticidade e mutabilidade, foi se adaptando aos novos tempos. Jung também pôde observar isto, na sua experiência com histéricas:

Os casos de histeria que analisei eram, em parte, extremamente diversos quanto aos sintomas, mas sua estrutura psicológica apresentava semelhança impressionante [...]. As conclusões de Freud se aplicam a um número muito grande de casos de histeria que, até agora, não puderam ser exatamente delimitados como grupos clínicos. (JUNG, 1998a, p. 24, § 62).

De acordo com Ávila (2002, p. 212), em seu livro "Doenças do corpo e Doenças da Alma", a medicina procurou subjugar a histeria:

A eliminação dos itens histeria e psicossomática do Código Internacional de Doenças (C.I.D. 10) não representou o seu esclarecimento, mas, muito pelo contrário, a sua exclusão é uma renúncia ao esclarecimento, ao menos ao esclarecimento psicodinâmico.

Segundo ele, tanto os fenômenos histéricos ou somáticos continuam existindo e insistindo. Assim como existem cada vez mais obesos, ou pessoas que insistem em engordar?

Sim, Marion Woodman (1980, p. 102-118) afirma que a obesidade é um dos principais sintomas de neurose no mundo atual. Segundo ela, "a 'loucura' dionisiaca inerente ao ato compulsivo de comer pode ser uma moderna expressão daquilo que se conhecia antigamente como 'possessão' e numa época mais recente, como 'histeria'".

Pensar, então, na obesidade como um sintoma histérico contemporâneo pode significar a compreensão do mistério da relação mente-corpo, pois, a obesidade também pode ser considerada um sintoma da dissociação ainda não superada pelo homem moderno.

López-Pedraza (2002, p. 21) conta que, segundo o mito órfico, Dioniso nasceu da união de Zeus, o deus da luz, criador de imagens, com sua filha Perséfone, a rainha do mundo subterrâneo, que personifica as escuras forças do invisível reino dos mortos, e esta união representa Dioniso na sua complexidade de opostos. Nas palavras do autor:

Com esta imagética órfica, consideramos a sedução e desmembramento do menino Dioniso, pelas mãos dos titãs, como uma imagem arquetípica. O desmembramento é uma imagem de horror e uma metáfora conhecida da loucura: na linguagem da psiquiatria, entende-se como uma psique partida em pedaços, cindida. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002, p. 21).

Através desta imagética dionisiaca é possível relacionar a histeria com a obesidade, como um sintoma arquetípico que representa esta dissociação corporeamente, ao longo da história da humanidade.

Na concepção órfica do mito, Dioniso e os titãs representam duas forças opostas da natureza humana. Este conflito, segundo López-Pedraza (2002), é a essência do mito, o qual nos conecta com os aspectos mais arcaicos da psique. É possível compreender como um sintoma do titanismo no mundo moderno, esta força, que se caracteriza pelo excesso, pela ausência de forma e de limites.

Parece tratar-se de algo que pode ser apenas sentido, algo ainda não nominado ou significado. Por isso, a agressividade dos titãs se manifesta em forma de sintoma, sendo o excesso de peso o titanismo de hoje.

Para López-Pedraza (2002, p. 18), a tarefa daqueles que não desejam ver-se arrastados pelo titanismo coletivo de hoje consiste em pensar constantemente no titanismo e aprender dele, tentar tornar-se consciente dele e, o

mais difícil de tudo, refleti-lo. Segundo ele, o mito órfico tem proporcionado analogias para uma sombra *in vivo*, que não tem outra imagem nem configuração senão a do excesso.

A obesidade é um sintoma compulsivo que se caracteriza pelo excesso e falta de limites. Porém, a obesidade, mais do que uma patologia a ser tratada, talvez seja o fio de Ariadne para a compreensão do sofrimento humano no seu sentido mais profundo.

Esta é outra história, onde Dioniso aparece: o herói Teseu tinha como tarefa libertar o povo ateniense da tirania do rei Minos, o Rei de Creta, que era muito temido por sacrificar jovens, colocando-os no labirinto habitado pelo Minotauro, o qual tinha aparência de touro e comia carne humana, e ninguém que lá entrava de lá saía, pois eram devorados pelo monstro. Uma vez Teseu se ofereceu como voluntário para o sacrifício ao Rei Minos. Ariadne, apaixonada pelo jovem Teseu, deu à ele um fio, com o qual após conseguir destruir o monstro, conduziu os jovens para fora do labirinto, libertando-os. Ariadne fugiu com Teseu para a Grécia e este abandonou sua benfeitora que foi então encontrada por Dioniso. Este encontro representa o amor do deus pelas mulheres, as quais tornavam-se suas seguidoras, que eram conhecidas como mênades, que significa "as mulheres loucas" (SANFORD, 1995, 132).

Por outro lado, quando era desprezado pelas mulheres, Dioniso as transformava em morcegos. De acordo com a interpretação de Sanford (1995, p. 133):

[...] talvez porque o morcego seja uma criatura 'louca' – um mamífero que voa – e as mulheres, por terem rejeitado a divina loucura do deus, foram punidas pela loucura simbolizada pelo morcego. Esse deus de êxtase claramente simboliza um poder que pode atuar tanto para o bem quanto para o mal, que pode inundar uma alma de alegria e paz, fazendo com ela esqueça as dores e desapontamentos da vida, ou lançar sobre a pessoa uma terrível fatalidade.

A loucura de Dioniso pode ser tanto destrutiva quanto libertadora e parece que o lado destrutivo aparece pela voracidade, que se vê tanto no Minotauro quanto no morcego; ambos símbolos do titanismo. Estes seres devoradores representam aspectos da sombra do deus reprimido que é somatizado como obesidade.

Com o avanço da medicina, os sintomas conversivos clássicos da histeria são cada vez mais raros, porém a estrutura histórica, que se caracteriza pela

dissociação e repressão, pouco se modificou e, se manifesta hoje sob outras formas de sofrimento psíquico e físico, como a depressão e a obesidade.

É possível inferir que a obesidade venha, assim com a histeria nos últimos séculos, desafiar o conhecimento científico, principalmente, na sua concepção mente-corpo.

Atualmente, a queixa das histéricas é: "estou gorda". O corpo reprimido precisa ser resgatado. A banalização da histeria vem patologizando cada vez mais o corpo. E a obesidade, considerando suas co-morbidades, parece ser um agravamento do sintoma histérico ao longo dos tempos, devido à falta de tratamento.

Se Dioniso é o corpo, então, ele precisa ser resgatado, pois através dele, talvez, seja possível compreender a obesidade tanto no seu aspecto somático quanto psíquico.

Ao olhar a cultura ocidental a partir da metáfora dionisiaca, percebe-se o titanismo projetado no corpo, a partir da perda do seu significado, da sua forma, do seu limite, se expressando compulsivamente, numa tentativa desesperada de ser redescoberto, no sentido de descobrir o que está encoberto ou reprimido; ou seja, as emoções, paixões, sentimentos, impulsos, instintos, imagens da alma que habita este lugar.

E, a alma na nossa cultura foi condenada à morte, está encarcerada, perdida e presa no labirinto-corpo; e, enlouquecida e somatizada, anseia por liberdade.

3.3 A maldição de Eco: uma abordagem arquetípica da anorexia

O narcisismo é um padrão que se configura em toda estrutura de personalidade, servindo como um paradigma de estruturação geral da psique, porque corresponde ao senso de identidade pessoal.

Através da compreensão desta estrutura é possível compreender várias condições psicológicas e principalmente lidar com personalidades dominadas por esta condição. Da mesma forma que todas as pessoas possuem características narcísicas em sua personalidade, possuem também características da dinâmica de

Eco, que representa um dos aspectos das desordens narcisistas.

Revisando o mito de Narciso a partir da sua versão clássica, que aparece em *Metamorfoses*, de Ovídio, destaca-se o episódio de Eco, como um padrão arquetípico presente na psicodinâmica dos transtornos alimentares e da auto-imagem. O sintoma da anorexia pode ser visto em Eco, a personificação da jovem anoréxica que vai se esvaindo até a morte. Ela é a imagem da psique sem corpo, que produz um eco que não reflete, ineficaz, porque está preso às aparências e a superficialidade das coisas.

Através de Eco, talvez se possa ampliar a compreensão desta patologia e a direção do processo de cura proposto pelo inconsciente mais profundo. Pois, segundo Von Franz, no inconsciente coletivo são encontradas representações de processos de cura típicos para doenças típicas (1980). Ela propõe o estudo dos contos e mitos como uma forma de compreender as estruturas básicas da psique humana e suas possíveis transformações.

De acordo com o mito, quando Narciso completou 16 anos, muitos jovens e muitas donzelas se apaixonaram por ele. Mas, com toda sua beleza, era tão frio e orgulhoso, que nunca seu coração foi tocado.

Uma vez, quando estava caçando um veado, foi perseguido por uma ninfa, de voz estranha e retumbante, Eco, ela não podia ficar em paz quando os outros falavam, nem começar a falar quando alguém não lhe dirigisse a palavra. Nesta época, Eco tinha forma, não era apenas uma voz, mas, embora falasse muito, só tinha o poder de repetir das palavras que ouvia, a última que escutasse. Isto acontecia porque ela havia sido amaldiçoada por Hera, por ajudar as ninfas a fugirem enquanto falava sem parar com a deusa, que quando se deu conta que estava sendo enganada disse a Eco que sua língua, pela qual tinha sido traída, teria seu poder reduzido ao mais ínfimo uso da palavra. Assim passou a repetir somente as últimas frases de um discurso e devolver as palavras que ouvia.

O drama do mito começa com a ninfa sendo amaldiçoada por Juno/Hera, que a reduz a um eco. Segundo Schwartz-Salant (1982), havia um problema de poder em jogo, entre Hera e Zeus, havendo uma constelação materna negativa na aflição de Eco, a qual estava a serviço do Pai, alienada do arquétipo da mãe, sendo sua condição final como voz sem corpo, uma característica da alienação maternal e constitui uma razão pela qual seu eco é ineficaz.

No mito, a mãe é Liríope, a representante da Uroboros matriarcal, que

concebe Narciso, através da violação por Céfiso, o pai, representante da nova consciência a ser formada. Como Uroboros matriarcal, Liríope, que é uma ninfa, um aspecto quase incorpóreo, simboliza a totalidade das potencialidades de expressão, ou seja, a pré-forma substancial da manifestação das coisas, a matéria-prima do vir-a-ser, segundo Raissa Cavalcanti (1992).

De acordo com esta autora, Liríope oferece a Narciso imagens de suas próprias possibilidades que tanto podem levar a um desenvolvimento quanto aprisioná-lo a uma regressão e fixação; pois, do ponto de vista negativo e matriarcal, Liríope é essa fragilidade que não resiste a imposição do novo, e sua receptividade ao nascimento de Narciso é ao mesmo tempo vivido como ataque, violação e submissão a Céfiso. Observa-se então um comportamento ambivalente, um conflito que dificulta a integração dos opostos, consciente-inconsciente, causando uma perturbação do eixo ego-self. Lembramos que para Jung, o Si-mesmo é ao mesmo tempo corpo e psique, formando uma totalidade. Nas desordens narcísicas, por haver uma perturbação inicial dentro dessa conflitiva apresentada, corpo e psique estão dissociados e os aspectos vivenciais do Si-mesmo são só parcialmente vividos; ou numa outra linguagem, impedidos de serem vividos como um Self, um desses aspectos fica à sombra, se tornando por isso negativo.

Segundo Jung, o inconsciente neste estágio inicial de desenvolvimento está no corpo, é através dele que o inconsciente pode ser experimentado. No mito, esta divisão aparece em Eco, cujo corpo traído, o receptáculo feminino, a mãe, a matéria do vir-a-ser, se manifesta como um aspecto negativo, patológico, amaldiçoado, como um corpo de ninfa, não humano, não consistente, assim como ocorre na anorexia, onde o Self não consegue ser integrado ao corpo, impedindo que a vida se realize. Surge então esse ser diáfano, espiritual, só pai, só voz, e uma voz repetitiva e pobre, onde há voz não há corpo e onde há corpo não há voz.

Também se pode afirmar que essa voz não tem corpo, só persona, só o outro e o corpo fica como busca desesperada e impossível de um ideal (Narciso), negando o corpo, sua dimensão limitada, material e própria. Esta cisão representa a morte tanto psiquicamente como fisicamente.

Do ponto de vista clínico, Liríope reflete uma consciência primitiva que se deixa aprisionar pela carência de recursos devido à inconsciência de suas potencialidades que tendem a ser projetadas no outro, constelando a raiva e a

inveja. Esta mesma constelação arquetípica aparece também em Eco, embora de uma forma menos regressiva e arcaica. Liríope é o tipo de mãe que se encontra nos quadros dos distúrbios narcísicos. Uma mãe com esta dinâmica determina a dificuldade de formação de um objeto bom tanto quanto a formação da imagem da mãe ausente, morta, que constela a imagem da criança morta, do sentimento de vazio interior e falta de sentido e crença na vida.

Por ser incorpórea, Liríope não pode refletir Narciso, o qual se torna carente de reflexo, e como mostra Cavalcanti, esta falta de espelhamento faz Narciso excluir este mundo interno e ficar preso na imagem externa de si-mesmo, espelhando a imagem idealizada e perfeita, para gratificação narcísica de sua mãe. Raissa Cavalcanti (1992, p. 109) afirma que "Liríope reflete para Narciso que ele deve ser como ela espera que ele seja: perfeito. Liríope espera que Narciso seja especial, isto é, belo, e a sua beleza quer dizer simbolicamente, perfeição".

A beleza significa possuir a perfeição do Self; portanto, permanecer no estado de fusão com o Self no estado de perfeição paradisíaca. As expectativas de Liríope em relação a Narciso refletem seus desejos regressivos de fusão com o Self, a volta da totalidade perfeita.

Liríope representa o potencial para a individualidade e individuação num nível mais arcaico, o qual é reativado por Eco através da maldição imposta por Nêmesis.

Nêmesis é a deusa da justiça divina, representante do castigo divino imposto àqueles que cometem a "hybris", que é a ultrapassagem do "métron", que é o limite próprio de cada ser humano. A ultrapassagem do "métron" é sempre uma desmedida, uma violência cometida contra si mesmo e contra os deuses. Psicologicamente, significa a onipotência e a inflação do ego. Representa uma falha ou falta de limites, como um ato necessário para desencadear o processo de desenvolvimento, individuação e cura do herói.

A maldição sofrida por Eco, quando esta trai Hera, tem um propósito. Em seu livro "O Mito de Narciso, o Herói da Consciência", Raissa Cavalcanti (1992, p. 125) descreve Nêmesis, como aquela que distribui o destino de Narciso e Eco:

Essa deusa não tem representação antropomórfica, o revela ser um conteúdo arquetípico profundo da psique coletiva constelado no processo de individuação. Seu aparecimento se dá principalmente nos mitos de heróis, os arquétipos representantes do processo de busca da diferenciação egóica na individuação. Nêmesis expressa o

aspecto do princípio ordenador do Self, na qualidade ética e moral, o impulso para o desenvolvimento. Ela representa o arquétipo da velha sábia, que por meio da punição provoca a busca do desenvolvimento. Ela age através da retirada de um bem que impulsiona o herói a buscar ou desenvolver um bem maior. É através de sua punição que o herói é levado a percorrer o seu caminho e a enfrentar as batalhas necessárias ao seu desenvolvimento.

Eco, depois de ser amaldiçoada, foi tomada de paixão por Narciso, queria se aproximar dele, com palavras e súplicas de amor, mas sua natureza não lhe permitia mais isso; ela então, ficou a espera dos sons para que pudesse transformar em suas próprias palavras. Narciso, perdido dos seus companheiros, perguntou: "há alguém aqui?"; Eco respondeu: "aqui". "Aproxima-te", e ela: "aproxima-te". Ele olha, não vê ninguém e outra vez pergunta: "por que foges de mim?"; e ouve como resposta suas próprias palavras. Ele pára e diz: "aqui nos encontraremos". Eco, com todo prazer responde: "nos encontraremos". Para transformar suas palavras em ação, sai da vegetação e tenta abraçar Narciso, que assustado foge dela dizendo-lhe: "retira as mãos, não me abrases! Que eu morra antes de conceder-te poder sobre mim!"; "Conceder-te poder sobre mim", diz ela e se cala.

Rejeitada, ela se recolhe à floresta, oculta sua face envergonhada e, passa a viver em cavernas vazias. Desprezada, seu amor se transforma em desespero, ela se torna descarnada e enrugada e perde todo o viço do seu corpo que se desmancha no ar. Restando apenas sua voz e seus ossos, depois apenas sua voz, porque dizem que seus ossos se transformaram em pedra. Somente a voz ainda vivia nela.

O drama que se dá na relação entre Narciso e Eco representa um aspecto oposto do narcisismo, que do ponto de vista clínico é o sentimento de perda, de inferioridade, de desvalia, de rejeição, oculto pela aparência onipotente de narciso. É a perda da auto-estima, da identidade, que aparece em forma de sintomas psíquicos e corporais. É a falta de substância, de corpo, que gera insegurança. As jovens anoréxicas personificam este padrão, cujo corpo e voz refletem um padrão coletivo onde a individualidade e as diferenças não são reconhecidas. São inconscientes de si-mesmas e tem uma visão idealizada da vida, do outro e de si-mesmas como única forma de existir, tal qual Eco em relação a Narciso.

Eco é submissa a Narciso. Sua fala, "conceder-te poder sobre mim", reflete a perda da própria voz, que é sua essência, a expressão da sua alma,

através da qual pode formar vínculos criativos.

Assim, como desprezou Eco, Narciso desprezou outras ninfas e da mesma forma outros homens. Uma destas jovens, elevando as mãos aos céus, pediu: "pois que ele possa amar a si mesmo e não obter aquilo que ama!". A deusa Nêmesis ouviu sua prece.

O tema da maldição, portanto, se repete no mito. Primeiro Eco e depois Narciso são punidos por Nêmesis. A Deusa da vingança, Nêmesis, é conhecida também, por ser a "divindade invejosa". Segundo Helmut Schoeck (apud SCHWARTZ-SALANT, 1982), Nêmesis e a inveja estão estritamente vinculadas entre si.

Tanto Narciso quanto Eco são alvos de uma maldição, como consequência da ofensa contra Eros, contra o amor-objeto ou envolvimento erótico com outro. Eco personifica a rejeição do sujeito a si-próprio.

O que se manifesta, portanto, é o aspecto da inveja associado ao ódio, que costuma ser revertido sobre o si-mesmo e que se evidencia sob a forma de ódio do sujeito a si próprio. Na realidade, como se costuma observar, o problema do caráter narcisista, assim como de Narciso, não é o amor, mas sim o ódio a si próprio. (SCHWARTZ-SALANT, 1982, p. 116).

Emoções como raiva, ódio e inveja, são muito presentes nos transtornos de personalidade narcisistas, ocupando um papel central na sua fenomenologia. Considera-se o problema da inveja e da raiva como resultado da falta de empatia, materna, uma carência crônica do reflexo.

Neste sentido, a inveja configura-se como o lado sombrio do narcisismo, o lado oculto, inconsciente e, portanto temido.

É comum se encontrar este tipo de conflito na dinâmica das pacientes com transtornos alimentares e da auto-imagem, através da comparação, da busca de identificação, dos sentimentos de auto-depreciação, da idealização do outro que aparece como uma forma de defesa contra a inveja. Estas são características negativas da constelação da dinâmica Eco.

Neste sentido, a busca do ideal e da perfeição, características deste tipo de personalidade, seria resultado de uma maldição.

Eco pode ser considerada como símbolo do sofrimento narcisista. A inveja dominante na interação entre Narciso e seus pretendentes, transformada em

ódio, se manifesta em forma de sintomas na personalidade narcisista, principalmente na distorção da auto-imagem e na descorporificação, podendo levar à morte.

De acordo com Schwartz-Salant (1982), os pretendentes de Narciso sentiam inveja porque ele representava um objeto desejado e inatingível e, esta emoção pode, em casos graves, levar ao suicídio, assim como aparece em outra versão do mito, em que um dos pretendentes de Narciso sente-se tão miserável que ameaça atentar contra a própria vida; e, Narciso ajuda, lhe enviando uma espada!

O tema da maldição aponta para o problema da inveja, como um sintoma da ferida do caráter narcisista, geralmente ativada pela primeira vez pelas mães narcisistas, tipo Liríope, cujo sofrimento não redimido foi projetado no filho Narciso, que o vivenciou através da sua sombra. Eco é a sombra de Narciso e por isto é portadora da ferida que necessita ser tratada, através da reflexão e retirada das projeções, e integrada à consciência, como uma forma de redenção do feminino reprimido.

Nêmesis representa a segunda mãe do herói que impõe a experiência do sentimento de culpa primário, necessário para a constituição do ego e da consciência dos limites e responsabilidades humanos. "Nêmesis, através do 'pathos' que imputa ao herói, mostra ao mesmo tempo o caminho para a redenção" (CAVALCANTI, 1992, p. 127). Como representante arquetípica da justiça, representa o desejo do Self de se expressar de forma singular e para isso impõe, através do sofrimento, a necessidade de buscar o equilíbrio. Depende do comportamento do herói, do seu comprometimento psíquico, através do nível de relação Ego-Self, ou seja, do seu "ethos", o seu desenvolvimento e redenção.

O castigo de Nêmesis pode ser vivido como dádiva, se o herói for capaz de compreender o significado do seu ato, através da discriminação do bem e do mal, como conexão com a sabedoria do inconsciente. Neste sentido, Nêmesis é a lei interna que regula as relações a partir de uma nova consciência do Eu, cujo conhecimento serve de antídoto contra a inflação, ou "hybris".

Eco, na sua qualidade de ninfa, com sua natureza incorpórea, inconsciente de si-mesma, do seu "méttron", comete a "hybris", e se torna vítima dos desígnios de Nêmesis.

Originalmente, era chamada Acco, "a voz da criação" ou "o último eco da voz".

Assim como Liríope, Eco nega seus potenciais e valores atribuindo ao outro aquilo que lhe pertence, buscando neste outro a complementação daquilo que lhe falta. Eco, portanto, deseja a união dos opostos, e busca em Narciso seu oposto complementar.

Este impulso para a conjunção, reflete ao mesmo tempo, a busca de conexão entre o Self e o Ego e suas necessidades simbióticas; porque precisa da voz do outro para se expressar. Eco depende do outro para ter existência psíquica.

Como já foi dito, Eco faz parte do séqüito de Hera, a deusa do casamento, da união dos opostos, dos valores da consciência e do inconsciente. Eco, porém ajuda Zeus a enganar Hera e por isto é punida com a perda da voz. De acordo com Raissa Cavalcanti (1992, p. 133), neste momento,

Hera é uma expressão da deusa da justiça Nêmesis. Ela pune Eco por tentar ludibriar os valores da consciência e agir de forma indiscriminada, colocando-se a serviço de polaridades opostas, sem procurar fazer a integração discriminada destes opostos.

Hera pune Eco por estar a serviço do outro e negar sua individualidade. A perda da voz significa a perda da identidade, a falta de experiência psíquica, a perda do corpo que lhe confere presença como indivíduo.

O mito mostra que quando "a voz da criação", que é o canal para a expressão da individualidade, é colocada a serviço da realização do outro, ela deixa de ser criativa, assumindo um caráter considerado ilícito, que se expressa de forma patológica.

Podemos observar esta falta na psicodinâmica dos transtornos alimentares, através da idealização do outro em detrimento do próprio valor, a excessiva disponibilidade para o outro como forma de obter reconhecimento e amor, necessidade de ser perfeita como forma de ser amada, baixa auto-estima, dependência e submissão.

A personalidade Eco renuncia o alimento, o próprio prazer, em troca do reconhecimento do outro ainda que pela submissão ou obediência. Devido a sua incapacidade de discriminação do bem e do mal se relaciona de forma idealizada, negando a sombra e sua auto-imagem positiva que fica projetada no outro, através de uma ligação simbiótica idealizada.

Ao mesmo tempo, a privação da sua voz, seu maior bem, sua identidade,

leva pela falta, ao desejo de se expressar, sendo a maldição de Eco, que é um aspecto do narcisismo, também, um caminho para a sua cura. Conforme cita Cavalcanti (1992, p. 140):

A beleza de Eco implica sofrimento e está relacionada com 'passio', do latim, e 'pathos', do grego. O 'pathos' de Eco se dá através do sofrimento. A experiência da dor opera a transformação da psique em corpo e do corpo em psique. Eco antes era um ser puramente psíquico; agora adquire consistência, adquire corpo por meio da dor. A percepção do corpo é o campo onde se inscreve o ego, a noção da individualidade. O corpo fornece os limites e contornos do indivíduo. Eco adquire a consciência do eu através do sofrimento do corpo, e aí se localiza a beleza de Eco, na sua transformação pela dor.

Eco é amaldiçoada e privada da sua voz, sua expressão, seu desejo e individualidade. Sua realidade psíquica é rejeitada, assim como sua relação criativa com o mundo. É a voz da alma que necessita ser despertada, através do corpo que sofre.

Segundo Raissa Cavalcanti (1992), o sofrimento de Eco leva à percepção do eu e à sua individuação.

De acordo com Ovídio, pelo sofrimento do amor o corpo de Eco definha, isto é, se transforma. Ela emagrece e enrugando e a umidade do seu corpo se dissolve no ar. Mas sua voz e seus ossos permanecem; e depois só a voz, porque os ossos se transformam em pedra. (CAVALCANTI, 1992, p. 141).

Raissa Cavalcanti (1992) descreve o processo de transformação de Eco, como um processo alquímico, da busca da pedra individual, através da qual Eco adquire forma, totalidade, e perde sua qualidade de ninfa. Para ela,

Sua voz e seus ossos são os últimos elementos que restam da sua transformação. A voz é a sua essência, aquilo que realmente ela é, por que Eco é 'a voz da criação'. Os ossos significam o aspecto incorruptível do corpo, aquilo que permanece; é a essência, a semente que dará origem ao renascimento. Os ossos representam a estrutura única e mais profunda de cada um; eles simbolizam o Self. A transformação dos ossos em pedras mostra que o processo atingiu seu objetivo final: a Lápiz foi encontrada. (CAVALCANTI, 1992, p. 141).

Analisar o mito de Narciso desta perspectiva de Eco é uma tentativa de pensar como o inconsciente se propõe a efetuar a cura da anorexia.

A anorexia é considerada uma doença de ordem narcísica, e a figura de

Eco, como um dos aspectos do narcisismo, parece representar uma saída, a direção de cura para Narciso. Através de Eco, Narciso chega ao seu reflexo na água e, então, pode entrar no mundo simbólico, o qual requer a vivência do luto, da falta e da capacidade de reparação, criando assim uma imagem simbólica do objeto. Esta é a base somática e psíquica para a formação do símbolo, segundo Raissa Cavalcanti (1992). A partir do episódio do reflexo, a voz, expressão da psique, se torna imagem, ou símbolo do corpo. A desmedida de Narciso é que ele se identifica com a imagem, literalizando o símbolo, o qual perde seu significado. Isso é consequência da maldição.

O sintoma da anorexia, portanto, pode ser compreendido simbolicamente como um caminho para a individuação, através da integração do corpo somático com o corpo psíquico ou simbólico. Conforme ensinou Jung, muitas vezes a pessoa adoece para poder se curar.

De acordo com a Psicologia Analítica, a neurose ou a doença é uma oportunidade de cura. O que caracteriza a gravidade da doença e seu potencial de cura é a forma crônica que ela assume.

A maldição nos contos de fadas e nos mitos representa um complexo doente que gera um comportamento destrutivo o qual necessita de redenção.

De acordo com Marie-Louise Von Franz (1980), qualquer complexo arquetípico pode ser alvo de maldição. Na anorexia, a doença se instala através do complexo materno, devido à carência de reflexo positivo, o qual Eco, carrega a tarefa heróica de redimir; e, o faz por meio do sintoma. A perda da voz, como motivo de redenção aparece em outros contos de fadas, como na história dos Doze Irmãos, ou na história dos Seis Cisnes, onde a princesa sacrifica sua fala para salvar os irmãos.

Para Von Franz (1980, p. 22):

Estar enfeitado significa que uma certa estrutura da psique está mutilada ou danificada em seu funcionamento e o todo é, por conseguinte afetado, pois todos os complexos vivem, por assim dizer, dentro de uma ordem social dada pela totalidade da psique.

Nos transtornos narcisistas existe uma perturbação do eixo ego-self, o que resulta na chamada ferida narcísica, comprometendo o desenvolvimento da personalidade como um todo.

Entender a mensagem dos mitos é, pois, compreender a mensagem do inconsciente, que, segundo Von Franz (1980, p. 32),

É como um ser amaldiçoado, um conteúdo que ficou retido numa esfera intermédia devido a condições do inconsciente que não lhe permitiam vir à superfície; se o fizermos recuar e depois o deixamos vir à tona em seu pleno significado original, o efeito destrutivo deste conteúdo desaparece.

A autora diz também que "quando se trata da questão de redimir alguém, isto é, uma parte de sua própria psique, é sempre uma questão de lhe dar a espécie correta de expressão, o tipo certo de material de fantasia dentro do qual o indivíduo possa expressar-se". (VON FRANZ, 1980, p. 129).

Não existe uma resposta convencional para um complexo individual, conforme ensina Von Franz. Mas, no tratamento de sintomas como a anorexia, a compreensão das possibilidades curativas por parte do analista através de uma visão arquetípica da psique é um instrumento apaziguador, permitindo que este (terapeuta) ecoe a fala do paciente lhe conferindo significado e corpo psíquico.

3.4 Quando a psique ganha corpo

Na anorexia, assim como nos transtornos dismórficos em geral, o corpo físico não constitui uma imagem substancializada, mas apenas uma imagem sem corpo. É uma imagem patológica, disforme, que pede uma forma, uma definição, uma identidade. É uma espécie de corpo plástico, que enche e esvazia, se moldando, como um produto manufaturado e reciclável.

A anorexia é uma das doenças da modernidade, onde a necessidade de atender às demandas sócio-culturais se tornou uma forma de sobrevivência, levando as pessoas a se formarem e se transformarem de acordo com os padrões externos; e, para isto, basta um aceno do mundo da moda, da ciência, da medicina, da psicologia de auto-ajuda, da tecnologia para tornar a existência apenas uma imagem virtual.

Esta reflexão foi baseada no material clínico extraído das imagens simbólicas e do discurso de mulheres entre 20 e 50 anos em tratamento

psicoterápico, cujo tema central é o corpo feminino. Para a psicologia analítica este tema arquetípico constela o que chamamos de complexo materno.

O complexo materno, no universo feminino, é o núcleo da relação primordial mãe-filha, constituindo a base instintiva e corporal da psique. Trata-se de um duplo aspecto de um mesmo tema mitológico – a mulher na sua totalidade, considerando que toda mulher tem ao mesmo tempo uma mãe e uma filha dentro de si-mesma, que, do ponto de vista da psicologia arquetípica é muito bem representada pelo mito de Deméter e Perséfone.

Fotografia 1 - O Rapto de Perséfone



Fonte: Fotografia tirada de escultura do acervo da autora

Segundo o mito, Perséfone ou Coré, era uma deusa jovem, esbelta e bonita, e, segundo Homero, que descreve a versão mais conhecida do mito, um dia ela estava colhendo flores e, através de uma fenda aberta na terra foi raptada por

Hades e levada para o inferno fazendo dela sua noiva cativa. Deméter, sua mãe mitológica, desesperada pediu ajuda a Zeus e Hermes, o deus mensageiro, para resgatar a filha. Enquanto permanecia no inferno, Coré, desolada, não comia nem bebia nada; porém, quando Zeus fez um acordo com Hades para que deixasse ela ir embora com Hermes, Hades lhe ofereceu sementes de romã e ela aceitou. Se ela não tivesse comido teria sido devolvida à mãe, mas tendo comido o alimento tinha que ficar parte do tempo no inferno com Hades e a outra parte com sua mãe no mundo superior. Porém, quando se transformou em rainha dos infernos, sendo chamada então, de Perséfone, permaneceu como guia dos heróis e heroínas que desciam para o mundo inferior.

Sua importância central nos Mistérios de Elêusis está associada ao ciclo de renovação da vida após a morte, que psicologicamente representa o processo de transformação da personalidade Coré, a jovem raptada, em Perséfone, aquela que se tornou mulher e rainha do mundo inferior.

A anorexia pode ser compreendida a partir destes dois padrões arquetípicos, ou padrões de comportamento: Coré e Perséfone.

A Coré, segundo Bolen (1990, p. 278), é a "jovem anônima", é a mulher que não sabe "quem ela é" e está inconsciente de seus desejos e forças. A Perséfone é a mulher que adquiriu uma nova consciência de si-mesma e da vida.

Na nossa cultura é a mulher criança, passiva, dependente, insegura, que quer sempre agradar se adaptando ao desejo do outro, como forma de evitar a agressividade, que reprimida se transforma em depressão. O sintoma depressivo, nestas mulheres, esconde uma sombra exigente que se volta contra a mãe, ficando idealmente presa ao pai; daí a negação do corpo feminino.

A anoréxica é a mulher identificada com a Coré, cativa no mundo das trevas, deprimida, frágil tanto física quanto psiquicamente. O sintoma da anorexia é uma fase de doença psicológica que a mulher tipo Coré atravessa no seu processo de transformação. O rapto simboliza a ruptura psíquica, a anorexia como um sintoma psicótico, dissociativo, onde a mente e o corpo estão separados.

A anoréxica é a jovem raptada, que cai no abismo do inconsciente, em direção às profundezas da psique. Esta descida inicialmente é vivenciada de forma patológica por ser um processo inconsciente.

Em "O caminho para a iniciação feminina", Sylvia Perera (1985, p. 77-78) ao abordar o tema da descida no processo de individuação feminina, afirma que:

As descidas mais difíceis são as que vão às profundezas primitivas e urobóricas, onde sofremos algo semelhante ao esquartejamento total [...] precisamos passar por algumas mais fáceis, para afrouxarmos endurecimentos e gerarmos energia, antes de nos arriscarmos nas descidas fragmentadoras até as profundezas de nossas feridas primordiais, e trabalharmos ao nível psicossomático do sofrimento básico.

O motivo da descida no processo analítico representa o movimento de verticalidade, de conexão do que está em cima e o que está embaixo, do mundo superior e do inferior, da consciência e do inconsciente, da mente e do corpo. Descer significa ir em direção ao inconsciente, aprofundar, cair no mundo das trevas, no desconhecido, na escuridão da alma.

De acordo com Jung (1997), *ascensus* e *descensus*, altura e profundidade, para cima e para baixo descrevem um realizar dos opostos, que lentamente leva ou deve levar a um equilíbrio entre eles. Segundo ele, a descida deve ser entendida analiticamente como a *separatio* (separação), ou dissolução da personalidade e a subida como recomposição da totalidade.

Este movimento de queda que se vê no mito do rapto de Perséfone por Hades pode ser observado na psicologia dos transtornos alimentares, pois, a mulher anoréxica é a filha raptada, que só consegue se separar da mãe, romper o vínculo de dependência através de um ato violento. A anorexia é um sintoma deste ato, um *acting-out*, a necessidade de separação literalizada e somatizada.

A mulher anoréxica, psicologicamente falando, é uma *puella*, ou menina, uma criança dependente do outro, que pouco ou nada sabe de si; e que por isso, tem uma necessidade de aprovação externa compulsiva. Porém, inconscientemente, ela deseja existir por si-mesma, deseja ser dona da própria vida, mas devido a esta inconsciência do seu desejo, busca ter o controle da sua vida através do controle do que come. Este pensamento concreto, primitivo, infantil em relação à comida remete à fase do desenvolvimento em que a criança começa a se diferenciar da mãe reagindo ao seu controle onipotente. Esta fase da relação é marcada pelo "não" como limite entre o eu e o outro e pela tensão psíquica correspondente. Não comer é uma forma de dizer "não", quando este limite ainda não está internalizado em forma de desejo; ou seja, o "não" é uma tentativa da menina de ser ela mesma, mas devido à sua inconsciência ou onipotência infantil, este "não" só pode vir através da sua sombra exigente que acaba produzindo a negação de si-mesma e do seu corpo, como uma imagem do feminino rejeitado.

A comida é um símbolo alquímico da *coagulatio*, que psicologicamente representa o processo de corporificação, de fixação da identidade; é o processo de desenvolvimento do ego e seu fortalecimento em direção à individuação da personalidade.

Nos pacientes com transtornos alimentares, a questão da morte pode ser compreendida como um medo simbólico do impulso para a individuação, sendo o desafio da análise, transformar este impulso em desejo, o qual coagula a psique, libertando o indivíduo da prisão no paraíso da inconsciência.

Segundo Jacob Boehme (apud EDINGER, 1985), ao desejar, a vontade se contrai e se torna substancial. Assim, criam-se trevas dentro dela, ao passo que, sem o desejo, não haveria senão quietude eterna, sem substancialidade. O desejo humaniza porque impõe escolhas e limites.

Coré, antes de ser raptada era uma mulher-criança e, embora tenha sofrido um ato de violência, esta foi uma experiência transformadora. Após aceitar o alimento ela se tornou mulher de Hades, a rainha do mundo infernal. Nesta fase, ela adquire uma nova identidade, passando a ser chamada de Perséfone.

Segundo Perera (1985), as descidas mais profundas levam à organização e transformação radicais da personalidade consciente. E o tratamento da anorexia consiste em oferecer o alimento psíquico que nutra a alma da paciente, gerando crescimento para que ela se transforme na mulher Perséfone.

Tornar-se uma Perséfone significa adquirir uma nova consciência de si-mesma e da realidade da vida. Significa despertar, perceber seus conflitos e suas potencialidades e aprender a lidar com eles a partir de formas e limites que lhe são próprios.

A mulher, vítima de transtornos alimentares, por ser inconsciente da sua identidade verdadeira, se sente incapaz de lidar com os conflitos da vida real, tendendo ao isolamento ou à fuga pela fantasia, como forma de evitar o sofrimento.

Na medida em que ela vai adquirindo forma ou um corpo individual, através do trabalho analítico, ela vai se sentindo mais forte e capaz no mundo, e o que antes era vivenciado como medo se torna desejo. Neste estágio de transformação, o sofrimento inicial da descida é sentido como realização, quando a mulher experimenta novas possibilidades de vida, e um sentimento de renovação e singularidade nunca antes vivenciado. Pois, ao descer, a mulher está integrando a sombra, aceitando a si-mesma como é na realidade e, assim aceita a vida.

A sexualidade, antes adormecida, é despertada, e a mulher mais consciente dela mesma se torna livre para fazer suas escolhas. Ela sai do cativeiro da persona, da menina boazinha, inocente e dependente que se adapta a tudo e a todos, para se tornar uma pessoa inteira, uma mulher capaz de dirigir sua própria vida.

Ela pode dizer "não" sem se sentir culpada, e dizer "sim" sem se sentir obrigada. Não tendo mais o compromisso de agradar a todos, ela compromete-se apenas com a sua verdade e se torna fiel a si-mesma.

A anorexia como sintoma, durante o tratamento torna-se um símbolo do processo de morte e renascimento. A identidade infantil representada pelo corpo anorético tem que morrer para que nasça um novo corpo, com uma identidade firmada na realidade; um ego próprio, individual, que se alimenta da fonte do Si-mesmo e não apenas do coletivo.

A psique ganha corpo quando desce abaixo dos padrões idealizados do coletivo que a violentaram, dissociando sua parte inferior, instintiva, da sua parte superior, espiritual. Esta descida é vivenciada como uma depressão onde a mulher, segundo Perera (1985), é forçada a introverter-se e oferecer-se a si-mesma em sacrifício, para passar pelo esquiteamento dissolvente da velha identidade.

O logos da psique, enquanto universo da mente ou intelecto, precisa ser integrado à matéria, ao corpo, que anima o espírito e traz sentido à vida. Este processo de volta à mente-corpo, à totalidade da psique, se dá na relação transferencial, onde o analista deve servir de portador das projeções da alma da paciente, valorizando as necessidades e desejos individuais acima das convenções sociais e impessoais.

A análise deve ser o espelho que projeta o verdadeiro Eu, nutrindo a auto-estima do paciente com um alimento que lhe é próprio, como aparece neste exemplo de uma paciente anorética em sua avaliação do processo de análise após um ano de tratamento:

Tentei produzir um texto para a sessão de hoje contemplando um pouco do meu tempo de terapia. Segue então a minha versão de Alice no país das Maravilhas: Eu estava caindo, caindo no buraco sem fim. Mas nunca chegava no fundo, porque eu era muito leve e sem forças. Qualquer vento ou obstáculo me derrubava. E caindo naquele buraco fui vendo espelhos, muitos espelhos. Virei de cabeça para baixo e me vi de fora chorando como uma criança, vi as cicatrizes de meus pais e de minha irmã estampadas no meu rosto.

Eu estava apenas começando a descobrir o monstro que eu tinha dentro de mim. Um monstro que passava fome e queria virar fada. Sozinha caindo em um buraco. Era sonho ou realidade? No mundo real, eu queria as fantasias dos sonhos, e continuava sozinha porque as pessoas reais eram diferentes das do sonho e isso desagradava muito a alguém tão 'perfeito'. Cordas foram aparecendo para mim. Algumas me cortaram os dedos e outras eram falsas. Eu continuava caindo. Senti medo da morte, da cruz, e de mim mesma. Alguns remédios de fora ajudaram, mas precisava encontrar os de dentro. Era isso ou o sofrimento, a dor! Se Alice caiu tanto quanto eu, não sei, mas naquele tempo todo pensei em tanta coisa que esqueci que estava em um buraco. Quando esqueci desse mundo, toquei os pés no chão e foi muito leve caminhar sentindo a terra aos meus pés. E a história mudou.²

3.5 O casamento do corpo e da psique: uma reflexão mitopoética sobre a busca da totalidade

O propósito deste estudo é pensar a relação corpo-psique do ponto de vista dos transtornos alimentares porque esta patologia reflete a dissociação do corpo e da alma na cultura ocidental, se tornando um símbolo para a compreensão dos transtornos corporais em geral.

Ao longo destas reflexões, surgiram imagens arquetípicas, ou seja, temas que se repetem na dinâmica das pessoas que sofrem de transtornos alimentares e que parecem ter uma conexão entre si.

Inicialmente aparece Dioniso como símbolo da histeria, ou da loucura do corpo, da compulsividade, da voracidade, da vida instintiva e inconsciente; depois, Perséfone como símbolo da psique que ganhou corpo através do seu encontro com Hades.

Hillman (1980) associa Hades a Dioniso, o que leva a pensar que do ponto de vista arquetípico, a psicodinâmica dos transtornos alimentares “tem ecos dos mistérios dionisíacos”.

Nos mistérios dionisíacos, a vida era celebrada em conexão com o corpo, num movimento espontâneo que surgia das profundezas. Dioniso como deus do irracional, o deus da loucura e do êxtase é o representante dos instintos e das forças arquetípicas que habitam o inconsciente.

² Texto produzido por paciente.

Estes impulsos vindos do inconsciente ameaçam a consciência e os padrões coletivos com os quais o ego se identifica, ficando, portanto, excluídos na sombra da psique. Por ter um caráter inconsciente, a sombra se manifesta através de sintomas físicos e psíquicos; porém, na cultura ocidental, o físico e o psíquico são considerados coisas de naturezas distintas e não como diferentes formas de manifestação da mesma coisa. A sombra da psique fica, então, dissociada, e os aspectos projetados no corpo ficam excluídos, por serem considerados literalmente como materiais.

Por isso, a alquimia nos alerta quanto ao “cuidado com o físico no material”; o que significa ver no material apenas seu aspecto concreto, enquanto devemos buscar ver no material o metafórico, ou seja, o seu significado.

Em psicoterapia, isto significa sair do literalismo do ego, através de uma visão simbólica do material, libertando a alma, que é a qualidade imaginativa da psique, que está aprisionada no corpo, que, por sua vez, fica reduzido a um cárcere privado.

Este reducionismo se deu porque o corpo, na nossa cultura, foi literalizado na medida em que foi transformado num produto cuja concretude é destituída de qualquer sentido de alma.

Por isso, o corpo como uma matéria dissociada da psique, tem sofrido de um “transtorno de valor” ao virar moeda de troca coletiva. O corpo, como objeto de troca, substitui a relação entre o indivíduo e o mundo, levando a perda da alma, na medida em que o indivíduo deixa de existir, por tornar-se apenas um corpo.

Este corpo sem alma é o que Hillman chama de carne, para diferenciar o físico do psíquico. Para ele, “corpo é o paralelo físico da psique, da mesma forma que a carne o é para a mente” (HILMAN, 1984, p. 130). Psicologicamente, pode-se entender o corpo como uma imagem do Si-mesmo, enquanto a mente é uma imagem do ego, sendo que o trabalho analítico pressupõe transformar a carne em consciência corporal através da experiência do inconsciente, porque, segundo Jung (1991, p. 20, § 790) “o inconsciente é a raiz de todas as experiências da unidade; é a matriz de todas as formas arquetípicas ou naturais e a ‘conditio sine qua non’ do mundo das manifestações exteriores”.

Hillman (1984) também diz que o caminho do corpo se faz muito mais pelo inconsciente do que pelo consciente. O que significa, na clínica psicológica, que no trabalho com a psique o ego é apenas auxiliar, porque se o ego se torna o centro

do processo, perde-se o sentimento de unidade e a função simbólica da psique; ou seja, a função da alma. E a perda da alma, reduz o corpo a apenas carne.

Daí a importância da análise do inconsciente em relação aos sintomas físicos, tanto quanto em relação às suas manifestações psíquicas, porque é através desta aproximação com o Si-mesmo que se dá a integração das partes dissociadas da personalidade gerando o sentimento de unidade.

Portanto, voltar a ser um implica em descer às profundezas para além destes padrões coletivos que distanciam o ego do Si-mesmo, ampliando a consciência numa relação mais feminina e receptiva com o inconsciente, transformando assim a experiência da carne em corpo psíquico ou simbólico.

Descer nas profundezas da psique é ir ao encontro de Hades/Dioniso, que psicologicamente significa trabalhar com o material inconsciente, com a sombra, onde encontramos também, as raízes do corpo, sua base instintiva. Chegar neste lugar, no mundo de Hades, significa incorporar o inconsciente, o lado obscuro da psique, rompendo com os literalismos habituais através do resgate da função simbólica, ou da capacidade imaginativa da psique, que é a alma.

Esta transformação leva à unicidade ou corporalidade da psique, que é uma qualidade de Dioniso como deus da vida instintiva e inconsciente onde habitam as forças primordiais da psique.

Estes impulsos vitais só podem existir através de um corpo que é a matriz da identidade onde está projetada a auto-imagem do indivíduo e através da qual ele se relaciona com o mundo. A relação com este corpo leva à percepção da totalidade ou do Si-mesmo, sendo que a experiência da individuação se dá através desta integração do corpo e da psique na medida em que o ego se aproxima do Si-mesmo.

Pode-se imaginar Dioniso, portanto, como o arquétipo da totalidade ou Si-mesmo, por ser considerado o deus da vida indestrutível, denominado Zoé.

Zoé é uma palavra grega usada para diferenciar a vida ilimitada da vida finita ou limitada, denominada em grego como *bíos*. Segundo Kerényi (2002, p. 20), zoé é “não morte”, “é o fio a que cada *bíos* individual se pendura”, e que zoé vem a ser o mínimo de vida com que a biologia começa.

Zoé é também, umas das várias denominações de Dioniso, o qual é considerado um dos maiores deuses da religião grega. Relacionada a este arquétipo da vida infinita, representado pelo deus Dioniso, encontramos na mitologia grega

Ariadne, ou “senhora do labirinto”, segundo a versão mais conhecida do mito do Minotauro e Perseu.

De acordo com Kerényi (2002), a imagem do labirinto é associada a imagem da espiral, por seguir um movimento concêntrico, cujo processo de rotação sobre o próprio eixo, chamado de *circunvolução*, está diretamente relacionado à zoé, aquele que permeia todas as coisas. O labirinto, além de ser a morada do Minotauro, era também o cenário de uma dança executada através de voltas e contravoltas, como um culto à “senhora do labirinto”.

Segundo Junito Brandão (1996), na mitologia grega, os labirintos eram lugares iniciáticos que simbolizavam o retorno ao útero materno, onde o iniciado passava por um processo de transformação, sendo o fio de Ariadne, o cordão umbilical que permite a saída para a luz.

E, de acordo com Kerényi (2002), para Homero, Ariadne era mais que a filha do rei Minos, e ela pertencia a Dioniso como donzela ou esposa. Era a primeira figura feminina do mundo dionisíaco, considerada a verdadeira rainha de Creta. A morte e a tumba eram os elementos do seu culto, sendo o seu túmulo o altar onde eram feitas as oferendas. Por isso, era considerada uma deusa sombria, que tinha ligação com a lua.

Na Creta antiga do período minóico, as moedas cunhadas com a figura do rei Minos foram substituídas pela cabeça de Ariadne que aparecia coroada com espigas de trigo. Esta imagem da deusa era associada com a deusa Perséfone, sendo Perséfone um nome da “senhora do labirinto”.

A imagem de Perséfone como esposa de Dioniso, remete ao mundo dos mortos como limite da vida corpórea, o que, psicologicamente representa a consciência da morte.

A consciência da finitude humana, do ponto de vista da individuação, é um processo dinâmico de transformação da personalidade, através de “voltas e contravoltas”, onde o culto à vida está indissoluvelmente ligado ao culto à morte.

E, assim como nos rituais dionisíacos, em que a dança da vida era celebrada pelas mulheres, mais conhecidas como mênades ou Bacantes, o movimento da vida é gerado pelo aspecto feminino da psique, o qual precisa ser reconhecido e exaltado.

No período arcaico da cultura grega, Ariadne e Perséfone eram reconhecidas como sendo uma deusa só, e a primeira entre as mulheres de Dioniso,

sendo o casamento de Dioniso e Ariadne, nos primórdios da era cretense, o núcleo do rito dionisíaco, “o casamento maior”, segundo Kerényi:

Assim como Dioniso é a realidade arquetípica de zoé, Ariadne é a realidade arquetípica do dom da alma, do que faz de um vivente um indivíduo. A alma é um elemento essencial de zoé, que dela carece para transcender o estado seminal. Zoé exige alma, e toda concepção é psicogonia. Em cada concepção nasce uma alma. A imagem deste evento é a mulher como concebadora, que dá alma a viventes, e o reflexo desta imagem é a lua, sede mitológica da alma. Em imagem e em reflexo, a fonte feminina de almas, para a Creta Minóica, era a grande deusa, Réia e Perséfone - uma díade só em aparência, fundamentalmente uma unidade. (KERÉNYI, 2002, p. 108).

Dioniso e Ariadne são um par divino, um casal sagrado, cuja união representa, segundo Kerényi (2002, p. 109): “a eterna passagem de zoé na, e pela, gênese dos viventes”.

Psicologicamente, pode-se entender Dioniso/Zoé como o arquétipo do Si-mesmo, ou da vida ilimitada que atravessa a dimensão da vida humana, através da sua conexão com Ariadne, que representa o corpo com sua energia feminina, que tem o fio da vida que liga o indivíduo, o humano à sua dimensão divina ou totalidade.

O casamento de Dioniso e Ariadne ou Perséfone, representa a vida humana e o seu processo de transformação do nascimento à morte com todas as suas dores e vicissitudes.

Como arquétipo da origem da vida, Dioniso em sua união com a “senhora do labirinto”, ou útero arquetípico, fertiliza o feminino e promove a vida. Este padrão arquetípico corresponde à experiência criativa da vida, onde os padrões rígidos da personalidade são dissolvidos e transformados continuamente, renovando a energia vital. Aqueles que experimentam esta conexão através do fio de Ariadne, que simboliza a essência do feminino, conseguem libertar a alma e sentir a vida em sua plenitude.

Psicologicamente, esta experiência arquetípica da união é uma vivência única e individual, cujo significado pertence à psique que a experimenta. Como sugere o mito, o processo de individuação é um mistério, cujo núcleo é representado pela imagem do casamento sagrado ou hierogasmos, que é o processo da integração do corpo com a alma.

Embora a experiência do arquétipo seja individual, ela representa uma verdade objetiva que conduz ao conhecimento de uma realidade, onde corpo e alma

são um só porque um não pode existir sem o outro.

Pois, o corpo sem a alma é matéria sem vida, assim como a alma sem o corpo é a vida não materializada. Ambos desejam um ao outro e quando este desejo não é satisfeito, transforma-se em compulsão, causando os grandes males do homem contemporâneo.

Por mais dissecado e estudado que o corpo seja, ele continua sendo um enigma que vai se revelando através da experiência da vida e da busca do seu significado individual. Metaforicamente, o corpo é um labirinto, é um espaço sagrado onde a vida e a morte se encontram. E, o trabalho da individuação acontece neste lugar iniciático, no corpo inconsciente, onde o fio de Ariadne simboliza a função da alma, que é o aspecto feminino da psique, que liga o mundo interno e externo do indivíduo. Este movimento gerado pela alma corresponde à dança da vida representada nos ritos dionisíacos em homenagem a este casal divino.

Isto significa que, para a consciência, o corpo e a psique sempre estarão dissociados e, somente através do inconsciente, com um olhar metafórico podemos imaginar este casamento. Dioniso e Ariadne ou Perséfone, representam esta união, a imagem arquetípica da totalidade, do casamento do corpo e da psique, da unidade, da fonte da vida que jorra do inconsciente.

Portanto, a abordagem da totalidade mente/corpo exige um aprofundamento que a consciência racional e limitada não é capaz de alcançar. Daí a importância dos mitos como via de acesso ao inconsciente, e dos símbolos com a sua função transcendente, integradora e transformadora dos opostos. Pois, tratar a psique é o mesmo que tratar o corpo, assim como através do corpo se chega à psique, desde que um ponto de vista não exclua o outro.

Tratar o ser humano que sofre, é conduzi-lo ao encontro com o Si-mesmo, ajudando-o a atravessar as barreiras do medo em direção ao inconsciente, este desconhecido, este outro, que é ao mesmo tempo seu par divino à espera da união.

4 CONCLUSÃO

A nossa primeira obrigação como psicólogos é entender a situação psíquica do nosso tempo e ter dela uma visão clara, para percebermos as questões e exigências do nosso tempo. (JUNG apud SANNINO, 1992, p. 97).

A experiência clínica no tratamento de mulheres com transtornos alimentares permitiu a identificação do que havia de comum entre elas e a busca de paralelos míticos com o objetivo de ampliar a compreensão sobre este tema. Estas ampliações mitológicas, associadas às várias fontes teóricas, permitiram concluir que os transtornos alimentares são sintomas cuja etiologia abrange tanto o particular quanto o coletivo; e a transformação psicológica da mulher individual gera uma transformação transgeracional.

Na sua história individual, a mulher, vítima deste transtorno, carrega no seu corpo uma ferida ancestral, que pertence à relação primordial mãe e filha; personificadas pelas imagens míticas de Demeter e Core/Perséfone, cujo culto tem uma importância central nos mistérios gregos de transformação em Elêusis. Este processo de transformação psicológica, portanto, ocorre tanto no nível pessoal quanto no nível arquetípico da psique.

A anorexia, especificamente, reflete a literalização desta necessidade profunda de transformação, projetando no corpo a morte psíquica. Do ponto de vista individual, a menina precisa ser separada da mãe pessoal e guiada em direção à mãe arquetípica, impessoal, que é a fonte de vida que contém o alimento espiritual que a alma necessita. Em psicoterapia, este movimento de descida através das camadas mais profundas da psique é um trabalho com os dois mundos, com o “mundo de cima”, ou da consciência e, o “mundo de baixo”, do inconsciente, através do qual o ego vai se fortalecendo e se tornando capaz de conter a tensão entre estes opostos.

Neste sentido, a mulher portadora de distúrbio alimentar pode ser vista como a mensageira destes dois mundos. Ela carrega através do seu sintoma, o segredo, o sentido, e por que não dizer a cura, para o grande mistério da dissociação corpo e alma. Pois, na medida em que ela aprende a conter as energias instintivas que provêm do inconsciente por meio da consciência, estas energias

ganham forma e corpo e ela se torna quem ela é potencialmente, de acordo com o movimento de individuação descrito por Jung.

Os transtornos alimentares podem ser compreendidos como um caminho de resgate da alma e do feminino, em que a doença representa um rapto psíquico necessário para a transformação psicológica, quando a menina dependente e inconsciente tem que morrer para dar lugar ao nascimento da mulher, consciente e inteira.

A construção e o desenvolvimento da identidade da mulher têm como base o processo de identificação mãe e filha. E a estrutura psíquica mãe/filha está fundada nas bases arquetípicas da psique; e só por meio dos mitos é possível aproximar-se desta fonte. Para melhor compreender estas estruturas psicológicas parte-se do particular em direção ao coletivo, para então retornar e transformar o indivíduo.

Arquetipicamente, os transtornos alimentares representam o lado sombrio rejeitado da alma, o feminino, que quer ser reconhecido e alimentado. São necessidades profundas da psique que ficam à margem, negadas pela cultura patriarcal e materialista da nossa época em que o corpo físico está dissociado da alma, ou psique. E, a alma, negligenciada, se projeta no corpo de forma patológica reclamando seu reconhecimento.

A cultura patriarcal, que tem origem nos ensinamentos cristãos onde os princípios masculinos discriminativos geraram a separação entre o bem e o mal, o certo e o errado, através da consciência racional, rejeitou e negou os aspectos irracionais da existência.

Esta dissociação resultou na submissão do corpo, que representa o irracional, instintivo e inconsciente, à mente racional e lógica, representante da consciência. As energias femininas, irracionais, ilógicas, as sensações e emoções inconscientes foram reprimidas.

A mulher, pela sua natureza feminina, tem sofrido profundamente na cultura patriarcal que privilegia os valores masculinos. E o movimento feminista, por sua vez, tem sido um grito de guerra que somente reforça os princípios masculinos, porque luta com as mesmas armas do preconceito que dissocia homens e mulheres, exigindo um padrão de igualdade que não corresponde à natureza destes opostos.

A feminilidade, ao contrário, representa a aceitação e o respeito pelas diferenças. É um movimento de acolhimento, de comunhão por meio de Eros, como

força primordial, que rege a vida e não a morte; pois, o princípio feminino não é motivado pela luta, mas pela entrega.

A Ditadura da Beleza é a guerra entre o belo e o feio, o certo e o errado, onde o corpo físico e o psíquico se tornam inimigos. A mulher é a maior vítima deste regime ditatorial e patriarcal. E, parece que esta oposição entre os valores masculinos e femininos tem causado muito sofrimento para a alma individual e coletiva.

Esta rejeição ou medo do irracional na nossa cultura é a causa das compulsões, da ansiedade, dos excessos, que nada mais representam que o medo da vida com todas as suas contradições e imperfeições. Neste sentido, as mulheres perderam a conexão com a sua natureza feminina e, por isso, ficaram aprisionadas pelo poder patriarcal, submetidas a um padrão exterior rígido e exigente.

Partindo do pressuposto de que os distúrbios alimentares são sintomas de uma cultura narcisista, onde a aparência está dissociada da essência e o corpo da alma, assim como o belo do feio e o bem do mal, percebe-se uma forma típica ou arquetípica de comportamento, como denominou Jung; que no caso dos distúrbios corporais pode ser compreendida por meio da relação persona/sombra ou Ego/Si-mesmo, que são elementos estruturantes da psique.

A visão psicossomática apresentada neste trabalho parte do princípio de que os aspectos sombrios quando reprimidos são projetados no corpo em forma de sintomas, assim como, o sofrimento e a insatisfação decorrentes desta inconsciência levam a uma busca compulsiva pela individuação ou totalidade, porém de forma literal e patológica.

Pois a individuação não é a busca da perfeição, mas da inteireza, da realização do potencial individual; é um movimento regido pelo feminino, que é o princípio da vida e fonte da criação. E, quando parte deste potencial de vida não é desenvolvido, se manifesta em forma de patologia.

Os transtornos alimentares, simbolicamente, representam bem esta ânsia ou busca pela inteireza, onde a fome física é um paralelo da fome psíquica, do corpo sem alma, do Eu sem o Si-mesmo; pois, quanto mais o Eu se distancia do centro da personalidade, ou Si-Mesmo, ou quando a Persona se opõe à essência da personalidade, maior é a instabilidade psicológica e a tendência a patologização.

Esta busca pela alma individual, pelo corpo psíquico contido no corpo físico, exige o sacrifício do Eu consciente, do ego onipotente, como na morte de

Narciso, que representa a entrada no inconsciente, no mundo de Hades, guiado pela Eco anoréxica.

As imagens míticas da anorexia se configuram na sua forma patológica no padrão Eco/Narciso e Core/Deméter e na sua forma redimida em Perséfone/Ariadne que representam o resgate e o desenvolvimento do feminino, por meio da conexão com a sua fonte primordial.

Narciso e Eco, assim como Core, podem ser identificados por meio da sua inconsciência infantil, o primeiro estágio do caminho da individuação nestes pacientes, sendo a patologia dos transtornos alimentares o início do processo de cura e transformação da psique; uma vez que a doença e a cura são pólos opostos de um mesmo processo.

Arquetipicamente, a psicodinâmica dos distúrbios alimentares simbolizada pelos excessos, pela comida e pelo corpo, pode ser compreendida pela mitologia grega do Deus Dioniso, que era ao mesmo tempo o deus da loucura, da vitalidade e da transformação psicológica.

Dioniso representa a vida que está no inconsciente, o corpo conectado com a alma, sendo uma imagem arquetípica da totalidade corpo/psique; pois, entrar em contato com Dioniso significa integrar os aspectos femininos e masculinos da psique, uma vez que Dioniso era considerado um deus andrógino porque estava sempre acompanhado de mulheres. Ele era uma divindade que amava as mulheres e lhes proporcionava prazer e liberdade, ao contrário da rigidez e da depressão características da vida moderna.

As divindades ctônicas, assim como Dioniso e Hades, representam os aspectos inconscientes negligenciados na cultura moderna. Ir ao encontro do Deus Dioniso nas profundezas do Hades significa também ir ao encontro da Deusa Ariadne ou Perséfone, que representam as forças femininas primordiais da psique após passarem pelo processo de transformação.

Antes de sofrer esta transformação, este potencial permanece na sombra, e aparece somatizado sob a denominação de patologias modernas ou patologias do vazio. Estes males da modernidade, entre eles, os transtornos alimentares, são sintomas que representam a dissociação entre o mundo da consciência, o mundo concreto da matéria e o mundo inconsciente, instintivo e espiritual da psique.

No segundo estágio, portanto, encontra-se Perséfone após ser raptada por Hades/Dioniso, o deus dos mortos e do renascimento. Psicologicamente, por

meio da anorexia, a jovem é levada para o mundo inferior, em direção ao inconsciente, ao desconhecido de si-mesma, para depois retornar desta experiência amadurecida e transformada.

E este rapto de Perséfone, como afirma Hillman (2010), não ocorre apenas uma vez na vida, pois, como uma mudança radical na alma é um acontecimento mítico que sempre está acontecendo. Ele é considerado um padrão básico da psicodinâmica, pois o rapto de uma alma inocente por Hades é uma necessidade fundamental para uma mudança psíquica.

A conexão do corpo e da psique consiste, então, na harmonia entre os mundos interno e externo. Esta conexão é o que Jung denominou de sincronicidade, que é quando o mundo interior e o exterior se tornam um só, ou seja, se unem pelo mesmo significado.

Este processo de integração ocorre através do trabalho de autoconhecimento quando a mulher aprende a lidar com estas duas realidades, identificando o que há de verdadeiro em cada ponto de vista e compreendendo que a vida é em essência um grande paradoxo, que não tem que ser resolvida, mas experimentada. Se libertar da rigidez dos contrários é um caminho para a solução do conflito entre ser quem se deseja ser ou ser apenas quem se é.

A *coniunctio* ou o casamento do corpo e da alma é o objetivo da grande obra que é a vida, que, ao mesmo tempo, é um grande mistério, e, por isso, está além dos limites da consciência; exigindo acima de tudo, coragem, confiança e entrega.

Analisando-se os aspectos das imagens de deusas ctônicas, pertencentes a um período antigo e matriarcal, quando havia cultos de veneração à Deusa-Mãe, observa-se que Deméter/Perséfone, Ariadne, Ísis, Sofia, estão profundamente associadas às imagens cristãs da Virgem Maria e Madonas Negras, e são todas representantes arquetípicas da Grande Mãe, do Grande Feminino, que representa a fonte de nutrição e criação da psique, a origem da vida e sua totalidade terrena e espiritual; o princípio e o fim, a origem e o destino de todas as coisas.

Na última etapa deste trabalho, quando o limite da capacidade consciente de compreensão sobre esta questão tão profunda, que é a dissociação do corpo e da psique, foi esgotado surgiu a oportunidade de uma viagem à Suíça, onde é cultuada uma imagem da Virgem Negra, a Madona Negra de Einsiedeln, que é uma representação dos aspectos sombrios da Virgem Maria; que está incompleta na

forma como é apresentada pela Igreja. Ela simboliza o corpo, a sexualidade, a humanidade integrada a uma sabedoria profunda e a espiritualidade.

Fotografia 2 - A Madona Negra de Einsiedeln



Fonte: Fotografia tirada de escultura do acervo da autora

A Madona Negra de Einsiedeln, assim como outras deusas negras, está em poucos lugares do mundo, em que nos tempos antigos se realizava o culto a Ísis, antes dos primeiros cristãos construírem os santuários da Virgem Maria. Segundo Von Franz (2003), a Virgem Negra é apenas uma substituição da estátua de Ísis.

Esta experiência pessoal com a imagem da Madona Negra foi tocante, porque ela representa a força arquetípica da Grande Mãe, a mãe impessoal, através da qual nos conectamos com a totalidade da vida. A energia que dela emana transcende os aspectos pessoais da psique e, por isso, assim como nos Mistérios de Elêusis, e não é possível explicar através da consciência, porque é uma experiência predominantemente emocional e inconsciente.

Psicologicamente, a imagem da Madona Negra de Einsiedeln é repleta de símbolos, cuja reflexão não caberia aqui, mas optou-se por citá-la em razão de ela sintetizar e amplificar o que se procurou transmitir por meio destas reflexões. Ela representa, acima de tudo, um chamado para a entrega ao inconsciente, deixando a velha personalidade baseada nos padrões rígidos da consciência morrer para que ocorra uma ampla transformação. Por isso, esta imagem personifica uma força arquetípica que está emergindo do inconsciente coletivo e que é necessária para este grande processo de mudança na consciência da humanidade.

Como ensina Marion Woodman (1993), para a consciência feminina, o espiritual e o físico são dois aspectos da mesma realidade. Ainda, sobre a Madona Negra de Einsiedeln, Von Franz (2003) diz que as pessoas acreditam que ela é mais benevolente com as imperfeições da humanidade. Isso é tipicamente feminino.

Segundo Gustafson (2009), o que a ordem coletiva não pode aceitar, a Madona Negra pode. Para ele, os mensageiros de Deus representam, em termos psicológicos, os mensageiros do centro interior que Jung chamou de Si-mesmo; e, quando o ego se rende, as forças psíquicas se tornam mais poderosas e se pode alcançar valores mais profundos e um nível de maturidade espiritual superior.

Assim, ao se trabalhar profundamente a psique individual transforma-se a psique coletiva. E o resgate do indivíduo através da sua liberdade de expressão faz a psique ganhar corpo e força frente ao poder dominante da matéria.

Diante de tudo isso, conclui-se que somente quando a realidade externa do mundo estiver em harmonia com a realidade interna, individual e coletivamente, poderá ocorrer uma profunda evolução da humanidade em direção a um nível superior de consciência, onde o homem e a natureza, o masculino e o feminino, o corpo e a alma, serão UM novamente.

5 REFERÊNCIAS

AVENS, Roberts. **Imaginação é realidade**: o nirvana ocidental em Jung, Hillman, Barfield e Cassirer. Tradução de Catherine Jean Greenlees e Sonia Maria Caiuby Labate. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. (Coleção Psicologia Analítica)

ÁVILA, A.L. **Doenças do corpo e doenças da alma**. São Paulo: Escuta, 2002.

BOECHAT, Walter. Cuidado, atenção e escuta em psicoterapia: novas abordagens possíveis e a totalidade corpo-mente. *In*: WERRES, Joyce Lessa (org). **Ensaio sobre a clínica junguiana**. Porto Alegre, RS: Imprensa Livre, 2005.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. 10. ed. Vol. I. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

CAVALCANTI, Raissa. **O Mito de Narciso**: o herói da consciência. São Paulo: Cultrix, 1992.

CLARKE, J. J. **Em busca de Jung**: indagações históricas e filosóficas. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Ediouro, 1993.

EDINGER, Edward F. **Anatomia da psique**: o simbolismo alquímico na psicoterapia. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Cultrix, 1985.

GUSTAFSON, Fred. **The black madona of Einsiedeln**: an ancient image for our present time. Einsiedeln: Daimon Verlag, 2009.

HILLMAN, James. **Encarando os deuses**. Tradução de Cláudio Giordano. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1980.

_____. **Uma busca interior em psicologia e religião**. 3. ed. Tradução Araceli Martins Elman. São Paulo: Paulus, 1984. (Coleção Amor e Psique)

_____. **Cidade & alma**. Tradução de Gustavo Barcellos e Lúcia Rosenberg. São Paulo: Studio Nobel, 1993.

_____. **Re-vento a psicologia**. Tradução de Gustavo Barcelos. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010. (Coleção Reflexões Junguianas)

JACKSON, Eve. **Alimento e transformação**: imagens e simbolismo da alimentação. Tradução de Maria Silva Mourão Netto. São Paulo: Paulus, 1999. (Coleção Amor e Psique)

JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia**: contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência. 4. ed. Tradução de Maria Luiza Appy. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985. (Obras completas de C.G. Jung – Volume XVI/1)

_____. **O eu e o inconsciente**. 9. ed. Tradução de Dora Ferreira da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987. (Obras completas de C.G. Jung – Volume VII/2)

_____. **Símbolos da transformação**: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989. (Obras completas de C.G. Jung – Volume V)

_____. **Psicologia do inconsciente**. 7. ed. Tradução de Maria Luiza Appy. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990. (Obras completas de C.G. Jung – Volume VII/1)

_____. **Psicologia e religião oriental**. 5. ed. Tradução de Pe. Dom. Mateus Ramalho Rocha, OSB. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991. (Obras completas de C.G. Jung – Volume XI/5)

_____. **Estudos psiquiátricos**. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. (Obras completas de C.G. Jung – Volume I)

_____. **Misterium coniunctionis**. Pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na Alquimia. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. (Obras completas de C.G. Jung – Volume XIV/1)

_____. **Freud e a psicanálise**. 3. ed. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998a. (Obras completas de C.G. Jung – Volume IV)

_____. **A natureza da psique**. 4. ed. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998b. (Obras completas de C.G. Jung – Volume VIII/2)

_____. **Aion**: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo. 6. ed. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000a. (Obras completas de C.G. Jung – Volume IX/2)

_____. **Civilização em transição**. 2. ed. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000b. (Obras completas de C.G. Jung – Volume X/3)

_____. **A vida simbólica**: escritos diversos. 3. ed. Tradução de Araceli Elman, Edgar Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. (Obras completas de C.G. Jung – Volume XVIII/1)

_____. **Ab-reação, análise dos sonhos, transferência**. 3. ed. Tradução de Maria Luiza Appy. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. (Obras Completas de C.G.Jung – Volume XVI/2)

KERÉNYI, Carl. **Dioniso**: imagem arquetípica da vida indestrutível. Tradução de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2002.

LÓPEZ-PEDRAZA, Rafael. **Dioniso no exílio**: sobre a repressão da emoção e do corpo. Tradução de Roberto Cirani. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Amor e Psique)

PERERA, Sylvia Brinton. **Caminho para a iniciação feminina**. Tradução Araceli Martins Elman. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coleção Amor e Psique)

ROBELL, Suzanne. **A mulher escondida**: anorexia nervosa em nossa cultura. São Paulo: Summus, 1997.

SCHWARTZ-SALANT, Nathan. **Narcisismo e transformação do caráter**: a psicologia das desordens do caráter narcisista. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Cultrix, 1982. (Coleção Estudos de psicologia Junguiana por Analistas Junguianos)

SANFORD, John A. **Mal, o lado sombrio da realidade**. 3. ed. Tradução de Sílvio José Pilon, João Silvério Trevisan. São Paulo: Paulus, 1988. (Coleção Amor e Psique)

_____. **Destino, amor e êxtase**: a sabedoria das deusas gregas menos conhecidas. Tradução de Cláudia Gerpe Duarte. São Paulo: Paulus, 1999. (Coleção Amor e Psique)

SANNINO, Annamaria. **Métodos do trabalho corporal na psicoterapia junguiana**: teoria e prática. São Paulo: Moraes, 1992.

SALZANO, Fabio T.; CORDÁS, Táki A. **Saúde mental da mulher**. São Paulo: Atheneu, 2006.

VON FRANZ, M. L. **O gato**: um conto da redenção feminina. 2. ed. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2003. (Coleção Amor e Psique)

_____. **O significado psicológico dos motivos de redenção nos contos de fada**. São Paulo: Cultrix, 1980 (Coleção Estudos de psicologia Junguiana por Analistas Junguianos)

WOODMAN, Marion. **A coruja era filha do padeiro**: obesidade, anorexia nervosa e o feminino reprimido. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix, 1980. (Coleção Estudos de psicologia Junguiana por Analistas Junguianos)

_____. **A feminilidade consciente**: entrevistas com Marion Woodman. Tradução de Maria Silva Mourão Netto. São Paulo: Paulus, 2003.

6 OBRAS CONSULTADAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 14724:2011, Informação e documentação - Trabalhos acadêmicos – Apresentação**. Rio de Janeiro, 2011.

_____. **NBR 6023:2000, Informação e documentação – Referências - Elaboração**. Rio de Janeiro, 2000.

_____. **NBR 10520:2001, Informação e documentação - Apresentação de citações em documentos - Regras gerais**. Rio de Janeiro, 2001.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Tradução de Maria Luiza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. (Obras completas de C.G. Jung – Volume IX/1)