



FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE - FACS

CURSO: PSICOLOGIA

**REFLEXÕES SOBRE A FUNÇÃO PSICOLÓGICA DO MITO
NUMA ABORDAGEM JUNGUIANA.**

**BRASÍLIA/DF
NOVEMBRO/2003**

ANDREA HALLWASS

REFLEXÕES SOBRE A FUNÇÃO PSICOLÓGICA DO
MITO NUMA ABORDAGEM JUNGUIANA.

Monografia apresentada como requisito
para conclusão do curso de Psicologia
realizado na Faculdade de Ciências da
Saúde do Centro Universitário de
Brasília

Orientadora: Morgana de Almeida
Queiroz

BRASÍLIA/DF
NOVEMBRO 2003

Dedicatória

Dedico este trabalho ao meu amado, PEDRO MADSEN, por todo o incentivo que me prestou no decorrer deste último semestre, pelos momentos de alegria e apoio, pela paciência nos momentos difíceis, por abrir meus olhos nos momentos nublados e por me fazer sorrir, mesmo quando parecia não haver motivo. Por possibilitar que eu não desistisse e chegasse até aqui.

Dedico também ao amigo JOVANI CARLO CIEGLINSKI, por me apresentar dentro do rico mundo da mitologia, a vida e o paralelo com a psicologia. Por abrir meus olhos ao fato do mágico mundo dos mitos não se restringir apenas a histórias fictícias; e por todo apoio que desempenhou durante a confecção dessa monografia, orientando-me sempre que necessário.

Agradecimentos

A minha orientadora, MORGANA DE ALMEIDA QUEIROZ, pela atenção, dedicação e interesse que expressou ao conduzir a orientação deste trabalho.

A ANYARA MENEZES LASHERAS, que se prestou a me fornecer seu trabalho e me apoiar sempre que necessário.

Às minhas irmãs, DÉBORA e INGRID HALLWASS, pela cumplicidade e apoio prestado.

A meus pais, ALBERTO e NEUZA HALLWASS, pela dedicação durante tantos anos e possibilidade de estar realizando um sonho.

À amiga, MARIA IGNEZ P. DE CARVALHO, pelo apoio nas horas de dificuldades e pelos sorrisos nas horas de conquistas.

À amiga, JANAINA OLIVEIRA E SILVA, por todos os momentos que dividimos nesses cinco anos de convivência, pelo apoio, pelas alegrias e pela grande amizade que cultivamos.

A todos os meus amigos que estiveram presentes em algum momento destes cinco anos, me apoiando, incentivando e dividindo momentos de suas companhias.

SUMÁRIO

1. Introdução	06
2. Introdução à teoria de Jung necessária à compreensão do estudo do mito	09
3. A função psicológica do mito	20
4. Metodologia	31
5. O mito de Deméter/Perséfone	33
6. Interpretação psicológica do mito de Deméter/Perséfone	35
7. Conclusão	49
Referências bibliográficas	51

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo levantar reflexões sobre a função psicológica do mito. Através da interpretação simbólica do mito de Deméter e Perséfone - ilustrativo de um estudo de caso clínico - parte-se de uma perspectiva junguiana para fundamentar os aspectos psicológicos apresentados na história grega. Aspectos esses que são encontrados na vida cotidiana dos indivíduos, e que se referem ao vínculo mãe-filha, ao processo anoréxico na adolescente e a ausência de figura paterna. Discutiu-se como os temas mitológicos amplificam o simbolismo dos quadros psicológicos e como podem ser utilizados para facilitar prognósticos e melhorar a evolução do processo psicoterapêutico.

1. Introdução

*"Não será verdade que cada ciência, no final das contas,
se reduz a um certo tipo de mitologia?"*

*(Sigmund Freud, 1856-1939, neurologista austríaco, criador da Psicanálise,
que fez essa pergunta numa carta ao físico alemão Albert Einstein)*

Há muitos séculos os seres humanos utilizam-se de mitos, contos de fada e do folclore para tentar explicar os mistérios da vida e torná-los suportáveis, afirmam Greene e Sharman-Burke. (2000). Para esse autor, o sentido mais profundo e a resolução dos dilemas da vida são em sua maioria, obscurecidos por nosso pensamento linear, racional e obcecado de suas causas. Os mitos, porém, têm a misteriosa capacidade de conter e transmitir paradoxos, permitindo-nos enxergar o verdadeiro cerne da questão.

Para Brandão (1986) o mito expressa o mundo e a realidade humana, cuja essência é uma representação coletiva que chegou até nós através de várias gerações. Na medida em que o mito pretende explicar o mundo e o homem, isto é, a complexidade do real, ele não pode ser lógico. Ao contrário, é ilógico e irracional.

Whitmont (1982) alerta que a mente moderna pode considerar uma peculiaridade arcaica ou pagã as referências a deuses e deusas. No entanto, define-as como sendo noções arquetípicas de grande força. Para ele, essas representações simbólicas são reais e poderosas, embora não sejam objetos literais. Não são pessoas, mas personalidades provenientes de níveis muito profundos do nosso mundo interior. Essas personalidades têm o poder de trazer respostas tonificadoras, que se encontram além do alcance do pensamento apenas abstrato.

A essas personalidades denominamos arquétipos. Seu conceito, juntamente com o conceito de inconsciente coletivo, foi desenvolvido pelo percussor da Psicologia Analítica, Carl Gustav Jung. No presente trabalho será utilizada a teoria junguiana como eixo teórico, visto que Jung estudou e explorou muito das diversas mitologias e de suas representações simbólicas. Não se pode falar em mitologia na atualidade e sua função sem falar em inconsciente coletivo; um dos pilares de toda teoria junguiana.

Lasheras (2003) afirma que para Jung os mitos falam da problemática psicológica, uma vez que apresentam modelos arquetípicos de conflitos humanos, podendo enfocar ou facilitar suas soluções. Para a autora, os mitos no contexto terapêutico promovem uma amplificação dos símbolos dos quadros psicológicos, facilitando assim a psicoterapia.

Greene e Sharman-Burke (2000) afirmam que ao estudarmos um pouco mais sobre a mitologia e nos aprofundarmos nos estudos referentes às suas funções psicológicas, podemos entender melhor como as histórias míticas podem aliviar conflitos internos e ajudar-nos na descoberta de uma profundidade, riqueza e sentido maiores na vida.

Este é um campo não muito difundido, mas já bastante estudado na Psicologia. Após Freud, Jung, Neumann, Melanie Klein, Erich Fromm e Mircea Eliade, o mito enveredou por caminhos legítimos e genuínos, deixando de ser uma simples história da carochinha ou ficção, “coisa inacreditável, sem realidade”, que, como acentua Byington no prefácio de *Mitologia Grega*, de Brandão (1986), “através do conceito de arquétipo, abriu para a psicologia a possibilidade de perceber diferentes caminhos simbólicos para a formação da Consciência Coletiva” (p.09). Esses estudiosos, entre outros, falam da função do mito na vida de cada indivíduo, abrangendo um aspecto pessoal e outro coletivo.

O presente trabalho é uma reflexão crítica sobre este tema, com o enfoque na mitologia grega, através da interpretação analítica do mito de Deméter/Perséfone. Busca também pontuar como os mitos são um recurso significativo no campo da psicologia clínica, que através da análise de quais mitos estamos “revivendo”, possibilita-nos decidir com mais clareza que caminhos podemos seguir em nossas vidas.

No primeiro capítulo serão abordados os principais conceitos teóricos junguianos necessários para a compreensão da função psicológica do mito. Explorar-se-á os conceitos de inconsciente coletivo, arquétipo e símbolos, discutindo como estes influenciam e representam aspectos importantes na psique do indivíduo. Os arquétipos serão apresentados, a partir de sua configuração na vida psicológica do indivíduo, relatando como o inconsciente coletivo promove este processo de maneira contínua e atual.

O capítulo posterior, irá utilizar-se de diferentes teóricos da mitologia e da psicologia para esclarecer como acontece a vivência do mito na vida de um indivíduo, retornando sempre à abordagem junguiana. Serão exemplificados fatos ocorridos no dia a dia dos indivíduos com

comparações mitológicas procurando discutir a cerca da existência de uma configuração da função psicológica no mito.

No terceiro capítulo descrever-se-á como foi desenvolvido o atual trabalho a partir de revisão de literatura já apresentada nos capítulos anteriores.

No quarto capítulo será apresentada uma das diversas versões existentes do mito de Deméter/Perséfone e no capítulo seguinte abordar-se-á a interpretação desse mito, utilizando-se de seu material como referencial de reflexão crítica sobre a temática em questão. Os personagens serão explicados conforme seus significados e representações no mito, e assim como as situações envolvidas no contexto. Será feito então um paralelo dessas representações com as configurações psicológicas que os indivíduos experenciam freqüentemente em suas vidas.

No capítulo seguinte, empreender-se-á a discussão da relevância da função psicológica do mito, como ela se configura e como pode ser reconhecida e utilizada, principalmente no campo da clínica.

Este trabalho tem sua fundamentação teórica em leitura de obras diversificadas e reconhecidas na produção de diversos autores, enfatizando como, cada vez mais, o assunto da mitologia e psicologia tem configurado um campo de análise e pesquisa que não pode ser ignorado.

2. Introdução à teoria de Jung necessária à compreensão do estudo do mito

Não é possível falar da mitologia e sua função psicológica sem falar em Jung, um dos teóricos que mais explorou o campo da mitologia e suas referências na Psicologia. Para entender como ocorre o processo psicológico dos mitos é imprescindível entender um pouco dos conceitos básicos da teoria junguiana. Esse capítulo se propõe a esclarecer esses conceitos para tornar mais acessível a compreensão das funções psicológicas do mito.

De acordo com Grinberg (1997), Jung costumava ter sonhos povoados de imagens mitológicas desde sua infância; sonhos esses que não conseguia explicar simplesmente como memórias pessoais. Muitos anos depois, Jung encontrou na história das religiões situações paralelas a essas imagens. O autor relata que, quando Jung começou a clinicar, observou que imagens mitológicas típicas também costumavam ocorrer em sonhos e visões de pessoas que nunca tiveram acesso a tal conhecimento. Foi a partir de suas próprias experiências, e das experiências de seus pacientes, que Jung foi percebendo a presença no inconsciente de fantasias constituintes das possibilidades herdadas da imaginação humana. A essas estruturas inatas e capazes de formar idéias mitológicas, Jung denominou arquétipos.

Grinberg (1997) esclarece que os arquétipos constituem uma espécie de raiz comum a toda humanidade, da qual emerge a consciência. A descoberta dos arquétipos significou o reconhecimento de duas camadas no inconsciente¹: a pessoal e a impessoal, ou transpessoal, o inconsciente coletivo.

Mas antes de aprofundar nesses conceitos, é importante pontuar o pensamento junguiano sobre consciente e inconsciente, para posteriormente esclarecer alguns outros conceitos. Começando com a concepção da junguiana Silveira (1997), ela descreve que a psique² pode ser representada como um vasto oceano (inconsciente), no qual emerge uma pequena ilha (consciente). A autora afirma que na área do consciente é onde se desenrolam as relações entre os conteúdos psíquicos e o ego³, que é o centro do consciente. Para um conteúdo psíquico tornar-se consciente ele terá que se relacionar com o ego. “Os conteúdos, os processos psíquicos que não entretêm relações com o ego constituem o domínio imenso do inconsciente” (p.63). Ela descreve a definição de Jung sobre ego, para quem esse seria um complexo; o formador de uma unidade coesa para transmitir a impressão de continuidade e de identidade consigo mesmo.

Jung (2000) afirma que, diferentemente da natureza pessoal da psique consciente, existe um segundo sistema psíquico, de caráter coletivo e não-pessoal. Mesmo ao acrescentarmos a esse sistema psíquico o inconsciente pessoal como um apêndice, continuamos o considerando a única psique passível de experiência. O inconsciente coletivo consiste de formas preexistentes, os arquétipos, que só secundariamente tornam-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência.

A concepção de Jung sobre o inconsciente pessoal é semelhante ao inconsciente da teoria psicanalítica, afirmam Fadiman e Frager (1986). Os autores explicam que o inconsciente pessoal para Jung, é composto de memórias esquecidas, experiências reprimidas

¹ Grinberg (1997) afirma que inconsciente refere-se a tudo que está fora do campo da consciência.

² De acordo com Jung, em Grinberg (1997), a psique representa a totalidade dos processos psíquicos conscientes e inconscientes. Ela é a fonte de todas as atividades humanas.

³ Grinberg (1997) define o ego como centro da consciência. Possui a função de responder e intermediar as solicitações do mundo exterior e do indivíduo, sendo o responsável pela adaptação. É o que somos e conhecemos a respeito de nós mesmos.

e percepções subliminares. O conceito de inconsciente coletivo formulado por Jung, possui conteúdos universais e não-estabelecidos em nossa experiência pessoal. Este conceito talvez constitua a maior divergência entre a teoria de Jung em relação a Freud, porém, talvez tenha sido sua maior contribuição ao campo da Psicologia.

Para Silveira (1997) o inconsciente pessoal refere-se às camadas mais superficiais do inconsciente, cujas fronteiras com o consciente são bastante imprecisas. Nele “estão incluídas as percepções e impressões subliminares dotadas de carga energética insuficiente para atingir o consciente” (p.63), combinações de idéias fracas e indiferenciadas, traços de acontecimentos ocorridos no curso da vida e perdidos pela memória consciente, recordações penosas de serem lembradas, e, principalmente, grupos de representações carregados de forte potencial afetivo, incompatíveis com a atitude consciente (complexos⁴).

A autora explica que a concepção do inconsciente coletivo de Jung, originou-se a partir “da convergência de dados empíricos obtidos na observação clínica com dados provenientes de sua própria experiência interna” (p.67). Na interpretação psicológica, o inconsciente coletivo funciona como o denominador comum que reúne e explica os numerosos fatos impossíveis de serem compreendidos, no momento atual da ciência, sem sua postulação.

O próprio Jung (1995) afirma que quando as fantasias não repousam mais sobre reminiscências pessoais, trata-se da manifestação de uma camada mais profunda do inconsciente, onde jazem adormecidas as imagens humanas universais e originárias, os arquétipos. Essa camada mais profunda, é o inconsciente coletivo, denominado assim por seu caráter transpessoal; e também por seus conteúdos serem encontrados em toda parte, o que obviamente não é o caso dos conteúdos pessoais. Jung (2000) explica que sua opção pelo termo “coletivo” deu-se pelo inconsciente não ser de natureza individual, mas universal, ou seja, ao contrário da psique pessoal ele possui conteúdos e modos de comportamentos que são idênticos em todos os seres humanos, constituindo assim um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo.

O inconsciente coletivo nas palavras de Silveira (1997) “corresponde às camadas mais profundas do inconsciente, aos fundamentos estruturais da psique comuns a todos os homens” (p.64). Enfim, podemos dizer, assim como afirmou Silveira (1997), que enquanto o inconsciente pessoal é composto por conteúdos de existência decorrentes das experiências individuais, os conteúdos constituintes do inconsciente coletivo são impessoais, comuns a todos os homens e transmitindo-se por hereditariedade.

Fadiman e Frager (1986) ao falarem do inconsciente coletivo, citam a crença de Jung de que nós nascemos com uma herança psicológica, sendo que esta se soma à herança biológica. Ambas são determinantes essenciais do comportamento humano e da experiência. Para Jung (1995), atribuir os conteúdos do inconsciente coletivo a uma determinada pessoa é um erro. O que ocorre na manifestação característica de um arquétipo é que uma espécie de força primordial se apodera da psique do indivíduo e a impele a transpor os limites do humano, dando origem aos excessos, à presunção, à compulsão, à ilusão ou à comoção, tanto para o bem como para o mal.

Como Jung já afirmava, Fadiman e Frager (1986) esclarecem que “a mente da criança já possui uma estrutura que molda e canaliza todo posterior desenvolvimento e interação com o ambiente” (p.50). Jung (1995) afirma que enquanto o inconsciente pessoal termina com as recordações infantis mais remotas, o inconsciente coletivo contém o tempo pré-infantil, isto é, o resto da vida dos antepassados. As imagens das recordações do inconsciente coletivo são imagens não preenchidas por serem formas não vividas pelo indivíduo, sendo que, no entanto,

⁴ Os complexos, de acordo com Grinberg (1997), são conjuntos de idéias ou imagens carregados de energia e carga afetiva agrupadas ao redor de um núcleo que é um arquétipo. Possui atividade autônoma, funcionando à revelia da consciência.

a regressão da energia psíquica⁵ ultrapassa o tempo da primeira infância, penetrando na herança da vida ancestral e despertando os quadros mitológicos: os arquétipos.

Para Jung (1995) os acontecimentos provocados pela regressão ao tempo pré-infantil exigem uma realização individual na vida e na obra de cada um. As imagens se formaram a partir da vida, do sofrimento e da alegria dos antepassados e querem voltar à vida, como experiência e como ação. Porém, devido a sua oposição à consciência, essas imagens não podem ser traduzidas imediatamente para o nosso mundo, sendo preciso achar um caminho intermediário e conciliatório entre a realidade consciente e a inconsciente.

Jung (2000) define o inconsciente coletivo como “uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo portanto uma aquisição pessoal” (p.53). Para ele o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos. Os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e portanto não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência à hereditariedade. Jung (2000) esclarece que “enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de complexos, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de arquétipos” (p.53).

Fadiman e Frager (1986) afirmam que no inconsciente coletivo encontramos essas “estruturas” psíquicas que são os arquétipos, entendidos pelos autores como formas sem conteúdo próprio, e que servem para organizar e/ou canalizar o material psicológico. Os arquétipos também são chamados por Jung de imagens primordiais, por corresponderem freqüentemente a diferentes temas mitológicos que reaparecem em contos e lendas populares de épocas e culturas distantes.

Jung (1995) cita que, além de recordações pessoais, existem em cada indivíduo essas imagens “primordiais”, que explicou como uma aptidão hereditária da imaginação humana de ser como era nos primórdios. A hereditariedade explica o fenômeno de alguns temas e motivos de lendas se repetirem no mundo todo e em formas idênticas e que doentes mentais podem reproduzir exatamente as mesmas imagens e associações de textos antigos. Para ele os arquétipos ou imagens primordiais são sedimentos de experiências constantemente revividas pela humanidade. São uma espécie de aptidão para reproduzir as mesmas idéias míticas. Pode-se dizer que aquilo que se impregna no inconsciente é a idéia da fantasia subjetiva provocada pelo processo físico, sendo possível assim supor que os arquétipos sejam as impressões gravadas pela repetição de reações subjetivas. Porém, não são apenas impregnações de experiências típicas, incessantemente repetidas, mas também se comportam empiricamente como forças ou tendências à repetição das mesmas experiências. Sempre que um arquétipo aparece em sonho, na fantasia ou na vida real, ele traz consigo uma influência específica ou uma força que lhe confere um efeito numinoso⁶ que o impele à ação.

Para Grinberg (1997), “arquétipos são conceitos vazios, não preenchidos” (p.136). Ele afirma que os arquétipos são formas universais coletivas, básicas e típicas de uma vivência em determinadas experiências recorrentes, expressando a capacidade criativa única e autônoma da psique. Esclarece também que conteúdos coletivos são todos os instintos e as formas básicas de pensamento e sentimento, ou seja, tudo o que consideramos como universal e que pertence ao senso comum.

⁵ Grinberg (1997) esclarece que diferentemente de Freud, que considerava a energia psíquica como sinônimo de energia sexual (libido), Jung a considera como um tipo de energia vital neutra que assume a forma do arquétipo por onde ela flui.

⁶ Jung (2000) explica que de acordo com o conceito de Rudolf Otto, numinoso designa o inexprimível, misterioso, tremendo. As propriedades que possibilitam a experiência imediata do divino. Para Grinberg (1997), é o confronto com uma força que possibilita uma experiência imediata da transcendência.

A denominação feita por Silveira (1997) é que “arquétipos são possibilidades herdadas para representar imagens similares, são formas instintivas de imaginar” (p.68). Eles são matrizes arcaicas onde configurações análogas ou semelhantes tomam forma.

Ela expõe duas hipóteses acerca da origem dos arquétipos. Na primeira, eles seriam resultantes do depósito das impressões superpostas deixadas por vivências fundamentais, comuns a todos os seres humanos, repetidas através de milênios. Na segunda hipótese, seriam disposições inerentes à estrutura do sistema nervoso que conduziriam à produção de representações análogas ou similares. Independentemente de sua origem, para Silveira (1997) “o arquétipo funciona como um nódulo de concentração de energia psíquica” (p.69). Ao se atualizar, essa energia toma forma, surgindo então a imagem arquetípica.

Silveira (1997) afirma: “nem toda imagem arquetípica é um símbolo por si só” (p.71). Para a autora, a imagem arquetípica está sempre presente em todo símbolo como fator essencial, mas, para construí-lo outros elementos devem se juntar a essa imagem. O símbolo é uma forma complexa, que reúne opostos numa síntese que vai além das capacidades de compreensão disponíveis no presente e que não pode ser formulada dentro de conceitos. Inconsciente e consciente aproximam-se, e assim, o símbolo não é racional, mas sim, duas coisas ao mesmo tempo. “Se é de uma parte acessível à razão, de outra parte lhe escapa para vir fazer vibrar cordas ocultas no inconsciente” (p.71).

Jung (2000) ressalta a importância em diferenciarmos as representações arquetípicas que são transmitidas pelo inconsciente do arquétipo em si. As representações, ele define como estruturas amplamente variadas que remetem para uma forma básica irrepresentável caracterizada por certos elementos formais e determinados significados fundamentais que só podem ser aprendidos de maneira aproximativa. O arquétipo em si é um fator psicóide⁷: ele não é capaz de atingir a consciência, em outras palavras podemos dizer que, qualquer coisa de natureza arquetípica percebida pela consciência parece representar um conjunto de variações sobre o mesmo tema fundamental. O arquétipo torna-se consciente a partir do momento em que é representado.

Silveira (1997) explica que o que permite a compreensão de, em lugares e épocas distantes, aparecerem temas idênticos nos contos de fadas, nos mitos, nos dogmas e ritos das religiões, nas artes, na filosofia, nas produções do inconsciente de um modo geral; seja nos sonhos de pessoas normais ou em delírios de loucos, é essa noção de arquétipo, postulando a existência de uma base psíquica comum a todos os seres humanos.

Para Jung (1995) graças a sua energia específica (pois se comportam como centros autônomos carregados de energia), os arquétipos exercem um efeito comovente e fascinante sobre o consciente, podendo provocar alterações no sujeito. Pode-se constatar isso em conversões religiosas, em influências por sugestões e na eclosão de certas formas de esquizofrenia. Jung (2000) acredita que conceito de arquétipo, “constitui um correlato indispensável da idéia do inconsciente coletivo” (p.53); indica a existência de determinadas formas na psique presentes em todo tempo e lugar. Para a pesquisa mitológica, essas formas são denominadas de “motivos” ou “temas”.

Fadiman e Frager (1986) também afirmam que os temas mitológicos podem ser encontrados nos sonhos e fantasias de muitos indivíduos. Colocam que, para Jung, os arquétipos sendo elementos estruturais que se firmam no inconsciente, dão origem às fantasias individuais e às mitologias de um povo. Eles costumam aparecer como determinadas regularidades, ou seja, como tipos recorrentes de situações e figuras. Pode-se dizer que a situação arquetípica inclui, por exemplo, “a busca do herói”, “a viagem noturna no mar” e a “luta para se libertar da mãe”. Já as figuras arquetípicas, incluem, por exemplo, a criança divina, o duplo, o velho sábio e a mãe primordial.

⁷ Jung (2000) define psicóide como algo “semelhante à alma”. É como caracteriza a camada profundíssima do inconsciente coletivo e de seus conteúdos, os arquétipos, que não podem ser representados.

No mito e no conto de fadas pode-se encontrar uma forma bem conhecida de expressão dos arquétipos, e que são formas cunhadas de um modo específico e transmitidas através de longos períodos de tempo, esclarece Jung (2000). Ele relata que a manifestação imediata do arquétipo como a encontrada em sonhos e visões, é muito mais individual, incompreensível e ingênua do que nos mitos. Descreve que o arquétipo representa um conteúdo inconsciente que se modifica através de sua conscientização e percepção, assumindo então matizes que variam conforme a consciência individual na qual se manifesta. Afirma: “é de admirar-se o fato de não termos relacionado antes os mitos com os acontecimentos anímicos⁸” (p.18), por ser o homem primitivo de tamanha subjetividade. Para Jung (2000), por ser o processo anímico um processo inconsciente é que o homem pensou em tudo, menos na alma para explicar o mito. O homem “ignorava que a alma contém todas as imagens das quais surgiram os mitos, e que nosso inconsciente é um sujeito atuante e padecente, cujo drama o homem primitivo encontra analogicamente em todos os fenômenos grandes e pequenos da natureza” (p.18).

Grinberg (1997) coloca que os arquétipos são conceitos com valor apenas teórico, mas que ganham vida em nossa experiência concreta quando se manifestam em nossa tonalidade emocional. Assim como descreveram Fadiman e Frager (1986), Grinberg (1997) acredita que nós experienciamos os arquétipos por meio das imagens dos sonhos e fantasias e dos vários rituais que desempenhamos ao longo da vida, nas projeções ou na carga afetiva de um complexo. Ao surgir um determinado arquétipo em sonho ou fantasia, devido à sua carga energética própria ele traz consigo um certo poder de influência, exercida por meio de um efeito numinoso ou fascinante. Esse efeito “é a tonalidade emocional que leva o indivíduo a agir como se estivesse possuído por um instinto ou demônio desenfreado. É a força do arquétipo que se manifesta” (p.138).

Sobre isso Jung (2000, p.73) afirma que “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 o seu caráter mitológico”. Para ele, a riqueza dos símbolos oscila simbolicamente, não se tratando de perigos fictícios, mas sim de riscos muito reais dos quais pode depender todo um destino. Sucumbir à influência dos arquétipos é o perigo principal, podendo acontecer mais facilmente quando as imagens arquetípicas não são conscientizadas. Afirma que ao existir uma predisposição psicótica pode acontecer que as figuras arquetípicas, possuidoras de uma certa autonomia por sua numinosidade natural, escapem do controle da consciência e alcancem uma total independência, ou seja, gerem fenômenos de possessão⁹.

Para Grinberg (1997) a energia específica de um arquétipo ativado atrai como que por imantação conteúdos da consciência, acumulando em torno de si as idéias e experiências emocionais que compõe o complexo pessoal. Esse complexo é dotado de carga energética, conferida por um arquétipo situado em seu núcleo central.

Jung (2000) acredita haver tantos arquétipos quanto situações típicas na vida. Ele afirma que intermináveis repetições imprimiram essas experiências na constituição psíquica, não sob a forma de imagens preenchidas de um conteúdo, mas essencialmente apenas formas sem conteúdo, representando a possibilidade de um determinado tipo de percepção e ação. Ao ocorrer na vida algo correspondente a um arquétipo, este é ativado e surge uma compulsão que se impõe como uma reação instintiva contra toda a razão e vontade, ou produz um conflito de dimensões eventualmente patológicas, ou seja, uma neurose.

Fadiman e Frager (1986), citam a história de Édipo como sendo uma boa ilustração de um arquétipo. Afirmam ser um motivo tanto mitológico quanto psicológico, a situação arquetípica que fala sobre o relacionamento do filho com seus pais. Afirmam porém, que há,

⁸ “Pertencente ou relativo à alma; psíquico.” (Ferreira, 1986 p.125)

⁹ Grinberg (1997) define o termo possessão para descrever uma situação na qual o ego é tomado por um complexo e fica privado de sua vontade e liberdade de escolha.

obviamente, muitas outras situações ligadas ao tema como o relacionamento da filha com seus pais, o relacionamento dos pais com os filhos, relacionamentos entre homem e mulher, irmãos e irmãs e assim por diante. Para eles, a um determinado arquétipo podemos fazer uma extensa associação de símbolos. Citam o exemplo do arquétipo materno; um arquétipo que não compreende apenas a mãe real de cada indivíduo, mas também todas as figuras de mãe, figuras nutridoras. Isto inclui mulheres em geral, imagens míticas de mulheres como Vênus, Virgem Maria, mãe Natureza; e símbolos de apoio e nutrição como a Igreja e o Paraíso. Afirmam também que o arquétipo materno não inclui apenas aspectos positivos, mas também negativos, como a mãe ameaçadora, dominadora ou sufocadora. Como exemplo, na Idade Média, este aspecto negativo do arquétipo foi cristalizado na imagem da bruxa.

Grinberg (1997) expõe que os arquétipos, ao atuarem positivamente, estão por trás da atividade criadora humana, sendo fonte de inspiração nas artes e na ciência, dando forma a idéias e a imagens de um determinado momento cultural. Porém, também podem atuar de maneira negativa, manifestando-se como rigidez, fanatismo e possessão. Jung cita o exemplo do que ocorreu no holocausto dos judeus, quando a psique de milhares de pessoas aderiu ao movimento nacional-socialista alemão, e reativaram a antiga imagem arquetípica do deus Wotan da mitologia germânica.

Grinberg (1997) afirma que quando o ego de um indivíduo não é capaz de reconhecer o arquétipo, este material é projetado para fora e o inimigo passa a ser visto nos outros. Ele cita como exemplo de possessão exercida pelos arquétipos do inconsciente coletivo os sintomas agudos de uma psicose. Com sua força, os arquétipos invadem a consciência e tomam o lugar do ego. O sujeito passa a se sentir dotado de poderes extraordinários, considerando-se o salvador do mundo, um profeta, ou achando que se comunica com extraterrestres. Pode também se ver extremamente ameaçado e perseguido por forças do mal, monstros e demônios.

Jung (2000) defende que as coisas que vem à tona em doenças mentais permanecem veladas na neurose, mas elas não deixam de influenciar a consciência. Assim que a análise penetra no pano de fundo dos fenômenos da consciência, são descobertas as mesmas figuras arquetípicas que avivam os delírios psicóticos. Numerosos documentos histórico-literários comprovam a existência de tais arquétipos por praticamente toda parte, tratando-se de fantasias normais e não de produtos monstruosos de insanidade. O elemento patológico não reside na existência dessas idéias, mas na dissociação da consciência que não mais consegue controlar o inconsciente. Torna-se necessário nos casos de dissociação à integração do inconsciente na consciência. Esse processo o autor denominou “processo de individuação”¹⁰.

Por serem relativamente autônomos como todos os conteúdos numinosos, os arquétipos não podem ser integrados simplesmente por meios racionais, explica Jung (2000). Eles requerem um confronto propriamente dito que muitas vezes é realizado pelo paciente em forma de diálogo. Este processo tem um decurso dramático com muitas peripécias. É um processo expresso ou acompanhado por símbolos oníricos, relacionados com as representações coletivas, as quais retratam os processos anímicos da transformação sob a forma de temas mitológicos.

Como expõe Grinberg (1997), os arquétipos mais caracterizados são aqueles que afetam o ego com maior frequência: grande mãe¹¹, pai, persona¹², sombra¹³, *anima/animus*¹⁴, herói¹⁵ e self¹⁶.

¹⁰ Jung (2000) afirma utilizar o termo processo de individuação para designar o processo pelo qual um ser torna-se um ‘individuum’ psicológico, isto é, uma unidade autônoma e indivisível, uma totalidade.

¹¹ Para Grinberg (1997) é o “arquétipo correspondente à imagem primordial que condensa todas as experiências relacionadas à maternidade acumuladas pela humanidade ao longo dos séculos” (p.224). Pode apresentar polaridade negativa e positiva.

Fadiman e Frager (1986) citam em sua obra as palavras de Jung sobre os conteúdos dos arquétipos poderem ser integrados na consciência, apesar deles mesmos não possuírem essa capacidade. Para Jung portanto, os arquétipos não são destruídos pela integração ou recusa em admitir a entrada de seus conteúdos para a consciência. Mas sim, permanecem, como uma fonte das energias psíquicas durante toda a vida, e precisam ser continuamente trabalhados.

Jung descreve que o inconsciente se expressa primariamente através de símbolos. Fadiman e Frager (1986), dizem que embora nenhum símbolo concreto possa representar um arquétipo de forma plena, quanto mais um símbolo harmonizar-se com o material inconsciente organizado ao redor de um arquétipo, mais ele irá evocar uma resposta intensa, emocionalmente carregada. Como disse Jung, em Silveira (1997), “um símbolo não traz explicações; impulsiona para além de si mesmo na direção de um sentindo ainda distante, inapreensível, obscuramente pressentido e que nenhuma palavra de língua falada poderia exprimir de maneira satisfatória” (p.71). A autora expõe que para ele, os símbolos são a expressão de coisas significativas para as quais não há uma formulação perfeita.

De acordo com Grinberg (1997), “por meio dos símbolos, os arquétipos mostram como a energia psíquica percorreu seu curso invariável iniciado em tempos imemoriais” (p.136). O arquétipo, não apenas dá expressão à energia psíquica, mas possibilita e organiza sua manifestação fornecendo um significado simbólico que integra a percepção sensorial externa com as vivências internas, liberando então a energia psíquica e guiando nossas ações conforme esse significado. Assim, o arquétipo irá canalizar o instinto puro para formas mentais, fazendo uma conexão entre a natureza e o espírito. Como contrapartida do espírito, ele é o princípio de uma determinada experiência concreta.

Fadiman e Frager (1986), afirmam que Jung se interessa pelos símbolos “naturais” que são produções espontâneas da psique individual. Para estes autores, além dos símbolos encontrados em sonhos ou fantasias de um indivíduo, existem também símbolos coletivos, que são geralmente imagens religiosas, tais como a cruz, a estrela de seis pontas de David e a roda da vida budista. Acreditam que imagens e termos simbólicos são a representação de conceitos que nós não podemos definir com clareza ou compreender plenamente. Citam que para Jung, um signo representa alguma outra coisa; “um símbolo é alguma coisa em si mesma – uma coisa dinâmica, viva. O símbolo representa a situação psíquica do indivíduo e ele é essa situação num dado momento” (p.51).

Silveira (1997) acredita que os símbolos possuem vida; atuam. “Alcançam dimensões que o conhecimento racional não pode atingir” (p.72). Os símbolos transmitem intuições estimulantes que prenunciam fenômenos ainda desconhecidos. Mas se seu conteúdo misterioso for apreendido pelo pensamento lógico, eles esvaziam-se e morrem. Ela esclarece a diferença entre o conceito junguiano de símbolo e o conceito da escola freudiana. Para os freudianos, representações disfarçadas de conteúdos reprimidos no inconsciente são símbolos, enquanto que para os junguianos são apenas sinais. Freud afirma que a simbolização surge

¹² Para Jung (2000) “é o sistema de adaptação ou a maneira por que se dá a comunicação com o mundo. Cada estado ou cada profissão, por exemplo, possui sua persona característica... O perigo está, no entanto, na identificação com a persona” (p.357).

¹³ Jung (2000) descreve a sombra como a parte inferior da personalidade. Ela corresponde à soma de todos os elementos psíquicos pessoais e coletivos que, incompatíveis com a forma de vida consciente escolhida pelo indivíduo, não foram vividos e se unem no inconsciente, formando uma personalidade parcial, relativamente autônoma e com tendências opostas às do consciente. Pode ter ação positiva ou negativa.

¹⁴ Grinberg (1997) definiu a anima e p animus como arquétipos que personificam, respectivamente, a figura feminina no interior do inconsciente do homem e a figura masculina no interior do inconsciente da mulher. Possuem a função de estabelecer uma ponte entre a consciência individual e o inconsciente coletivo.

¹⁵ Para Grinberg (1997): “arquétipo que incorpora as mais poderosas aspirações e revela a maneira pela qual elas são idealmente compreendidas e realizadas” (p.226).

¹⁶ Também denominado si-mesmo. Para Jung (2000) “é o arquétipo central da ordem, da totalidade do homem” (p.358). Representa a unidade da psique consciente e inconsciente

como resultado do conflito existente entre a censura e pulsões reprimidas, enquanto Jung, vê na atividade formadora de símbolos uma ação mediadora, a tentativa de encontro entre opostos movidos pela tendência inconsciente à totalização. Outra diferença presente consiste em que, na concepção freudiana, mesmo os símbolos sendo numerosos, eles se referem sempre a um reduzido número de idéias inconscientes que dizem respeito ao corpo do indivíduo, às personagens da família, aos fenômenos do nascimento, da sexualidade e da morte. Na concepção junguiana, o símbolo é uma linguagem universal infinitamente rica, capaz de exprimir através das imagens coisas que transcendem as problemáticas específicas dos indivíduos. A autora expõe que Jung, através de sua experiência clínica, concluiu que “os conteúdos do inconsciente não se mantinham necessariamente iguais para sempre” (p.73). Esses conteúdos eram suscetíveis de metamorfoses possíveis de serem acompanhadas por meio de sonhos, nos casos individuais, e captadas sobretudo nas transformações dos símbolos religiosos, na vida social. “O inconsciente sofre mudanças e produz mudanças. Influência o ego e poderá ser influenciado por ele” (p.73).

Silveira (1997) discorre que em seus últimos escritos, Jung deixa clara a vital importância em dedicar conscienciosa atenção às imagens arquetípicas. Diz que para ele, ao se abrirem fendas entre consciente e inconsciente, surge a neurose, a doença de nossa época. Para a atividade consciente repousar sobre o “lastro básico” dos instintos e dos arquétipos, é útil para a saúde psíquica estabelecermos um diálogo entre o consciente e o inconsciente. Porém, como as figuras arquetípicas que se apresentam correspondem a um modo de vida arcaico, torna-se necessário elaborá-las na medida em que se possa atingi-las, e modificá-las no sentido de adaptação às necessidades de nosso tempo.

Jung (2000) afirma que a existência do inconsciente coletivo indica que a consciência individual não é isenta de pressupostos, pelo contrário, ela acha-se condicionada por fatores herdados e influenciada pelo meio ambiente. O inconsciente coletivo compreende toda a vida psíquica dos antepassados desde os seus primórdios; ele é o pressuposto e a matriz dos fatos psíquicos, e por isso exerce uma influência que compromete a liberdade da consciência, por tender constantemente a recolocar os processos conscientes em seus “antigos trilhos”.

3. A função psicológica do mito.

“O mito presta-se a todas
as interpretações. Decifrar o mito é, pois, decifrar-se.” (Brandão,
2000)

Nesse capítulo iremos utilizar as palavras de diversos teóricos tanto do campo da mitologia, quanto da psicologia, para expor e esclarecer sobre como ocorre e quais são as principais funções psicológicas do mito.

Segundo as palavras de Silveira (1997), ao fazer um breve resumo sobre o que são e quais são essas funções do mito nas crenças antigas e atuais. Primeiramente, a autora descreve a mais antiga das interpretações da mitologia, o evemerismo, na qual os mitos eram vistos como a transposição de acontecimentos históricos e a elevação de suas personagens à categoria divina. Explica-nos que, ainda no século XIX, mitólogos continuaram sustentando

que a mitologia grega era uma história de épocas remotas, elaborada por sacerdotes, com a intenção de transformar heróis em deuses.

Silveira (1997) explica que os mitos também eram vistos como alegorias de fenômenos da natureza que o homem se esforçava para compreender, como uma continuação da teoria naturalista, originária também da Antiguidade grega.

Atualmente, os especialistas modernos, defendem uma abordagem dos mitos muito diversa. Eles não os consideram como narrações históricas reelaboradas fantasiosamente, e nem como tentativas para explicar os fenômenos naturais. “Os mitólogos modernos vêem no mito a expressão de formas de vida, de estruturas de existência, ou seja, de modelos que permitem ao homem inserir-se na realidade. São modelos exemplares de todas as atividades significativas.” (p.114) (Silveira, 1997)

Silveira (1997) cita como Jung acrescenta a esse conceito de mito dos especialistas modernos, dimensões mais profundas. Jung vê os mitos como fenômenos psíquicos que revelam a própria natureza da psique: eles resultam da tendência do inconsciente de projetar as ocorrências internas, que se desdobram no íntimo do indivíduo, sobre os fenômenos do mundo exterior, traduzindo-os em imagens.

A autora afirma não encontrarmos temas míticos apenas nas mitologias dos povos antigos ou entre grupos humanos primitivos. Para ela, componentes típicos de mitos continuam emergindo do inconsciente, cada noite, nos sonhos de homens, mulheres e crianças contemporâneas; mesmo que não possuindo um contexto coordenado e elaborado. Surgem reativados pelas atuais condições do sonhador, que despertam ressonância de experiências semelhantes vividas pela espécie humana.

De acordo com Malinowski, ainda em Silveira (1997), os mitos nas sociedades primitivas “são a expressão de uma realidade original mais poderosa e mais importante através da qual a vida presente, o destino e os trabalhos da humanidade são governados.” (p.114)

Whitmont (1982), não negando a afirmativa de Malinowski sobre existir um papel condutor dos mitos em relação a nossa vida, afirma em sua obra que nossas opiniões, pensamentos e convicções são todos produtos de uma camada psíquica profunda, camada essa na qual os mitos são produzidos. Ele explica-nos como funciona essa camada onde os mitos são produzidos. Para Whitmont (1982), o funcionamento desse estrato criador de mitos pode ser comparado com o dos sonhos, ou seja, ele pode nos proporcionar *insights* de rara profundidade a respeito de fatos e dinâmicas que transcendem nossa percepção consciente e nossos recursos de informação quando conseguimos entrar em sintonia com sua linguagem imaginária e simbólica.

Este autor acredita que embora as imagens que nossa psique produzam sejam altamente pessoais, o drama que vivenciamos em nosso palco interior costuma ser uma encenação do drama humano geral. Os nossos problemas particulares como nascimento, morte, relacionamentos, conflitos e a busca de significado são também problemas da humanidade. Em outras palavras, ao passarmos por qualquer um dos problemas acima citados, percebemos que essa experiência é uma versão de imagens grandiosas que simbolizam o modo como a humanidade sempre vivenciou essas experiências.

Essas imagens a que nos referimos são o que Jung denominou de arquétipos, ou seja, dinamismos que fornecem padrões de comportamentos, emoções e experiências pessoais que transcendem a história pessoal. Jung (1998), não considera o mito como uma ficção. Ao contrário, para ele o mito se verifica em fatos que se repetem de maneira incessante e que podem ser constantemente observados. “O mito ocorre no homem, tendo o homem um destino mítico, da mesma maneira que os heróis gregos”. (p.51)

Jung (2000) ainda explica que “no indivíduo, os arquétipos aparecem como manifestações involuntárias de processos inconscientes, cuja existência e sentido só pode ser

inferido; no mito, pelo contrário, trata-se de formações tradicionais de idades incalculáveis” (p.155). Os arquétipos remontam a um mundo anterior originário, com pressupostos e condições espirituais que ainda podem ser observadas entre os primitivos atuais. Para ele, os mitos são, neste nível, ensinamentos tribais transmitidos de geração em geração, através de relatos orais.

Freud e Jung observaram que determinados temas se repetiam nos sonhos, delírios e outras produções de seus pacientes, contendo enredos muito semelhantes aos encontrados nos mitos de diferentes culturas, afirma Maciel (2000).

Para Maciel (2000), o mito de Édipo tornou-se o eixo da psicanálise, mas Jung superou seu mestre introduzindo a idéia da existência, não apenas de um inconsciente pessoal, como revelara Freud, mas também de uma herança arcaica, comum a todos os seres humanos. Jung afirmou ser o mito a manifestação dos arquétipos, constituindo o inconsciente coletivo. Este não é verbal; sua presença se dá por meio de símbolos, e as figuras mitológicas seriam a personificação de matrizes arquetípicas.

Jung (2000) descreve que no sonho, assim como nos produtos de uma da psicose, verificam-se inúmeras conexões que podem ser postas em paralelo com associações de idéias mitológicas. Para ele, se uma investigação demonstrasse que na maioria desses casos se trata de conhecimentos esquecidos, o médico jamais teria se dado o trabalho de fazer pesquisas extensas sobre paralelos individuais e coletivos. Afirma que foram observados mitologemas típicos justamente em indivíduos nos quais tais conhecimentos estavam fora de questão e mesmo sendo impossível qualquer derivação indireta de idéias religiosas ou de figuras de linguagem popular. Jung (2000) acredita na necessidade de assumir a existência de elementos estruturais “formadores de mitos” da psique inconsciente.

Jung (1998) afirma ainda que é o caráter mítico de uma vida que irá exprimir seu valor universal. Usando-se de termos psicológicos, não há nada que impeça que o inconsciente ou um arquétipo se apodere totalmente de um indivíduo e determine o seu destino até mesmo em detalhes. Aqui, estamos novamente falando da possibilidade da ocorrência de fenômenos que também sejam expressões do arquétipo. Este, não apenas parece realizar-se, como de fato se realiza: psicologicamente no indivíduo, e objetivamente, de um modo exterior.

A partir da discussão de Jung sobre a capacidade de apoderar-se do indivíduo que o arquétipo possui, Whitmont (1982) afirma que esses quando não reconhecidos, possuem o poder de destruir não só pessoas, mas nações inteiras. Utilizando-se das afirmações do próprio Jung, Whitmont (1982) esclarece que, quando um arquétipo é constelado no inconsciente e não passa por uma compreensão consciente, a pessoa é “possuída por ele” e forçada a cumprir sua meta fatal.

Maciel (2000), também fala desse grande poder do mito sobre a consciência, sendo ele a personificação de energias arquetípicas, e que quando não reconhecidas, essas energias podem ser destrutivas. Cita a análise de Jung sobre o movimento nazista, como a personificação de Wotan, o deus da destruição e da morte, recalcado nas profundezas do inconsciente do povo alemão, pelo ideal consciente de perfeição, progresso e poder.

A mesma autora explica essa personificação dos mitos nas culturas e nações. Esclarece que sempre que indivíduos ou povos se encontram em situações de tensão e conflito, o inconsciente engendra formas míticas para compensar, podendo assim salvar ou destruir a pessoa ou a coletividade, uma vez que essa é a dinâmica do arquétipo. Ao ser ativado “um valor ideal” na consciência coletiva ou individual, o “seu oposto” irá se constelar no inconsciente com igual intensidade começando a provocar um movimento de mudança, cuja manifestação percebe-se como um vazio ou uma inquietação.

Para Maciel (2000), os mitos sempre brotam da projeção imaginativa feita pelo homem acerca da vida e sintetizam tudo que foi conquistado por ele, em face de uma vida não solicitada, uma morte que amedronta, um amor dominante e uma Natureza que assombra e

aniquila. Ela afirma: “Ele (o mito) sempre diz o que a ciência e a razão não conseguiram dizer”. (p.30)

A autora descreve um mito como “uma das maneiras pelas quais a psique coletiva se personifica”. Ela afirma que se relacionar com eles através de rituais, foi a maneira encontrada pelo homem para estabelecer contato com esse “*tremendum*” que o contém e o transcende. (p.30)

Jung (2000, p.156) afirma “a mentalidade primitiva não inventa mitos, mas os vivencia”. Segundo o autor, os mitos são revelações originárias da alma pré-consciente; são pronunciamentos involuntários sobre o acontecimento anímico inconsciente e nada menos do que alegorias de processos físicos. Essas alegorias seriam um jogo ocioso de um intelecto não científico. Os mitos possuem um significado vital; eles representam e são a vida anímica da tribo primitiva, a qual degenera e desaparece imediatamente após perder sua herança mítica, tal como um homem que perdesse sua alma. “A mitologia de uma tribo é sua religião viva, cuja perda é tal como para o homem civilizado, sempre e em toda parte, uma catástrofe moral” (p.156).

Outro estudioso da mitologia, Campbell (2000), diz que talvez possamos dentro da perspectiva junguiana, definir mito como a conscientização dos arquétipos do inconsciente coletivo, ou seja, como um elo entre o consciente e o inconsciente coletivo, bem como as formas pelas quais o inconsciente se manifesta.

Whitmont (1982), descreve o inconsciente como fonte de conflitos e patologias, e também de orientação psicológica e espiritual. Afirma que o indivíduo, depois de mobilizado pelo poder do arquétipo, deve ser induzido à mudança, a integrar em sua vida os sonhos e lendas oriundos dessa instância profunda e autônoma.

Explorando essa temática de patologias, Silveira (1997) classifica as visões, alucinações e delírios como produções do inconsciente que trazem de permeio componentes míticos. Afirma que muitas vezes surgem no curso da análise psicológica, sonhos e fantasias nos quais figuram personagens e situações míticas que são representações adequadas da condição psíquica atual do sonhador e de suas perspectivas futuras.

Utilizando-se do mito do herói como exemplo, Silveira (1997) demonstra não ser raridade a recorrência desse mito, e que típicos perigos míticos (encontro com monstros, viagens marinhas e tempestuosas, etc.) sejam vivenciados em sonhos. Cita a afirmação de Jung que assinala a aparição interior do herói tendo conseqüências na vida real. Essa aparição ocorre acompanhada de fenômenos de inflação, ou seja, o indivíduo julga-se dotado de altas qualidades, sentindo-se superior aos demais; ou então, a impossibilidade de satisfação das pretensões excessivas demonstra ao indivíduo sua própria inferioridade e ele assume o papel de sofredor heróico. A autora afirma serem esses fatos todos de observação corrente.

Sobre tal assunto, Maciel (2000) afirma que em determinado momento ocorrerá a precipitação mítica, assim denominada por Gilbert Durand,. Essa precipitação é quando um sintoma, na psique individual de um indivíduo ou na psique coletiva de um grupo, se manifesta sendo o porta-voz do momento inconsciente. Um exemplo é o fenômeno do Paciente Identificado – PI; que se torna o portador do material renegado pela família, como pressupõe a própria terapia familiar.

Visando explicitar ainda mais o conceito de precipitação mítica, a autora utiliza-se, assim como Silveira (1997), do mito do herói, que se constela no inconsciente coletivo em situações de opressão. Para Maciel (2000), esses exemplos ilustram como as imagens míticas se inscrevem na psique humana. Quando o indivíduo se identifica com o mito, de forma inconsciente, ocorre a impregnação e o processo se cumpre em seu enredo e roteiro.

Silveira (1997) ressalta como, por intermédio do trabalho analítico, abrir-se-á a possibilidade de síntese de elementos de conhecimento e de ação do consciente e do inconsciente, deslocando assim, o centro da personalidade do ego para o self; isto se puderem

os processos inconscientes ser confrontados e o ego despojar-se da identificação com a imagem arquetípica do herói, como relatou Jung.

A autora descreve ainda que grande parte dos desejos e alucinações dos psicóticos nunca será entendida sem a ajuda da mitologia. Acredita que procuraremos, inutilmente, encontrar as origens de todas as idéias fantásticas dos loucos em suas experiências individuais. Nessa direção de busca, muita coisa irá inevitavelmente escapar, pois nas psicoses, a inundação da consciência pelo inconsciente traz de roldão conteúdos oriundos de suas camadas mais profundas, de seus fundamentos estruturais. Conteúdos esses, que são precisamente os materiais básicos dos mitos.

Brandão (1986, p.09) acredita que os mitos “delineiam padrões para a caminhada existencial através da dimensão imaginária”. Os mitos abrem para a consciência o acesso direto ao inconsciente coletivo através dos recursos da imagem e da fantasia. Mesmo os mitos mais hediondos e cruéis são úteis, uma vez que, nos ensinam através da tragédia os grandes perigos do processo existencial. Para ele, “mito é, pois, a narrativa de uma criação: conta-nos de que modo algo, que não era, começou a ser” (p.36). Afirma também que o mito é sempre uma representação coletiva, transmitida através das gerações e que relata uma explicação do mundo.

O mesmo autor afirma que Jung abriu para a Psicologia, através do conceito de arquétipo, a possibilidade de perceber nos mitos diferentes caminhos simbólicos para a formação da consciência coletiva.

Para Brandão (1986), mais do que a matriz que forma os símbolos para estruturar a consciência, os arquétipos são também, a fonte que os alimenta. Por esse motivo, além de gerarem padrões de comportamentos humanos, os mitos, permanecem através da história como marcos referenciais através dos quais a consciência pode voltar às suas raízes para se revigorar. Por isso, ele diz que os mitos são os depositários de símbolos tradicionais no funcionamento da consciência coletiva, que tem como principal produto a formação e manutenção da identidade de um povo.

Finalmente, o autor aborda que a grande utilidade dos mitos está tanto no ensinamento dos caminhos que percorrem a consciência coletiva de uma determinada cultura durante sua formação, quanto na delimitação do mapa do tesouro cultural através do qual a consciência coletiva pode, em qualquer momento, voltar para realimentar-se e continuar a se expandir.

Segundo Brandão (1986), tanto pela imitação quanto pela diferenciação, pode o conhecimento da cultura greco-romana nos ajudar. A imitação nos permite buscar nossos símbolos e empregá-los como pontes entre nossa consciência coletiva e nossas raízes, assim como os gregos faziam. A diferenciação nos estimula a buscar a nossa maneira única e especial de viver com nossos próprios símbolos.

Whitmont (1982), faz uma leitura dos mitos que possibilita considerá-los como sonhos coletivos e recorrentes da humanidade. Sob o ponto de vista racional, os consideramos tão irrealistas quanto os sonhos e, não obstante, de uma eficácia espantosa se cuidadosamente considerados como indicadores e orientadores do desenvolvimento psíquico. “Por outro lado, sonhos individuais podem ser vistos como formas personalizadas do mito” (p.48). Em outras palavras, eles indicam caminhos pelos quais o sonhador pode captar e testar a potência das instruções do mito relativas às ações e aos significados. Os grandes temas estruturadores da cultura são assim testados em termos das realidades de cada um de seus indivíduos. As questões e os conflitos culturais são vividos pelas pessoas. (Whitmont, 1982)

Maciel (2000, p.31), afirma que em relação a esses conflitos culturais, “a pessoa precisa aprender diferenciar o eu do não-eu, isto é, da psique coletiva”. Acredita ser um engano acharmos que o inconsciente é inofensivo. Quando a psique individual está impregnada por conteúdos do inconsciente coletivo, as conseqüências que surgem, são nocivas tanto para os sentimentos vitais da pessoa, quanto para seus semelhantes, pois ela procura impor aos outros

as exigências do inconsciente, ignorando as diferenças da psique pessoal dos demais. Em termos pessoais, é comum o aparecimento de doenças físicas ou prolongamento das já existentes, pois o funcionamento inadequado da psique pode causar danos ao corpo, assim como um sofrimento corporal consegue afetar a alma.

Ainda falando sobre a relação entre os mitos e a individualidade e coletividade do sujeito, Whitmont (1982) afirma que “a integridade de uma vida individual, tanto quanto da vida coletiva, que é a cultura, depende dos mitos” (p.48). Sua forma e significação são conferidas por seus temas arquetípicos. Para o autor, distanciar-se do significado e perder o contato com a estruturação arquetípica significa desintegração.

De acordo com Freud e Jung, se trouxermos para a consciência o roteiro mítico em que se fundamenta determinado conflito, poderemos alcançar a função transcendente¹⁷; “sendo curados do que nos aflige, pelo que nos aflige”, ressalta Maciel (2000, p.32).

Sobre essa correlação entre individualidade e coletividade, Jung (1984) relata que assim como não existe um só indivíduo tão diferenciado, que tenha chegado à singularidade absoluta, também não há criação individual de caráter absolutamente único. Para ele, do mesmo modo que os sonhos são constituídos de um material preponderantemente coletivo, assim também na mitologia e no folclore dos diversos povos, certos temas se repetem de forma quase idêntica. Nesse ponto, Jung (1984) aborda novamente seu conceito de arquétipo. Em suas palavras, os arquétipos são designações com a qual indica certas formas e imagens de natureza coletiva, que surgem por toda parte como elementos constitutivos dos mitos e ao mesmo tempo como produtos autóctones individuais de origem inconsciente. Descreve os temas arquetípicos como provenientes, provavelmente, de criações do espírito humano, transmitidas não só pela tradição e migração como também por herança.

Ainda sobre essa questão, Silveira (1997) explica que os mitos condensam as experiências que são vividas repetidamente durante milênios, experiências essas que os seres humanos passaram e ainda passam. Por esse motivo, encontram-se temas idênticos nos lugares mais distantes e mais diversos.

Brandão (1986) afirma que, rememorando os mitos, reatualizando-os e renovando-os por meio de certos rituais, o homem torna-se apto a repetir o que os deuses e os heróis fizeram “nas origens”, pois para ele, conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. Esses rituais podem ser diversos, e muitas vezes estão contidos, por exemplo, dentro da própria religião.

Aprofundando-se mais nos aspectos discutidos até agora sobre o mito, Campbell citado em Flowers (1990) argumenta que os mitos ensinam que você pode se voltar para dentro, e então captar a mensagem dos símbolos. “O mito o ajuda a colocar sua mente em contato com a experiência de estar vivo. Ele lhe diz o que é a experiência” (p.06). Ao falar sobre as funções da mitologia, ele as apresenta divididas em quatro funções tradicionais: a mística ou metafísica, a cosmológica, a sociológica e a psicológica.

Campbell (2002) descreve a primeira função, mística ou metafísica, como “a reconciliação da consciência com as condições de sua própria existência” (p.237). Essa função apresenta a redenção de toda uma consciência humana a respeito de seu senso de culpa na vida. Em outras palavras, ela nos mostra como o ser humano nasce, vive e cresce, como os animais, sob um impulso de órgãos que atendem, independentemente da razão, a objetivos que antecedem o pensamento; até que um dia acorda para a percepção de sua natureza monstruosa no jogo da vida, momento esse em que nossa consciência se retrai.

¹⁷ Grinberg (1997) descreve a função transcendente como a função da psique que espontaneamente produz a união dos opostos. Essa união é propiciada pelo símbolo, elemento comum aos sistemas consciente e inconsciente. Sua intencionalidade refere-se à possibilidade de ir além de um conflito sem cair na parcialidade.

A esse momento de retraimento, o autor faz um paralelo com a mitologia judaica: referência à provação da fruta da árvore do conhecimento do bem e do mal, resultando na perda da inocência. Quanto a esse tema temos uma citação sua que diz: “No longo e variado curso da evolução das mitologias da humanidade, muitas se voltaram para o objetivo de absoluta negação do mundo, de condenar a vida e voltar atrás.” (p.139/140) (Campbell, 2001)

É dentro dessa ótica que podemos compreender as visões tão pessimistas acerca da vida. No decorrer da evolução das mitologias da humanidade, observaremos que muitos se dedicaram aos objetivos de uma absoluta negação da humanidade, uma condenação da vida e uma retirada, como menciona o autor. Aqui, a vida é vista como sofrimento. Mas podemos dizer que, na visão de Campbell citado em Flowers (1990), aqui também os mitos abrem o mundo para a dimensão do mistério, para a consciência do mistério que subjaz a todas as formas. Se isso escapar ao indivíduo, ele não terá uma mitologia.

Entretanto, o autor comenta que aqui estão também presentes as mitologias e seus ritos de redenção pela afirmação. Diz-se sobre uma criação corrompida por uma queda, e do posterior estabelecimento de uma sociedade com dotes sobrenaturais. O famoso mito básico atravessou o domínio do mundo último, que deve recuperar seu estado primitivo de boa criação. Existe então, uma verdade e luz, integridade e perspectiva de perfeição.

Whitmont (1982), compreende que essa primeira função “desperta e mantém no indivíduo uma sensação de reverência e gratidão para com a dimensão de mistério do universo, não para que viva com medo dela, mas para que reconheça sua participação nela, uma vez que o mistério de ser é, também, o mistério de seu próprio ser” (p.48).

Para Campbell (2002), a segunda das quatro funções das mitologias tradicionais, a cosmológica, é a formulação e apresentação de uma imagem do universo, imagem essa que precisa estar em consonância com a ciência. Todas as coisas deveriam ter seu reconhecimento como partes de um quadro sagrado, um ícone: árvores, lua, sol, animais. Sendo esses ícones remetidos de volta ao mistério e, desse modo, servindo como agentes da primeira função, como veículos e mensageiros do ensinamento.

O autor descreve a função cosmológica como sendo aquela que representa a dimensão da qual a ciência se ocupa - mostrando qual é a forma do universo, porém fazendo-o de uma maneira que o mistério, novamente, se apresente. Hoje, os cientistas podem nos dizer como as coisas funcionam, mas não sabem nos dizer o que são. Afirma que os cientistas, não possuem todas as respostas. Whitmont (1982), resume essa função como aquela que fornece uma imagem do universo de acordo com os conhecimentos de cada época, tanto das ciências quanto das pessoas às quais a mitologia se dirige.

Afirma Campbell (2002) que a terceira função, a sociológica, é “a validação e manutenção de alguma ordem social específica, autorizando seu código moral como uma obra que está além de críticas ou emendas humanas” (p.238). O autor apresenta a idéia de como o homem não é livre para estabelecer para si objetivos sociais e trabalhar para alcançá-los. Ao contrário, a função sociológica mostra como a ordem moral, assim como a ordem natural, está fixada. Essa função pode ser entendida, de acordo com Campbell (2002), no exemplo tradicional da Bíblia, onde a noção é de um deus pessoal que criou o mundo, e que é o autor das Tábuas da Lei.

Em outras palavras, Whitmont (1982) afirma que ela valida, endossa e imprime as normas de uma determinada ordem moral, ou seja, da sociedade em que o indivíduo deve viver.

Campbell (2002) afirma também que os mitos variam tremendamente, de lugar para lugar. Dependendo de onde você estiver, poderá ter uma mitologia da poligamia ou uma mitologia da monogamia, ambas serão satisfatórias, dependendo de onde você estiver.

Enfim a quarta função da mitologia tradicional, que segundo Campbell (2002) se encontra na raiz de todas as outras três como seu fundamento e sustentação final. Ela é a

função psicológica, “aquela que molda os indivíduos às metas e ideais de seus vários grupos sociais, conduzindo-os do nascimento à morte ao longo do curso da vida humana” (p.239).

Campbell (2002) afirma que enquanto as ordens cosmológicas e sociais variam grandemente com o passar dos séculos, e em várias regiões distintas do mundo, existem todavia problemas psicológicos irreduzíveis inerentes à própria biologia da nossa espécie que permaneceram constantes e que, portanto, tendem a controlar e estruturar os mitos e ritos a seu serviço de tal forma que, apesar das diferenças reconhecidas, analisadas e enfatizadas por sociólogos e historiadores, os mitos de toda a humanidade são penetrados pelos traços comuns de uma única sinfonia da alma. Através do mito, a função psicológica, ensina como viver uma vida humana sob qualquer circunstância. (Campbell citado em Flowers, 1990)

Para Whitmont (1982), a quarta função irá guiar o indivíduo, passo a passo, nos caminhos da saúde, da força e da harmonia espiritual ao longo do desenrolar previsível de uma vida proveitosa.

Sobre as funções acima descritas, Campbell (2002) descreve que as esferas no mundo que mais mudaram dizem respeito à segunda e à terceira função; pois com cada avanço tecnológico o conhecimento e controle do homem sobre os poderes da terra e da natureza se modificam, perdendo assim, as antigas cosmologias, sua sustentação e outras novas passando a existir. O autor ainda afirma que para uma mitologia ser efetiva, ela deve estar cientificamente atualizada, embasada em conceito de universo atual, aceito e convincente.

No capítulo II de seu livro *Mitologia Grega*, volume I, Brandão (1986), cita que “o mundo transcendente dos deuses e heróis é religiosamente acessível e ritualizável” (p.40). O autor traz exatamente a possibilidade da atualização da mitologia, apresentada acima por Campbell como algo necessário.

Brandão (1986), nos fala mais sobre o tempo mítico; que este, quando ritualizado, é circular e volta sempre para si. Essa reversibilidade que liberta o homem do peso do tempo morto e lhe dá a segurança de que ele é capaz de abolir o passado, recomeçar sua vida e recriar seu mundo.

Utilizando as palavras de Bronislaw Malinowski, como o fez Brandão (1986), pode-se mostrar que “a consciência mítica”, mesmo sendo bastante rejeitada no mundo moderno, continua viva e atuante nas civilizações denominadas primitivas. Malinowski, como grande estudioso dos costumes indígenas das ilhas Trobriand, na Melanésia, afirma que o mito se estudado ao vivo, não é uma explicação destinada a satisfazer uma curiosidade científica, mas é sim, uma narrativa que faz uma realidade primitiva reviver, que satisfaz profundas necessidades religiosas, aspirações morais, a pressões e imperativos de ordem social e a exigências práticas. Nas civilizações primitivas o papel do mito possui uma função indispensável: ele exprime, exalta e codifica a crença; salvaguarda e impõe princípios morais; garante a eficácia do ritual e oferece regras práticas para a orientação do homem. O mito é vital para a civilização humana; ele não é absolutamente uma teoria abstrata, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática.

Para Maciel (2000), dizer que não é o homem o criador dos mitos, mas sim que este é criado por eles, é a constelação de uma verdade que toca as profundezas do sofrimento humano. “Hoje, os deuses tornaram-se doenças, de modo que se quisermos encontrá-los, deveremos olhar para nossas patologias” (p.34). Para ela, essa afirmativa de Jung reforça a necessidade de conhecer as narrativas mitológicas para podermos então avaliar as profundezas dos sofrimentos da psique.

Para uma melhor compreensão de como se reconhece e relaciona um mito a uma história individual, este trabalho analisará os diversos aspectos psicológicos levantados num determinado mito, utilizando como exemplo o Mito de Perséfone.

O próximo capítulo exporá com maior exatidão como será realizada essa interpretação psicológica do mito escolhido, utilizando os autores citados entre outros e a teoria junguiana por base.

4. Metodologia.

A proposta deste trabalho é discutir a função psicológica do mito frente ao trabalho clínico. Para isso, foi-se, primeiramente, feita uma revisão literária, utilizando-se das palavras de grandes estudiosos da mitologia e da psicologia para definir sobre a função psicológica do mito na vida do indivíduo.

Com o intuito de exemplificar e também concretizar as informações construídas, foi proposta a escolha e posterior interpretação de um dos mitos da Mitologia Grega. Escolheu-se então o Mito de Deméter/Perséfone, que será analisado dentro da perspectiva psicológica junguiana, no capítulo posterior à sua apresentação.

Ao fazer a escolha de um mito para então interpretá-lo, não se parte de aspectos individuais para encontrar suas manifestações no coletivo, mas sim, o oposto; parte-se de aspectos coletivos para então, observar suas manifestações no individual. É necessário conhecer os aspectos fundamentais ou a história básica do mito, antes de enquadrarmos a manifestação deste na vida de uma pessoa.

Esse trabalho focará a interpretação coletiva do mito, que também pode ser delimitada para a individual. Dessa maneira, o que se sugere aqui, não é a interpretação de um caso clínico, mas sim, dos aspectos psicológicos contidos em um único mito, e que podem ser observados na vida de diversas pessoas. O objetivo não é tratar como esses aspectos ocorrem diferentemente para cada um, mas sim, discutir como eles ocorrem.

Um único mito possui em sua trama diversos e riquíssimos pontos a serem levantados dentro do aspecto psicológico. Desde um roteiro de vida, características de personalidades, disfunções, patologias entre outros. Assim, a partir dos dados coletados, será esclarecido como um mito é rico em informações estando presente na vida de diversos indivíduos diferentes e apresentando inúmeras temáticas recorrentes na história da humanidade. Porém, cada um deles não se limita a apenas um aspecto determinado.

A escolha do mito de Deméter/Perséfone deu-se por sua grande recorrência na atualidade. É um mito feminino que aborda principalmente aspectos como a relação mãe e filha, o caminho da mulher em direção à sua maturidade, as dificuldades encontradas, a importância do masculino nesse caminho, os processos depressivos atuantes tanto na mãe quanto na filha, os processos anoréxicos desenvolvidos a partir de um determinado padrão familiar.

A análise do mito será feita com a interpretação da representação dos principais personagens do mito, suas atitudes, seus simbolismos e sua projeção no mundo real.

Reconhecendo-se os papéis relativos a cada um em que atua nesse mito e demonstrando os aspectos psicológicos que acompanham a pessoa em sua caminhada, facilitando a compreensão de como e porquê ocorrem. Assim, tornar-se-á possível vislumbrar um prognóstico do que ocorre na vida do indivíduo e de como proceder diante de tais acontecimentos.

5. O mito de Deméter/Perséfone.

Deméter e Perséfone – O mito.

Deméter era considerada a divindade dos campos, da agricultura e da colheita. Muitas vezes, adoravam-na como uma divindade do milho e do trigo. Segundo o mito, foi Deméter quem ensinou aos homens a cultivar o solo e a colher os frutos deste trabalho.

Deméter recusava-se constantemente a escolher qualquer um de seus irmãos divinos como seu marido. Zeus, então, descontente com a situação, resolveu tomar Deméter à força, estuprando-a. Deméter engravidou, nascendo uma linda menina à qual deu o nome de Core.

Core era a criação maior de Deméter. Era sua mais linda flor. Viviam juntas todo o tempo, desfrutando das belezas da terra do Olimpo.

Core adorava brincar pelos campos floridos com suas amigas, as Oceânidas. Certa vez, lá estavam elas, colhendo rosas, açafrões, violetas, íris e jacintos. Cada uma procurava a mais bela flor; e foram se distanciando uma das outras em busca das mais perfumadas. Core avistou o mais belo narciso que já havia visto. Quando foi colhê-lo, encantada com sua beleza, o chão abriu-se sob ela, e Hades, o rei dos infernos, saiu com sua carruagem dourada, puxada por seus cavalos, raptando-a.

Core gritou, em vão, para atrair a atenção de sua mãe. Gritou o mais alto que podia, e quando Deméter a escutou já era tarde demais. Apenas Hécate escutara seu grito, mas também não sabia onde ela estava.

Em vão, Deméter e Hécate procuraram por Core por toda a terra. Deméter resolveu perguntar ao deus Hélio, o Sol, que tudo via na terra. Hélio lhe disse que Zeus havia permitido a Hades que tomasse Core como esposa.

Deméter, ao mesmo tempo enfurecida e deprimida, escondeu-se numa caverna para chorar a perda de sua filha. De tanta mágoa que tinha, resolveu que a terra ia padecer de fome, não brotava grão algum sobre a terra, por maiores que fossem os esforços dos homens. A terra estava seca e árida.

Zeus, preocupado com os homens, ordenou que Hermes fosse dialogar com ela, mas foi em vão. Deméter dizia que só permitiria a colheita se pudesse ver de novo sua filha Core. Deméter transformou-se numa velha senhora, com aparência de mortal, e sentou-se diante de uma fonte, a chorar a perda da filha. Apareceram então três jovens que a levaram para o castelo de seus pais, a fim de arrumar-lhe emprego de ama seca.

Deméter, tornou-se, então, ama seca do filho da rainha. Apegou-se tanto ao bebê, que tentou imortalizá-lo, colocando-o no fogo. A rainha entrou, viu a cena e gritou, e por pouco o bebê escapou das chamas. Deméter então se revelou, salvou o bebê e disse que deveria ser construído um santuário para ela ali mesmo em Elêusis, e que o bebê seria seu sacerdote. A deusa recolheu-se em seu templo, lamentando a perda da filha.

Zeus, compadecido dos homens, pediu a Hades que Core – que agora que descera aos infernos, chamava-se Perséfone – voltasse para a companhia da mãe. Hades aceitou, mas, antes, ofereceu a Perséfone uma romã. Ela, que havia estado tanto tempo ali sem comida, aceitou alguns grãos. Mas, quando ia sair dali para rever a mãe, Perséfone foi advertida de que, por ter comido aquela romã, pertencia para sempre ao mundo dos mortos. O trato feito foi que Perséfone iria passar dois terços do ano com Hades, seu marido, e o resto do ano ao lado de sua mãe e dos outros deuses.

Deméter encontrou Perséfone em seu templo, em Elêusis, em clima de festa. Sua felicidade era tanta que voltou a cobrir o mundo de flores e frutos. E assim sucedeu-se; dizem os gregos que os períodos de colheita são os meses em que Perséfone está com Deméter, e

que naqueles que a terra não prospera, ela está junto a seu marido (baseado em Stephanides, 1984).

6. Interpretação Psicológica do Mito de Deméter/Perséfone.

Até o presente momento, foi exposta neste trabalho a relação existente entre Mitologia e Psicologia. Buscou-se através da abordagem junguiana esclarecer, com base na pesquisa de diversos mitólogos e psicólogos, as funções que podemos encontrar no mito e como acontece a possibilidade de estarmos revivendo personagens mitológicos ao ativarmos os arquétipos correspondentes, na nossa vida cotidiana.

Já foram discutidos diversos conceitos de diferentes autores que, como se pôde verificar, possuem em comum a crença de que o mito tem a capacidade de prognosticar situações, ao tornar viva a sua história. Como afirma Jabouille em Grimal (1993), “mito já não é apenas a história dos deuses e heróis da Grécia e da Roma antigas; o mito, reinventado ou simplesmente, recordado, faz parte do nosso cotidiano como realidade ou, apenas, como referente” (p.XX).

Buscando esclarecer um pouco mais sobre a realidade mitológica na vida de um indivíduo, foi apresentado o mito de Deméter/Perséfone, que será neste capítulo estudado em

sua ótica feminina. Abordaremos as principais figuras e situações presentes nesse mito e suas representações na função arquetípica e psicológica feminina.

Entre as diversas interpretações do mito de Deméter e Perséfone, a mais utilizada pelos psicólogos junguianos é o paradigma da relação entre mãe e filha. Campos (1998) afirma que esse mito representa um dos aspectos do mundo feminino, uma das formas de manifestação da Grande Mãe. Para a autora, Deméter representa a mãe e os diversos aspectos da maternidade, a mulher madura, enquanto Perséfone representa a filha, a jovem. Pode-se dizer que Deméter e Perséfone são deusas que se complementam, mesmo parecendo opostas muitas vezes. Para Campos (1998) elas fazem parte da polaridade mãe e filha e representam um importante arquétipo feminino. Seabra e Muszkat (1985) afirmam que a intimidade com a história de Deméter e Perséfone leva ao núcleo da psique feminina.

Jung (2000) descreve o mito Deméter/Core como demasiadamente feminino para ser resultado de uma projeção de *anima*. Embora esta possa ser vivenciada nesse mito, ela mesma possui uma natureza completamente diversa: é a *femme à homme* em seu mais alto grau; enquanto Deméter/Core representam a esfera vivencial mãe e filha, estranha ao homem e que o exclui. “A psicologia do culto a Deméter traz de fato todos os passos de uma ordem matriarcal, na qual o homem é um fator realmente imprescindível, mas perturbador” (p.202).

A junguiana Lasheras (2003) também observa no mito de Perséfone um intenso e neurótico vínculo entre mãe e filha, no entanto, aponta como consequência desse vínculo a existência da experiência anoréxica relacionada à personagem Perséfone.

Seabra e Muszkat (1985) também afirmam que as duas deusas compartilham a essência do feminino. Deméter significa a mãe terra; aqui é a terra cultivada, alimento. As autoras comentam que o ser humano associa, tanto na vida individual quanto na da espécie, mulher a alimento. A deusa Deméter, entre os gregos, personifica essa associação pois é a deusa da agricultura, do grão e da colheita. Possui como principal característica ser uma deusa-mãe. É um símbolo de fertilidade e fartura tendo seu amor pela filha como o seu traço mais marcante.

Personificando a mãe, Deméter representa os aspectos da maternidade. Campos (1998) explica que a maternidade é a sublime realização desta deusa, uma vez que ela é a deusa da fecundidade, tanto das mulheres como dos campos.

Berry (1997) considera Deméter como um exemplo de figura mítica com evidências de comportamento neurótico. Descreve que a consciência dessa deusa está relacionada à vida, as estações, ao crescimento das sementes e da vegetação dos campos. Pode-se considerá-la a mãe terra, porém limitada por sofrer uma perda no seio da própria maternidade: a violação e o rapto de sua filha Perséfone. Deméter é também descrita por Berry (1997) como uma deusa

depressiva, mesmo ao pular de contentamento com o retorno da filha, essa sensação dura pouco e retorna ao estado anterior. Deméter não busca significado ou verdade, busca apenas a filha. Do seu parentesco com Perséfone provém seu significado e o significado de tudo que faz. Para a autora existe uma necessidade autêntica de sofrer em Deméter: ela precisa de sua filha, e é por meio do sofrimento que essa necessidade se manifesta sintomaticamente. Berry (1997) descreve que o sofrimento de Deméter é seu compromisso com o rapto, ou seja, sua maneira de vivenciá-lo e recusá-lo: “o rapto de Perséfone é vivenciado como a neurose de Deméter” (p.91). Essa neurose encontra-se presente de modo contínuo no arquétipo. Pode-se esperar que determinadas partes de nossa personalidade estejam numa encenação perpétua de algumas manias míticas, por serem os mitos eternos e jamais resolvidos definitivamente em nossas vidas.

A autora acredita que um indivíduo, quando em sintonia com Deméter e recebendo seus dons, deve esperar por dificuldades correlatas e pelas tendências inconscientes desse arquétipo. A necessidade será a de se aprofundar em direção ao Hades, o reino da filha. A pessoa com esse arquétipo constelado tende a sofrer, mas também a resistir, pois isso também faz parte do padrão mítico.

Berry (1997) explica que neuroticamente o consciente da figura de Deméter agarra-se cada vez mais, de maneira até mesmo destrutiva, ao mundo superior e nega de forma veemente os atributos do mundo inferior como a precisão, o discernimento de sensações, a noção de essência ao tomar tudo valioso apenas por seus atributos superficiais e a noção de significado ao perderem as coisas comuns seu contato como arquetípico e se converterem para o “apenas isso”.

Para Seabra e Muszkat (1985) até o corpo de Deméter é esquecido já que não come e nem se lava, como relatam algumas versões do mito. Começa uma luta dolorosa da mulher para separar-se de suas emoções possessivas. Como Deméter afogada em sua dor, a mulher sempre que sacudida em alguma identificação feliz com um outro e imaginando um estado inquebrável, é surpreendida pela tentação de rendição, de busca desesperada do que foi perdido, exigindo que seja devolvido exatamente como era, sem o esforço de descobrir o resultado da experiência.

Na depressão de Deméter, e também na de quem manifesta esse arquétipo, Berry (1997) afirma que é possível observar atributos da psiquiatria clássica como deixar de banhar-se, deixar de comer, disfarçar sua beleza, negar o futuro, voltar às tarefas servis, tornar-se narcisista, preocupar-se consigo mesma e chorar sem parar. Essa depressão consciente da deusa manifesta-se a par de certo ascetismo ávido e autonegação. Ao lado dessa avidez, há o

choro insaciável e em vão. Assim, sua umidade é com efeito seca, um excesso de lágrimas que não umedece nem gera fluxo ou conexão. Uma espécie de aguaceiro que ao invés de suprir o solo, desgasta-o, deixando-o mais seco e menos fértil.

Robell (1997) descreve que assim, a vida só possui sentido em seu aspecto árido, como na anorexia nervosa. É raro encontrar, no material inconsciente de pacientes com anorexia nervosa, uma figura positiva da Grande Mãe.

As necessidades da alma de Deméter começam a seguir por caminhos anti-sociais. Ela poderá expressá-las em tentativas de suicídio ao interpretar Hades como a morte, em conversão religiosa ao retratar a necessidade do espírito, ou abandonar a família, destruir o casamento e viver em desespero alguma experiência fugaz ou um caso amoroso numa representação deslocada de Perséfone. Berry (1997) descreve que assim como há um narcisismo em Perséfone representado pela própria flor almejada no mito (narciso), há um narcisismo em Deméter, ligando-as ao mundo inferior. Há um sofrimento ilimitado e indulgente. Seu sofrimento gera sofrimento em todo mundo, sua lamentação, mais lamentações.

Seabra e Muszkat (1985) explicam que a transformação de Perséfone é súbita e violenta. A de Deméter é lenta e árdua. Perséfone percebe-se diferente e descobre-se outra de repente, enquanto Deméter vai mudando sem saber, através do tempo. Já Jung (2000), descreve o arquétipo de Deméter como figuras maternas superiores e de estatura sobrenatural. A mãe terra desempenha um papel importante no inconsciente da mulher, uma vez que todas as suas manifestações são caracterizadas como “poderosas”. Nesses casos o “elemento mãe terra”, no consciente, é anormalmente fraco e necessita ser fortalecido.

Quanto a Lasheras (2003), ela descreve Deméter como a mãe de uma anoréxica; uma mãe superprotetora que não consegue aceitar sua impotência para concordar com o distanciamento da filha. Este distanciamento significa permitir que a filha seja ela mesma, admitir que ela cresceu e deve assumir-se como um ser único.

Para Robell as mães das anoréxicas vivenciam a si mesmas como as mães de nossas histórias, projetando o feminino inconsciente sobre a filha que, na verdade, está sendo criada por um *animus* que só sabe se representar no espelho. Pode-se dizer que na anorexia nervosa há uma questão estrutural com o arquétipo materno. A autora acredita que quando o pacto inconsciente com a mãe perfeita se rompe – simbolizado no mito pelo rapto de Perséfone por Hades – eclode a anorexia nervosa. Nessa díade perfeita não existe espaço para o *animus* da filha.

De acordo com Berry (1997) outra peculiaridade que pode ser observada na depressão de Deméter é sua tendência a refugiar-se entre os homens, no mundo social da cidade. Assim, ela defende-se de seu próprio aprofundamento, valendo-se das “desculpas da realidade”. A autora afirma que, considerando que a depressão de Deméter a leva ao mundo dos homens ao invés de afastá-la, sua regressão a mantém por perto, não cuidando de suas ligações com o divino. Ela perde o contato com o que ela é – uma deusa – e avilta o lado pessoal a ponto dos pequenos atropelos da vida assumirem enorme importância.

Quando a pessoa tomada pelo arquétipo separa-se, vamos dizer, tanto do Olimpo quanto do Hades, a autora afirma que seu padrão neurótico pode efetivamente tornar-se bastante destrutivo. Ao separar-se do Hades, Deméter representa a mortalidade à sua maneira, ou seja, ela mata a terra. “Encontrar e juntar-se com a filha viva converte-se numa sobrevivência psíquica” (p.94). Para Berry (1997), exatamente por Deméter sofrer intensamente e provocar sofrimento nos outros, não há uma garantia de mudança futura. Excluída a graça ou a remissão espontânea, pode-se permanecer na neurose para sempre. É necessário que o sofrimento consciente de Deméter se torne insuportável para aquele que o carrega. Assim, a intencionalidade do mundo inferior dos seus sintomas precisa tornar-se excessiva para ter sua repressão na superfície. A autora descreve que o consciente de Deméter visualiza os eventos ocorrendo sobre e ao longo da superfície, e não sob a óptica de uma mudança radical e horrível de perspectiva que veria esses mesmos acontecimentos como ocorrendo embaixo, nas profundezas.

Estés (1994) explica que a história começa com a traição grave e involuntária do feminino jovem. O pai, que simboliza a função da psique que deveria orientar para o mundo objetivo, desconhece, na realidade, a maneira pela qual o mundo objetivo e inferior funcionam em série. Quando a função do pai deixa de ter conhecimento sobre questões da alma, a filha é traída com facilidade. O pai não percebe que muitas coisas que se apresentam à filha não são como aparentam ser à primeira vista.

Lasheras (2003) cita também a figura do pai de Perséfone – Zeus – como um pai passivo ou ausente, que concorda com o rapto da filha, e que nunca esteve presente em sua educação. Esse pai é um fator importante na síndrome anoréxica. A filha mostra-se então uma jovem fria, perfeccionista, rígida, crítica demais, e assim fica impedida de relacionar-se adequadamente com as pessoas que a cercam. É o arquétipo do pai que não foi bem elaborado.

Robell (1997) descreve que as anoréxicas são meninas que não querem se parecer com a mãe e que possuem um pai simbolicamente inutilizável, como diz Salzman, seja pela violência ou força exacerbada, seja pela ausência.

Estés (1994) descreve a donzela como uma representação da psique sincera adormecida, mas que possui uma heroína por baixo da aparência frágil. Ela pode suportar mágoa, sujeira, traição, solidão e exílio. É capaz de vaguear pelo mundo dos mortos e voltar, enriquecida, ao mundo objetivo.

Jung (2000) explica que a figura de Core quando observada no homem pertence ao tipo *anima*, e quando observada na mulher, ao tipo de “personalidade supra-ordenada”. Para ele é uma característica essencial das figuras psíquicas serem duplas, ou ao menos capazes de duplicação. Elas são bipolares e oscilam entre o seu significado positivo e negativo, e por isso essa personalidade “supra-ordenada” pode aparecer numa forma desprezível e distorcida. O autor esclarece que a figura correspondente a Core na mulher costuma ser uma figura dupla, ou seja, uma mãe e uma jovem, ora aparecendo como uma, ora como outra. Para ele, na formação do mito Deméter/Core, a influência feminina sobrepujou o masculino de maneira que este ficou praticamente quase sem significado. Nesse mito o papel do homem restringe-se ao raptor ou violador.

Para Campos (1997), Deméter é predominantemente uma deusa da vida e Perséfone uma deusa ligada à morte. Enquanto Deméter é a deusa ligada ao nascimento, parto e gestação, Perséfone é seu oposto complementar, a deusa do mundo dos mortos. Nas mulheres em que aflora o arquétipo de Deméter, é comum que apareçam fantasias de morte sobre o parto e gestação, uma vez que o simbolismo das duas deusas está intimamente ligado. Há fantasias sobre a vida do bebê e sobre sua morte. A autora também descreve que as mulheres em contato com o arquétipo de Perséfone costumam ter tendência à depressão e pensamentos relacionados à morte. Pode-se dizer que a depressão está relacionada ao fato dela ter perdido sua condição de donzela, por ter descido ao mundo de Hades.

Para Jung (2000) “Deméter e Core, mãe e filha, totalizam uma consciência feminina para o alto e para o baixo” (p.188). Elas unem o mais velho e o mais novo, o mais forte e o mais fraco, ampliando assim a consciência individual estreita, limitada e presa ao tempo e espaço em direção a uma personalidade maior e mais abrangente que participa do acontecer eterno. Não se deve supor que o mito e o mistério foram inventados conscientemente para uma finalidade qualquer, mas sim que representam uma confissão involuntária de uma condição prévia psíquica e inconsciente. “A psique que preexiste à consciência participa; por um lado, da psique materna e , por outro chega até a psique da filha” (p.188). Pode-se então

dizer que “toda mãe contém em si sua filha e que toda filha contém em si sua mãe; toda mulher se alarga na mãe, para trás e na filha, para frente” (p.188). Dessa mistura e participação resulta a insegurança relacionada ao tempo: sendo a mãe, vive-se antes e sendo a filha, depois. Da vivência consciente de tais laços resulta um sentimento da extensão da vida através de gerações. Assim, a vida individual eleva-se ao arquétipo do destino feminino em geral.

Campos (1998) descreve que mesmo apenas a figura de Perséfone possui uma dupla conotação, e assim um duplo nome. No momento em que ainda não foi seqüestrada, seu nome é Core e ela representa a jovem primordial, divina e eterna. Encarna o novo, o que está no começo, a graça e a inocência, assim como o desconhecido e o encantamento. Porém, ao mudar seu nome para Perséfone, ela é a deusa do mundo inferior, aquela que pode saber sobre o domínio dos mortos e dos vivos. Passa a ser uma deusa associada à morte após sua descida, ao mundo dos espíritos e aos mistérios, mas também à renovação e campos floridos.

Robell (1997) afirma que Perséfone e Deméter podem ser tomadas como dois aspectos de uma mesma figura feminina. Em sua forma Core, Perséfone é a jovem identificada aos movimentos da Grande Mãe Deméter. Deméter é a forma mais madura da mesma Core. Ambas possuem aspectos terríveis: em sua ferida raivosa, Deméter faz com que a seca se abata sobre o mundo; Perséfone é esposa do Senhor das Trevas, Hades.

Seabra e Muszkat (1985) afirmam que mito e cotidiano são fios que tecem o retrato de mãe e filha que toca e prende pelas qualidades que lhe são próprias. A primeira delas é a intimidade absoluta, única e particular a essa relação que impressiona por suas manifestações extremas, positivas e negativas. A outra qualidade diz respeito a uma dimensão de continuidade, apreendida em sua verticalidade por Jung. É a continuidade existente da mãe na filha. As autoras explicam que a intimidade e a continuidade revelam que mãe e filha são dois pólos de um mesmo ser: a mulher. De maneira criativa ou destrutiva, a filha busca na mãe sua identidade e a mãe realiza-se com a existência da filha. A presença de uma dá sentido à outra e as duas se complementam para compor um todo; o feminino.

Seabra e Muszkat (1985) explicam que Deméter contempla a filha, e que ambas amam-se com um amor de iguais. Cada uma ama na outra aquilo que ama em si mesma e aquilo que lhe falta. Para as autoras Perséfone ama em Deméter seu modelo e esta ama em Perséfone o recomeçar. Quanto à Perséfone, as autoras afirmam que se distingue entre as jovens deusas do Olimpo por ser “apaixonadamente amada pela mãe”. Talvez isso esclareça seu ar característico de juventude e inocência. Core é a jovem primordial, divina, eterna.

Para Jung (2000) a jovem costuma ser caracterizada como não humana, no sentido comum da palavra; ora ela é desconhecida, ora de origem bizarra, ora sua presença é estranha, ora ela atua ou padece de modo curioso, o que conclui que ela possui uma natureza mítica e fora do comum. Quanto à mãe terra, ela também é um ser divino de modo contundente. Suas formas freqüentemente antiestéticas correspondem a um preconceito do inconsciente feminino atual, que não existia na antiguidade.

Estés (1994) esclarece que a filha em seu estado donzela – pode-se aqui fazer um paralelo a Core – é linda e inocente, e possui uma metamorfose sem metabolismo. Por si mesma, poderia nunca se envolver com o desconhecido e desenvolver o conhecimento.

Seabra e Muszkat (1985) afirmam que há uma mudança demonstrada dentro de Perséfone, como se ela despertasse e se afastasse das companheiras. Perséfone é chamada pela sensualidade, atraída pelo narciso ela debruça-se estendendo as duas mãos para colher um botão, e então a terra se abre. Mesmo assim, é o masculino que se manifesta para provocar a mudança. É nesse momento que o homem irrompe na história como elemento de violência e profanação. O encontro com o masculino se apresenta como um seqüestro e estupro. As autoras explicam que o rapto em alguns povos faz parte do ritual do casamento. Encenam, como no mito, a experiência profunda da mulher de ser violentada em sua maneira de ser, e assim perder o ritmo de vida que conhecera até então.

Para Jung (2000) na observação prática temos que a figura de Core aparece na mulher como uma jovem desconhecida. O desamparo da jovem a deixa entregue a todos os perigos possíveis. Aqui, diz Campos (1998), tem-se um dos elementos mais importantes do mito de Perséfone que é sua descida ao mundo avernal, uma vez que nele ela deixará de ser donzela – a Core – e se tornará uma mulher madura – Perséfone. Hades representa aqui não um mundo escuro e terrível, mas apenas um outro mundo. Perséfone não deixa de ser filha de Deméter, mas passa a ser outra ao mesmo tempo, a mulher e rainha de Hades.

A maior dificuldade encontrada por Perséfone é deixar de ser filha afirma Campos (1998). Com isso ela deverá deixar sua infância para trás, a fase em que contava com o carinho e proteção de sua mãe por todo o tempo. Agora ela será rainha, sabendo tudo sobre o mundo dos mortos e dos vivos. É a deusa que pode transitar entre os dois mundos.

Para Berry (1997) o mundo inferior como uma representação da psique seria como a alma enquanto que o mundo da superfície como a vida física ou mundana. Cita que Deméter e Perséfone representam uma dupla com aspectos recíprocos. Robell (1997) cita Marion Woodman ao dizer que a mulher está presa em uma identificação secreta com a mãe. Ela precisa ser violentada simbolicamente por um Hades que a tire do mundo da mãe. As

mulheres que estão identificadas com o mundo da Grande Mãe, vivem intensamente os aspectos biológicos de sua feminilidade ao dar a luz e nutrir seus filhos. Elas sentem-se psicologicamente violentadas quando algo procura afastá-las de sua natureza inconsciente capaz de confrontá-las, num primeiro momento, com a extinção total, como quando Deméter se vê privada da companhia da filha. Woodman, em Robell (1997), coloca que o estupro carrega este paradoxo de destruição e criatividade. No mito, decide-se que Perséfone passará algum tempo com a mãe e outro com o marido, permitindo à mulher um outro tipo de relação com a realidade.

Estés (1994) afirma que histórias muito antigas já falavam do “desejo de amar” entre a donzela e o rei do mundo oculto. Nessas antigas versões, a donzela sabe que deve ir, que aquilo faz parte de um rito divino. Apesar do medo, ela quer ir. Ao empreender a descida, ela é transformada e atinge o conhecimento profundo e volta a subir para o mundo objetivo. O mito clássico de Perséfone, afirma Estés (1994), é um drama fragmentário de outros mais coesos retratados nas religiões antigas. O que era um anseio para encontrar o amado do mundo subterrâneo passou, em algum tempo, a ser nos mitos mais recentes um desejo e uma captura. E é apenas pelo intermédio do mundo do homem que ela completa sua descida. Hades a seqüestra e a faz comer a romã, tornando-a assim sua esposa. De acordo com a autora, podemos perceber o quanto é importante a entrada do homem para romper a relação simbiótica entre a mãe e a filha.

Robell (1997) descreve que no processo simbiótico de Deméter e Perséfone, o corpo de uma é o corpo da outra. Elas representam, anteriormente ao rapto, o presente e o futuro de uma mulher, a juventude e a maturidade contidas na unidade do par, onde uma não vive sem a outra. Deméter e Perséfone são uma só.

Lasheras (2003) descreve que enquanto Core, a eterna jovem, pode-se ver uma mulher que está entrando para o estágio de transição para a fase adulta e que teme fazer essa passagem e assumir as responsabilidades. A autora explica que é comum ocorrer a anorexia nervosa na adolescência, quando a jovem precisa crescer e fazer suas escolhas. Berry (1997) afirma que aceitar a própria violação e descer ao mundo inferior não é fácil já que se define que isso tem que acontecer à mulher e para a parte mais inviolável – a virgem. A violação, em seu sentido mais amplo possível, pode ser um horror, porém se ao ser constelada for associada ao arquétipo de Deméter/Perséfone torna-se não apenas possível, mas absolutamente necessária. A autora descreve que ser violentado no inconsciente também é uma saída, porém, o que ocorre hoje é as pessoas ao projetarem-se como sujeitos, acabam perdendo o contato com a possibilidade de vivenciar-se em profundidade.

Estés (1994) esclarece que embora a perda das mulheres de sua inocência costume ser ignorada, no subterrâneo, a mulher que passou pela queda da própria inocência é considerada especial tanto por ter sido ferida como por, principalmente, ter persistido e estar se esforçando para entender. Nesse mundo, a perda da inocência é tratada como um rito de passagem. Esclarece também que no tempo dos grandes matriarcados compreendia-se que a mulher ao ser levada naturalmente para o mundo subterrâneo era conduzida por poderes do feminino oculto. Era parte de sua formação e uma realização de alto valor para adquirir conhecimento por experiência própria. A natureza dessa descida é o cerne arquetípico do mito de Deméter e Perséfone.

Campos (1998) observa uma metáfora do relacionamento da mãe e de seu bebê no mito de Deméter e Perséfone ao tratar da unidade dual, simbiótica, em que ambas sentem-se como uma só pessoa. Aos poucos ocorre então a diferenciação entre ambas. Esta simbiose primitiva com a mãe se dá no início do relacionamento, e com o passar do tempo, mãe e filha se diferenciam, mas ainda se relacionam intimamente.

Seabra e Muszkat (1985) explicam que a experiência percebida simbolicamente do estranho e do desconhecido, da descoberta do outro e de si mesma é impedida ao ser a relação mãe e filha inquebrável, quando ambas cimentam o laço mesmo se houver separação física.

Campos (1998) explica que a simbiose é necessária na infância, para que se possa estabelecer a identidade da menina. Com a mãe ela irá aprender a ser mulher e ter seus primeiros modelos do feminino. Encontra nessa mesma mãe os padrões de como se relacionar com o mundo externo, seguindo-os até sua adolescência. Começa então a etapa de diferenciação, mas no sentido de uma mulher diferente e não uma pessoa. Começam brigas e desentendimentos, e a menina passa a ver erros e defeitos da mãe. Agora, explica a autora, ela irá assumir uma nova identidade, de uma mulher diferente da mãe. Depois dessa separação ser concretizada, há lugar para a reconciliação. No mito de Perséfone, o paralelo feito é com a volta de Perséfone para Deméter, mas agora renovada. Pode-se dizer, de acordo com Campos (1998), que o mito fala dessa simbiose existente, representada pela relação que Deméter vivia Perséfone, agindo ambas quase como se fossem a mesma deusa, ou seja, uma só. Não podiam viver separadas.

A autora utilizando-se do mito de Deméter e Perséfone “classifica” o desenvolvimento da mulher em algumas fases. Na primeira ela aborda a simbiose vivida pela menina com a mãe, sendo no mito o período em que Deméter e Core vivem juntas entre as flores. A segunda fase é a separação da filha e da mãe, assim como o seqüestro que Hades realiza, separando Core de sua mãe, e a levando ao mundo inferior. Tem-se então o luto pela infância e

adolescência perdidas, sendo a fase em que tanto Core como Deméter se deprimem e pensam uma na outra e nas coisas que perderam. A última fase diz respeito ao casamento da mulher com o marido e sua prontidão para ser independente da mãe. Esta é representada quando Core aceita uma romã oferecida por Hades, consumando o casamento e sua estadia no mundo dos mortos.

Lasheras (2003) explica que no Hades, Perséfone não deve comer, pois comer significa voltar para o mundo da mãe; um mundo de proteção, ausência de responsabilidades, acomodação e passividade. Ir para o Hades significa crescer, e como consequência, abandonar o paraíso que é o mundo materno. Core não se cuida, precisa de cuidados. Já como Perséfone ela aprenderá a cuidar de si mesma. Tem-se pois, que descer ao Hades significa mergulhar no seu mundo interior e descobrir-se, assumindo sua própria identidade. Porém, antes de comer os grãos de romã, Perséfone não permite ser nutrida e também não nutre a si própria. Mais uma vez pode-se fazer o vínculo com as anoréxicas, que também não se nutrem.

Robell (1997) explica que o jejum é a grande lei do Hades, pois quem comer enquanto estiver ali não poderá mais retornar ao mundo dos vivos. Ao entregar a semente de romã à Perséfone, Hades garante que ela volte sempre; apesar do acordo feito com Zeus de devolvê-la à Deméter. Para Estés (1994), conforme se desce até a natureza básica, as antigas formas automáticas de alimentação são eliminadas. O que costumava ser alimento, perde o sabor. Nossas metas não nos atraem. Para qualquer lugar que se olhe do mundo objetivo, não se encontra alimento.

Seabra e Muszkat (1985) afirmam ser estranho e profundo que a decisão de todo conflito venha do senhor da morte. Hades atende a Zeus com dignidade. Despede-se de Perséfone garantindo-lhe sua proteção e pedindo-lhe que coma com ele, e assim, garantindo seu retorno. Para as autoras Perséfone quer e não quer atender seu marido. Apesar de seus protestos, não tem intenção de voltar à identificação com a mãe. Come a romã oferecida, sem ser obrigada. “O evento salvador pode acontecer no inconsciente, antes que a consciência possa apreendê-lo” (p.72).

Robell (1997) expõe que historicamente a comida possui um poder de fixar as pessoas a determinados lugares. A autora explica que para os ciclos da vegetação ocorrerem naturalmente, é preciso passar alguns meses em contato com o lado escuro, alimentado-se talvez, apenas de algumas sementes de romã. Os mistérios de Elêusis, dedicados a Deméter e Perséfone, começam com o jejum.

Campos (1998) explica que a estadia no mundo de Hades representa a aceitação da perda da inocência e infância, para a aquisição da condição de vida de mulher madura. É uma

transformação em que, pela primeira vez, aparece o sofrimento (representado pelo mundo dos mortos e pela separação de sua mãe), as responsabilidades e a importante relação com o sexo oposto.

Seabra e Muszkat (1985) esclarecem que a energia que emerge e rompe a totalidade mãe-filha é personificada por Hades. Para elas, a transição feita entre o reino da mãe e o reino do marido é a passagem entre o conhecimento da vida e o conhecimento da morte, e é personificada por Core. As autoras afirmam ainda que esse conhecimento da morte em associação ao encontro com o masculino refere-se também à experiência de passagem – iniciação – ritualizada de tantas maneiras nas diferentes culturas, na qual sempre se conhece um sofrimento e uma vivência de morte. Descrevem Perséfone percebendo-se plena de vida e ao mesmo tempo sofrendo ao ser levada para longe de tudo que conhece e ama, porém consciente de estar iniciando uma grande aventura. Sua experiência conduz à descoberta da sexualidade, ao encontro com o masculino e ao início do conhecimento de si mesma. À medida que se distancia da mãe sua identidade lhe vai sendo revelada e transportada para o reino de Hades – para a profundidade.

Campos (1998) afirma que ao aceitar sua condição de perda da virgindade e seu contato com o mundo dos mortos a mulher pode voltar para a mãe. Core, agora como mulher, muda de nome e passa a ser Perséfone. É o que ocorre normalmente logo após a adolescência, quando a jovem não mais irá apenas ver os erros e defeitos da mãe, mas estará amadurecida e buscando a reconciliação. Robell (1997) acrescenta que Perséfone foi para o mundo das trevas, mas o mito mostra que a única maneira de ocorrer o crescimento é ela transformar-se em mulher. Deixar de ser uma menina e tornar-se a esposa do Senhor das Trevas.

Para muitas mulheres pode ser difícil e doloroso deixar de ser filha, afirma Campos (1998). Muitas mulheres sequer saem de casa e outras, mesmo casadas e com filhos, parecem “brincar de casinha” todo o tempo, não entrando em contato com o mundo avernal. Outras não conseguem desenvolver seu papel de mãe ao lidarem com seus filhos.

Seabra e Muszkat (1985) esclarecem que a transformação ocorrida na vida de mãe e filha não é ritualizada em nossa cultura, ao contrário, tudo leva a disfarçá-la. Mesmo com o casamento, as duas encobrem em enxoval e preparativos o fato de que fazem algo juntas, só delas, pela última vez. Quanto à despedida de pai e filha, esta é ritualizada na hora da cerimônia. Entre mãe e filha é como se nada especial acontecesse. Talvez por ser tão difícil, só pode ser dita como no mito: “a terra se abre e a filha desaparece” (p.63). Essa falta de ritualização em nossa sociedade dificulta a separação. Como vimos anteriormente, pode-se dizer que os mitos precisam ser ritualizados para poderem tomar forma e chegarem a

consciência. Não a consciência de sua vivência, mas a consciência do que está sendo transmitido através deles, como no exemplo, a passagem da filha para a condição de mulher.

Seabra e Muszkat (1985) afirmam que a morte é vista como transformação. “Core morre no sentido de que não será mais a mesma” (p.64). Morre algo para que algo possa começar. Uma relação dual exclusiva não tem como se eternizar imortal; a relação viva irá conter uma força de destruição e de renovação. Em relação as figuras masculinas, as autoras afirmam que quando Zeus trama o rapto com Hades, decide que a união simbiótica entre mãe-filha será rompida pelo Senhor do Reino dos Mortos. É o masculino atuando na quebra da simbiose.

As mesmas autoras descrevem o Hades não como um lugar escuro e terrível, mas simplesmente como *um outro mundo*. Para elas, assim, a filha de Deméter não cessa de ser filha, mas torna-se ao mesmo tempo outra; a rainha de Hades, mulher de seu rei.

Campos (1998) coloca que a descida ao Hades é fator fundamental para o amadurecimento da mulher, pois o festejo nos Mistérios de Elêusis é a volta madura e como rainha de Perséfone para sua mãe. Hoje se vê que muitas mulheres se recusam a descer ao Hades, ou permanecem por lá, ignorando a vida real e se identificando com o mundo dos espíritos. Esse processo de estagnação é um processo possível e negativo para a mulher. Essa recusa a descer, explica a autora, pode implicar na permanência da mulher essencialmente como filha, sem assumir seu papel de mãe. Temos que no mundo de Hades ocorre uma transformação vital para a mulher amadurecer. Mas ela deve, como Perséfone, sair de lá e encontrar sua mãe de uma outra forma.

Seabra e Muszkat (1985) descrevem que mãe e filha sofrem com a limitação do tempo juntas, mas também sabem que a separação traz um novo começo e muita coisa continua aberta entre as duas; alegria e carinho são completos. As autoras ressaltam também que Deméter e Perséfone agora são duas rainhas que se encontram e se amam, porém com um limite. Há medida no que as duas vivem e no tempo que possuem juntas, na entrega e na união. Porém, descobrem-se estranhas, vendo na outra algo que nunca tinham visto. Existe uma distância, um espaço, um respeito e reconhecimento de que aquela pessoa, a mais próxima, é uma outra.

Campos (1998) destaca que a mulher com esse arquétipo pode também se identificar com a descida ao Hades e permanecer em depressão e em contato com o mundo inconsciente e dos espíritos. Descer ao mundo avernal é apenas uma fase, da qual a mulher deve sair, podendo aproveitar sua condição de poder e saber sobre o domínio dos mortos e dos vivos.

Para Seabra e Muszkat (1985) Deméter e Perséfone sabem que possuem um lugar só delas, o do encontro. Mas cada uma possui também seu próprio lugar. Eis a dialética do

encontro: a separação é que lhe dá sentido. Por existir a separação é que o ciclo se completa a cada ano, tudo renasce e a volta da filha traz de volta a primavera.

As autoras contam que Deméter é reencontrada como antes e sempre – grande, farta e acolhedora. A filha tem o impulso de se aconchegar à mãe, se abrigar novamente em seu colo, mas recua. Perséfone, jovem e inocente, é vislumbrada pela mãe que quer cuidá-la, mas também recua; a menina não está mais ali. As quatro estão presentes. Seabra e Muszkat (1985) explicam que “ora destacam-se, ora fundem-se em duas, ora a polaridade mãe-e-filha integra-se formando a totalidade: o feminino” (p.74). Há uma necessidade na filha de empurrar a mãe para longe, para fora de sua vida, de seu afeto e de seu pensamento, visando garantir sua identidade. O apego à identidade é vivido também pela mãe que ao sentir-se sugada tem o impulso de desprender-se, de afasta de si, empurrar a filha que voltou a depender e se agarrar a ela. Há também o momento em que ambas encontram o equilíbrio e vivem a beleza da relação. Passam a ver na outra um pouco de si própria, mas vêem também a outra, que ama e admira porque é outra, e porque inclui uma dimensão que transcende o pessoal. “No processo de crescimento e individuação, essa dimensão não é a de um simples desabrochar da personalidade e da relação, é um novo estágio – a alteridade – que conduz à integração na totalidade” (p.74). As autoras lembram porém que na vida real esse equilíbrio não é necessariamente alcançado. A história arquetípica pode ser vista como um caminho para facilitar esse encontro.

O reencontro entre mãe e filha, cada vez que se renova é um exercício de alteridade. Ambas desafiam-se e se enriquecem. A relação das duas é uma fonte de energia nem boa e nem má; pode gerar destruição e também movimento, ação, vida. Se for vivida autenticamente é um campo plantado onde haverá alimento para cada uma seguir seu caminho de individuação. Com Perséfone são diversas as referências de sua união com Hades como um casamento de amor, explicam Seabra e Muszkat (1985). Percebe-se que há uma superação das dificuldades com a possibilidade do encontro de um “final feliz”.

7. Conclusão

“Do ponto de vista da psicologia analítica, portanto, o estudo da mitologia não será diletantismo de eruditos. Faz parte indispensável do equipamento de trabalho de todo psicoterapeuta.” (Silveira, 1997)

Por meio deste trabalho, procurou-se apresentar o mito como um conceito vivo em nossas vidas, tanto nos tempos antigos quanto na atualidade. Através da teoria junguiana pôde-se ter um maior acesso a essa realidade de interferência da mitologia em nossas vidas. Apresentou-se como o mito é revivido pelo indivíduo através da constelação do arquétipo, ou seja, de como incorporamos os personagens mitológicos e vivemos situações semelhantes às suas respectivas histórias.

Com o conceito de inconsciente coletivo pôde-se entender como esse material de herança universal chega a cada indivíduo, mesmo que não tenham conhecimento de suas histórias. São diversas as narrativas mitológicas e os contos que vislumbram esse poder de renascimento no ser humano. Esses temas tomam vida novamente e nos fazem percorrer seus caminhos. Por isso é importante que se tenha conhecimento delas ao invés de negá-las; para que, ao compreendê-las, possa-se decidir qual o melhor caminho a seguir. Em outras palavras, pode-se dizer que o estudo da mitologia e a compreensão de suas funções psicológicas são essenciais para ampliar nossos horizontes, possibilitando a predição ou o prognóstico do fim tendencioso, e assim, mudar este último conforme desejado.

Na interpretação do mito de Deméter/Perséfone, pôde-se traçar diversos paralelos entre as figuras de deuses e deusas e suas aventuras com o funcionamento psíquico do ser humano. Refletiu-se sobre a difícil e árdua tarefa da mulher desvincular-se da mãe e tornar-se autônoma. Foram identificadas síndromes que podem ser encontradas nesse processo de desenvolvimento, e também a incapacidade que muitas mulheres têm para romper tal elo.

Apontou-se também, como o assunto discutido é atual e eternamente presente nas relações humanas. Desde os tempos antigos nossa essência é a mesma e nossa psique mantém-se em sintonia mútua com os temas inconscientes.

Foi exposto um entre diversos mitos que poderiam ser abordados, a fim de se encontrar respostas para a compreensão do processo de individuação do ser humano, bem como entender o caminhar e os obstáculos que podem ser encontrados e, principalmente, enxergar a forma de ultrapassá-los.

Explorou-se a possibilidade desses mitos, com seus dramas e conquistas, reviverem no indivíduo fortificando tradições, comprovando etapas de processo de desenvolvimento e propiciando a ampliação de opções para a continuação de sua jornada evolutiva.

Destacou-se a importância da obra de Jung que tornou possível compreender como histórias mitológicas se repetem e porquê ter-se o conhecimento delas. Assim, torna-se indispensável que os psicólogos dediquem de sua atenção aos mitos, embora estes às vezes pareçam apenas histórias “da carochinha” ou ficção, mas que na verdade são recursos significativos no contexto terapêutico, seja no levantamento de informações (diagnóstico) ou na condução do processo psicoterápico.

Referências bibliográficas

- Anímico. In: Ferreira, A. B. H. (1986). *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. p.125.
- Berry, P. (1997). O rapto de Deméter/Perséfone e a neurose. Em Hillman, J. (org.), *Encarando os deuses* (pp.87 – 101). São Paulo: Cultrix/Pensamento.
- Brandão, J. S. (1986). *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes. V. I.
- Campbell, J. (2002). *Mitologia na vida moderna: ensaios selecionados de Joseph Campbell (1904 – 1987)*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Campbell, J. (org.). (2001) *Mitos, sonhos e religião*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Campos, I. F.(1998). *Deméter e Core/Perséfone: um caso clínico enfocando a relação entre mãe e filha*. Psicologia Revista, São Paulo, n.7, p. 33-44.
- Èstes, C. P. (1994). *Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Fadiman, J. & Frager, R. (1986). *Teorias da Personalidade*. São Paulo: Harbra.
- Flowers, B. S. (org.).(1990). *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena.

- Greene, L. & Sharman-Burke, J. (2000). *Uma viagem através dos mitos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Grimal, P. (1993). *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- Grinberg, L. P. (1997). *Jung: o homem criativo*. São Paulo: FTD.
- Jung, C. G. (2000). *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (2000). *Memórias, sonhos e reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Jung, C. G. (2000). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1995). *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1984). *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1998). *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes.
- Lasheras, A. M. (2003). *Os distúrbios alimentares sob o enfoque da psicologia analítica*. Revista MÁDHAVA, Ano 4, n. 49, retirado em agosto de 2003. <http://www.madhava.jor.br>
- Maciel, C. (2000). *Mitodrama: O universo mítico e seu poder de cura*. São Paulo: Ágora.
- Robell, S. (1997). *A mulher escondida: a anorexia nervosa em nossa cultura*. São Paulo: Summus editorial.
- Seabra, Z. & Muszkat, M. (1985). *Identidade Feminina*. Petrópolis: Vozes.
- Silveira, N. (1997). *Jung: Vida e Obra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Whitmont, E. C. (1982). *Retorno da Deusa*. São Paulo: Summus editorial.

1. Introdução

"Não será verdade que cada ciência, no final das contas, se reduz a um certo tipo de mitologia?"

(Sigmund Freud, 1856-1939, neurologista austríaco, criador da Psicanálise, que fez essa pergunta numa carta ao físico alemão Albert Einstein)

Há muitos séculos os seres humanos utilizam-se de mitos, contos de fada e do folclore para tentar explicar os mistérios da vida e torná-los suportáveis, afirmam Greene e Sharman-Burke. (2000). Para esse autor, o sentido mais profundo e a resolução dos dilemas da vida são em sua maioria, obscurecidos por nosso pensamento linear, racional e obcecado de suas causas. Os mitos, porém, têm a misteriosa capacidade de conter e transmitir paradoxos, permitindo-nos enxergar o verdadeiro cerne da questão.

Para Brandão (1986) o mito expressa o mundo e a realidade humana, cuja essência é uma representação coletiva que chegou até nós através de várias gerações. Na medida em que o mito pretende explicar o mundo e o homem, isto é, a complexidade do real, ele não pode ser lógico. Ao contrário, é ilógico e irracional.

Whitmont (1982) alerta que a mente moderna pode considerar uma peculiaridade arcaica ou pagã as referências a deuses e deusas. No entanto, define-as como sendo noções arquetípicas de grande força. Para ele, essas representações simbólicas são reais e poderosas, embora não sejam objetos literais. Não são pessoas, mas personalidades provenientes de níveis muito profundos do nosso mundo interior. Essas personalidades têm o poder de trazer respostas tonificadoras, que se encontram além do alcance do pensamento apenas abstrato.

A essas personalidades denominamos arquétipos. Seu conceito, juntamente com o conceito de inconsciente coletivo, foi desenvolvido pelo percussor da Psicologia Analítica, Carl Gustav Jung. No presente trabalho será utilizada a teoria junguiana como eixo teórico, visto que Jung estudou e explorou muito das diversas mitologias e de suas representações simbólicas. Não se pode falar em mitologia na atualidade e sua função sem falar em inconsciente coletivo; um dos pilares de toda teoria junguiana.

Lasheras (2003) afirma que para Jung os mitos falam da problemática psicológica, uma vez que apresentam modelos arquetípicos de conflitos humanos, podendo enfocar ou facilitar suas soluções. Para a autora, os mitos no contexto terapêutico promovem uma amplificação dos símbolos dos quadros psicológicos, facilitando assim a psicoterapia.

Greene e Sharman-Burke (2000) afirmam que ao estudarmos um pouco mais sobre a mitologia e nos aprofundarmos nos estudos referentes às suas funções psicológicas, podemos entender melhor como as histórias míticas podem aliviar conflitos internos e ajudar-nos na descoberta de uma profundidade, riqueza e sentido maiores na vida.

Este é um campo não muito difundido, mas já bastante estudado na Psicologia. Após Freud, Jung, Neumann, Melanie Klein, Erich Fromm e Mircea Eliade, o mito enveredou por caminhos legítimos e genuínos, deixando de ser uma simples história da carochinha ou ficção, “coisa inacreditável, sem realidade”, que, como acentua Byington no prefácio de *Mitologia Grega*, de Brandão (1986), “através do conceito de arquétipo, abriu para a psicologia a possibilidade de perceber diferentes caminhos simbólicos para a formação da Consciência Coletiva” (p.09). Esses estudiosos, entre outros, falam da função do mito na vida de cada indivíduo, abrangendo um aspecto pessoal e outro coletivo.

O presente trabalho é uma reflexão crítica sobre este tema, com o enfoque na mitologia grega, através da interpretação analítica do mito de Deméter/Perséfone. Busca também pontuar como os mitos são um recurso significativo no campo da psicologia clínica, que através da análise de quais mitos estamos “revivendo”, possibilita-nos decidir com mais clareza que caminhos podemos seguir em nossas vidas.

No primeiro capítulo serão abordados os principais conceitos teóricos junguianos necessários para a compreensão da função psicológica do mito. Explorar-se-á os conceitos de inconsciente coletivo, arquétipo e símbolos, discutindo como estes influenciam e representam aspectos importantes na psique do indivíduo. Os arquétipos serão apresentados, a partir de sua configuração na vida psicológica do indivíduo, relatando como o inconsciente coletivo promove este processo de maneira contínua e atual.

O capítulo posterior, irá utilizar-se de diferentes teóricos da mitologia e da psicologia para esclarecer como acontece a vivência do mito na vida de um indivíduo, retornando sempre à abordagem junguiana. Serão exemplificados fatos ocorridos no dia a dia dos indivíduos com comparações mitológicas procurando discutir a cerca da existência de uma configuração da função psicológica no mito.

No terceiro capítulo descrever-se-á como foi desenvolvido o atual trabalho a partir de revisão de literatura já apresentada nos capítulos anteriores.

No quarto capítulo será apresentada uma das diversas versões existentes do mito de Deméter/Perséfone e no capítulo seguinte abordar-se-á a interpretação desse mito, utilizando-se de seu material como referencial de reflexão crítica sobre a temática em questão. Os personagens serão explicados conforme seus significados e representações no mito, e assim

como as situações envolvidas no contexto. Será feito então um paralelo dessas representações com as configurações psicológicas que os indivíduos experenciam freqüentemente em suas vidas.

No capítulo seguinte, empreender-se-á a discussão da relevância da função psicológica do mito, como ela se configura e como pode ser reconhecida e utilizada, principalmente no campo da clínica.

Este trabalho tem sua fundamentação teórica em leitura de obras diversificadas e reconhecidas na produção de diversos autores, enfatizando como, cada vez mais, o assunto da mitologia e psicologia tem configurado um campo de análise e pesquisa que não pode ser ignorado.

2. Introdução à teoria de Jung necessária à compreensão do estudo do mito

Não é possível falar da mitologia e sua função psicológica sem falar em Jung, um dos teóricos que mais explorou o campo da mitologia e suas referências na Psicologia. Para entender como ocorre o processo psicológico dos mitos é imprescindível entender um pouco dos conceitos básicos da teoria junguiana. Esse capítulo se propõe a esclarecer esses conceitos para tornar mais acessível a compreensão das funções psicológicas do mito.

De acordo com Grinberg (1997), Jung costumava ter sonhos povoados de imagens mitológicas desde sua infância; sonhos esses que não conseguia explicar simplesmente como memórias pessoais. Muitos anos depois, Jung encontrou na história das religiões situações paralelas a essas imagens. O autor relata que, quando Jung começou a clinicar, observou que imagens mitológicas típicas também costumavam ocorrer em sonhos e visões de pessoas que nunca tiveram acesso a tal conhecimento. Foi a partir de suas próprias experiências, e das experiências de seus pacientes, que Jung foi percebendo a presença no inconsciente de fantasias constituintes das possibilidades herdadas da imaginação humana. A essas estruturas inatas e capazes de formar idéias mitológicas, Jung denominou arquétipos.

Grinberg (1997) esclarece que os arquétipos constituem uma espécie de raiz comum a toda humanidade, da qual emerge a consciência. A descoberta dos arquétipos significou o reconhecimento de duas camadas no inconsciente¹: a pessoal e a impessoal, ou transpessoal, o inconsciente coletivo.

Mas antes de aprofundar nesses conceitos, é importante pontuar o pensamento junguiano sobre consciente e inconsciente, para posteriormente esclarecer alguns outros conceitos. Começando com a concepção da junguiana Silveira (1997), ela descreve que a psique² pode ser representada como um vasto oceano (inconsciente), no qual emerge uma pequena ilha (consciente). A autora afirma que na área do consciente é onde se desenrolam as relações entre os conteúdos psíquicos e o ego³, que é o centro do consciente. Para um conteúdo psíquico tornar-se consciente ele terá que se relacionar com o ego. “Os conteúdos, os processos psíquicos que não entretêm relações com o ego constituem o domínio imenso do inconsciente” (p.63). Ela descreve a definição de Jung sobre ego, para quem esse seria um

¹ Grinberg (1997) afirma que inconsciente refere-se a tudo que está fora do campo da consciência.

² De acordo com Jung, em Grinberg (1997), a psique representa a totalidade dos processos psíquicos conscientes e inconscientes. Ela é a fonte de todas as atividades humanas.

³ Grinberg (1997) define o ego como centro da consciência. Possui a função de responder e intermediar as solicitações do mundo exterior e do indivíduo, sendo o responsável pela adaptação. É o que somos e conhecemos a respeito de nós mesmos.

complexo; o formador de uma unidade coesa para transmitir a impressão de continuidade e de identidade consigo mesmo.

Jung (2000) afirma que, diferentemente da natureza pessoal da psique consciente, existe um segundo sistema psíquico, de caráter coletivo e não-pessoal. Mesmo ao acrescentarmos a esse sistema psíquico o inconsciente pessoal como um apêndice, continuamos o considerando a única psique passível de experiência. O inconsciente coletivo consiste de formas preexistentes, os arquétipos, que só secundariamente tornam-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência.

A concepção de Jung sobre o inconsciente pessoal é semelhante ao inconsciente da teoria psicanalítica, afirmam Fadiman e Frager (1986). Os autores explicam que o inconsciente pessoal para Jung, é composto de memórias esquecidas, experiências reprimidas e percepções subliminares. O conceito de inconsciente coletivo formulado por Jung, possui conteúdos universais e não-estabelecidos em nossa experiência pessoal. Este conceito talvez constitua a maior divergência entre a teoria de Jung em relação a Freud, porém, talvez tenha sido sua maior contribuição ao campo da Psicologia.

Para Silveira (1997) o inconsciente pessoal refere-se às camadas mais superficiais do inconsciente, cujas fronteiras com o consciente são bastante imprecisas. Nele “estão incluídas as percepções e impressões subliminares dotadas de carga energética insuficiente para atingir o consciente” (p.63), combinações de idéias fracas e indiferenciadas, traços de acontecimentos ocorridos no curso da vida e perdidos pela memória consciente, recordações penosas de serem lembradas, e, principalmente, grupos de representações carregados de forte potencial afetivo, incompatíveis com a atitude consciente (complexos⁴).

A autora explica que a concepção do inconsciente coletivo de Jung, originou-se a partir “da convergência de dados empíricos obtidos na observação clínica com dados provenientes de sua própria experiência interna” (p.67). Na interpretação psicológica, o inconsciente coletivo funciona como o denominador comum que reúne e explica os numerosos fatos impossíveis de serem compreendidos, no momento atual da ciência, sem sua postulação.

O próprio Jung (1995) afirma que quando as fantasias não repousam mais sobre reminiscências pessoais, trata-se da manifestação de uma camada mais profunda do inconsciente, onde jazem adormecidas as imagens humanas universais e originárias, os arquétipos. Essa camada mais profunda, é o inconsciente coletivo, denominado assim por seu

⁴ Os complexos, de acordo com Grinberg (1997), são conjuntos de idéias ou imagens carregados de energia e carga afetiva agrupadas ao redor de um núcleo que é um arquétipo. Possui atividade autônoma, funcionando à revelia da consciência.

caráter transpessoal; e também por seus conteúdos serem encontrados em toda parte, o que obviamente não é o caso dos conteúdos pessoais. Jung (2000) explica que sua opção pelo termo “coletivo” deu-se pelo inconsciente não ser de natureza individual, mas universal, ou seja, ao contrário da psique pessoal ele possui conteúdos e modos de comportamentos que são idênticos em todos os seres humanos, constituindo assim um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo.

O inconsciente coletivo nas palavras de Silveira (1997) “corresponde às camadas mais profundas do inconsciente, aos fundamentos estruturais da psique comuns a todos os homens” (p.64). Enfim, podemos dizer, assim como afirmou Silveira (1997), que enquanto o inconsciente pessoal é composto por conteúdos de existência decorrentes das experiências individuais, os conteúdos constituintes do inconsciente coletivo são impessoais, comuns a todos os homens e transmitindo-se por hereditariedade.

Fadiman e Frager (1986) ao falarem do inconsciente coletivo, citam a crença de Jung de que nós nascemos com uma herança psicológica, sendo que esta se soma à herança biológica. Ambas são determinantes essenciais do comportamento humano e da experiência. Para Jung (1995), atribuir os conteúdos do inconsciente coletivo a uma determinada pessoa é um erro. O que ocorre na manifestação característica de um arquétipo é que uma espécie de força primordial se apodera da psique do indivíduo e a impele a transpor os limites do humano, dando origem aos excessos, à presunção, à compulsão, à ilusão ou à comoção, tanto para o bem como para o mal.

Como Jung já afirmava, Fadiman e Frager (1986) esclarecem que “a mente da criança já possui uma estrutura que molda e canaliza todo posterior desenvolvimento e interação com o ambiente” (p.50). Jung (1995) afirma que enquanto o inconsciente pessoal termina com as recordações infantis mais remotas, o inconsciente coletivo contém o tempo pré-infantil, isto é, o resto da vida dos antepassados. As imagens das recordações do inconsciente coletivo são imagens não preenchidas por serem formas não vividas pelo indivíduo, sendo que, no entanto, a regressão da energia psíquica⁵ ultrapassa o tempo da primeira infância, penetrando na herança da vida ancestral e despertando os quadros mitológicos: os arquétipos.

Para Jung (1995) os acontecimentos provocados pela regressão ao tempo pré-infantil exigem uma realização individual na vida e na obra de cada um. As imagens se formaram a partir da vida, do sofrimento e da alegria dos antepassados e querem voltar à vida, como

⁵ Grinberg (1997) esclarece que diferentemente de Freud, que considerava a energia psíquica como sinônimo de energia sexual (libido), Jung a considera como um tipo de energia vital neutra que assume a forma do arquétipo por onde ela flui.

experiência e como ação. Porém, devido a sua oposição à consciência, essas imagens não podem ser traduzidas imediatamente para o nosso mundo, sendo preciso achar um caminho intermediário e conciliatório entre a realidade consciente e a inconsciente.

Jung (2000) define o inconsciente coletivo como “uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo portanto uma aquisição pessoal” (p.53). Para ele o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos. Os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e portanto não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência à hereditariedade. Jung (2000) esclarece que “enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de complexos, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de arquétipos” (p.53).

Fadiman e Frager (1986) afirmam que no inconsciente coletivo encontramos essas “estruturas” psíquicas que são os arquétipos, entendidos pelos autores como formas sem conteúdo próprio, e que servem para organizar e/ou canalizar o material psicológico. Os arquétipos também são chamados por Jung de imagens primordiais, por corresponderem frequentemente a diferentes temas mitológicos que reaparecem em contos e lendas populares de épocas e culturas distantes.

Jung (1995) cita que, além de recordações pessoais, existem em cada indivíduo essas imagens “primordiais”, que explicou como uma aptidão hereditária da imaginação humana de ser como era nos primórdios. A hereditariedade explica o fenômeno de alguns temas e motivos de lendas se repetirem no mundo todo e em formas idênticas e que doentes mentais podem reproduzir exatamente as mesmas imagens e associações de textos antigos. Para ele os arquétipos ou imagens primordiais são sedimentos de experiências constantemente revividas pela humanidade. São uma espécie de aptidão para reproduzir as mesmas idéias míticas. Pode-se dizer que aquilo que se impregna no inconsciente é a idéia da fantasia subjetiva provocada pelo processo físico, sendo possível assim supor que os arquétipos sejam as impressões gravadas pela repetição de reações subjetivas. Porém, não são apenas impregnações de experiências típicas, incessantemente repetidas, mas também se comportam empiricamente como forças ou tendências à repetição das mesmas experiências. Sempre que

um arquétipo aparece em sonho, na fantasia ou na vida real, ele traz consigo uma influência específica ou uma força que lhe confere um efeito numinoso⁶ que o impele à ação.

Para Grinberg (1997), “arquétipos são conceitos vazios, não preenchidos” (p.136). Ele afirma que os arquétipos são formas universais coletivas, básicas e típicas de uma vivência em determinadas experiências recorrentes, expressando a capacidade criativa única e autônoma da psique. Esclarece também que conteúdos coletivos são todos os instintos e as formas básicas de pensamento e sentimento, ou seja, tudo o que consideramos como universal e que pertence ao senso comum.

A denominação feita por Silveira (1997) é que “arquétipos são possibilidades herdadas para representar imagens similares, são formas instintivas de imaginar” (p.68). Eles são matrizes arcaicas onde configurações análogas ou semelhantes tomam forma.

Ela expõe duas hipóteses acerca da origem dos arquétipos. Na primeira, eles seriam resultantes do depósito das impressões superpostas deixadas por vivências fundamentais, comuns a todo os seres humanos, repetidas através de milênios. Na segunda hipótese, seriam disposições inerentes à estrutura do sistema nervoso que conduziriam à produção de representações análogas ou similares. Independentemente de sua origem, para Silveira (1997) “o arquétipo funciona como um nódulo de concentração de energia psíquica” (p.69). Ao se atualizar, essa energia toma forma, surgindo então a imagem arquetípica.

Silveira (1997) afirma: “nem toda imagem arquetípica é um símbolo por si só” (p.71). Para a autora, a imagem arquetípica está sempre presente em todo símbolo como fator essencial, mas, para construí-lo outros elementos devem se juntar a essa imagem. O símbolo é uma forma complexa, que reúne opostos numa síntese que vai além das capacidades de compreensão disponíveis no presente e que não pode ser formulada dentro de conceitos. Inconsciente e consciente aproximam-se, e assim, o símbolo não é racional, mas sim, duas coisas ao mesmo tempo. “Se é de uma parte acessível à razão, de outra parte lhe escapa para vir fazer vibrar cordas ocultas no inconsciente” (p.71).

Jung (2000) ressalta a importância em diferenciarmos as representações arquetípicas que são transmitidas pelo inconsciente do arquétipo em si. As representações, ele define como estruturas amplamente variadas que remetem para uma forma básica irrepresentável caracterizada por certos elementos formais e determinados significados fundamentais que só

⁶ Jung (2000) explica que de acordo com o conceito de Rudolf Otto, numinoso designa o inexprimível, misterioso, tremendo. As propriedades que possibilitam a experiência imediata do divino. Para Grinberg (1997), é o confronto com uma força que possibilita uma experiência imediata da transcendência.

podem ser aprendidos de maneira aproximativa. O arquétipo em si é um fator psicóide⁷: ele não é capaz de atingir a consciência, em outras palavras podemos dizer que, qualquer coisa de natureza arquetípica percebida pela consciência parece representar um conjunto de variações sobre o mesmo tema fundamental. O arquétipo torna-se consciente a partir do momento em que é representado.

Silveira (1997) explica que o que permite a compreensão de, em lugares e épocas distantes, aparecerem temas idênticos nos contos de fadas, nos mitos, nos dogmas e ritos das religiões, nas artes, na filosofia, nas produções do inconsciente de um modo geral; seja nos sonhos de pessoas normais ou em delírios de loucos, é essa noção de arquétipo, postulando a existência de uma base psíquica comum a todos os seres humanos.

Para Jung (1995) graças a sua energia específica (pois se comportam como centros autônomos carregados de energia), os arquétipos exercem um efeito comovente e fascinante sobre o consciente, podendo provocar alterações no sujeito. Pode-se constatar isso em conversões religiosas, em influências por sugestões e na eclosão de certas formas de esquizofrenia. Jung (2000) acredita que conceito de arquétipo, “constitui um correlato indispensável da idéia do inconsciente coletivo” (p.53); indica a existência de determinadas formas na psique presentes em todo tempo e lugar. Para a pesquisa mitológica, essas formas são denominadas de “motivos” ou “temas”.

Fadiman e Frager (1986) também afirmam que os temas mitológicos podem ser encontrados nos sonhos e fantasias de muitos indivíduos. Colocam que, para Jung, os arquétipos sendo elementos estruturais que se firmam no inconsciente, dão origem às fantasias individuais e às mitologias de um povo. Eles costumam aparecer como determinadas regularidades, ou seja, como tipos recorrentes de situações e figuras. Pode-se dizer que a situação arquetípica inclui, por exemplo, “a busca do herói”, “a viagem noturna no mar” e a “luta para se libertar da mãe”. Já as figuras arquetípicas, incluem, por exemplo, a criança divina, o duplo, o velho sábio e a mãe primordial.

No mito e no conto de fadas pode-se encontrar uma forma bem conhecida de expressão dos arquétipos, e que são formas cunhadas de um modo específico e transmitidas através de longos períodos de tempo, esclarece Jung (2000). Ele relata que a manifestação imediata do arquétipo como a encontrada em sonhos e visões, é muito mais individual, incompreensível e ingênua do que nos mitos. Descreve que o arquétipo representa um conteúdo inconsciente que se modifica através de sua conscientização e percepção, assumindo então matizes que variam

⁷ Jung (2000) define psicóide como algo “semelhante à alma”. É como caracteriza a camada profundíssima do inconsciente coletivo e de seus conteúdos, os arquétipos, que não podem ser representados.

conforme a consciência individual na qual se manifesta. Afirma: “é de admirar-se o fato de não termos relacionado antes os mitos com os acontecimentos anímicos⁸” (p.18), por ser o homem primitivo de tamanha subjetividade. Para Jung (2000), por ser o processo anímico um processo inconsciente é que o homem pensou em tudo, menos na alma para explicar o mito. O homem “ignorava que a alma contém todas as imagens das quais surgiram os mitos, e que nosso inconsciente é um sujeito atuante e padecente, cujo drama o homem primitivo encontra analogicamente em todos os fenômenos grandes e pequenos da natureza” (p.18).

Grinberg (1997) coloca que os arquétipos são conceitos com valor apenas teórico, mas que ganham vida em nossa experiência concreta quando se manifestam em nossa tonalidade emocional. Assim como descreveram Fadiman e Frager (1986), Grinberg (1997) acredita que nós experienciamos os arquétipos por meio das imagens dos sonhos e fantasias e dos vários rituais que desempenhamos ao longo da vida, nas projeções ou na carga afetiva de um complexo. Ao surgir um determinado arquétipo em sonho ou fantasia, devido à sua carga energética própria ele traz consigo um certo poder de influência, exercida por meio de um efeito numinoso ou fascinante. Esse efeito “é a tonalidade emocional que leva o indivíduo a agir como se estivesse possuído por um instinto ou demônio desenfreado. É a força do arquétipo que se manifesta” (p.138).

Sobre isso Jung (2000, p.73) afirma que “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 reconhecamos ou não o seu caráter mitológico”. Para ele, a riqueza dos símbolos oscila simbolicamente, não se tratando de perigos fictícios, mas sim de riscos muito reais dos quais pode depender todo um destino. Sucumbir à influência dos arquétipos é o perigo principal, podendo acontecer mais facilmente quando as imagens arquetípicas não são conscientizadas. Afirma que ao existir uma predisposição psicótica pode acontecer que as figuras arquetípicas, possuidoras de uma certa autonomia por sua numinosidade natural, escapem do controle da consciência e alcancem uma total independência, ou seja, gerem fenômenos de possessão⁹.

Para Grinberg (1997) a energia específica de um arquétipo ativado atrai como que por imantação conteúdos da consciência, acumulando em torno de si as idéias e experiências emocionais que compõe o complexo pessoal. Esse complexo é dotado de carga energética, conferida por um arquétipo situado em seu núcleo central.

⁸ “Pertencente ou relativo à alma; psíquico.” (Ferreira, 1986 p.125)

⁹ Grinberg (1997) define o termo possessão para descrever uma situação na qual o ego é tomado por um complexo e fica privado de sua vontade e liberdade de escolha.

Jung (2000) acredita haver tantos arquétipos quanto situações típicas na vida. Ele afirma que intermináveis repetições imprimiram essas experiências na constituição psíquica, não sob a forma de imagens preenchidas de um conteúdo, mas essencialmente apenas formas sem conteúdo, representando a possibilidade de um determinado tipo de percepção e ação. Ao ocorrer na vida algo correspondente a um arquétipo, este é ativado e surge uma compulsão que se impõe como uma reação instintiva contra toda a razão e vontade, ou produz um conflito de dimensões eventualmente patológicas, ou seja, uma neurose.

Fadiman e Frager (1986), citam a história de Édipo como sendo uma boa ilustração de um arquétipo. Afirmam ser um motivo tanto mitológico quanto psicológico, a situação arquetípica que fala sobre o relacionamento do filho com seus pais. Afirmam porém, que há, obviamente, muitas outras situações ligadas ao tema como o relacionamento da filha com seus pais, o relacionamento dos pais com os filhos, relacionamentos entre homem e mulher, irmãos e irmãs e assim por diante. Para eles, a um determinado arquétipo podemos fazer uma extensa associação de símbolos. Citam o exemplo do arquétipo materno; um arquétipo que não compreende apenas a mãe real de cada indivíduo, mas também todas as figuras de mãe, figuras nutridoras. Isto inclui mulheres em geral, imagens míticas de mulheres como Vênus, Virgem Maria, mãe Natureza; e símbolos de apoio e nutrição como a Igreja e o Paraíso. Afirmam também que o arquétipo materno não inclui apenas aspectos positivos, mas também negativos, como a mãe ameaçadora, dominadora ou sufocadora. Como exemplo, na Idade Média, este aspecto negativo do arquétipo foi cristalizado na imagem da bruxa.

Grinberg (1997) expõe que os arquétipos, ao atuarem positivamente, estão por trás da atividade criadora humana, sendo fonte de inspiração nas artes e na ciência, dando forma a idéias e a imagens de um determinado momento cultural. Porém, também podem atuar de maneira negativa, manifestando-se como rigidez, fanatismo e possessão. Jung cita o exemplo do que ocorreu no holocausto dos judeus, quando a psique de milhares de pessoas aderiu ao movimento nacional-socialista alemão, e reativaram a antiga imagem arquetípica do deus Wotan da mitologia germânica.

Grinberg (1997) afirma que quando o ego de um indivíduo não é capaz de reconhecer o arquétipo, este material é projetado para fora e o inimigo passa a ser visto nos outros. Ele cita como exemplo de possessão exercida pelos arquétipos do inconsciente coletivo os sintomas agudos de uma psicose. Com sua força, os arquétipos invadem a consciência e tomam o lugar do ego. O sujeito passa a se sentir dotado de poderes extraordinários, considerando-se o salvador do mundo, um profeta, ou achando que se comunica com extraterrestres. Pode

também se ver extremamente ameaçado e perseguido por forças do mal, monstros e demônios.

Jung (2000) defende que as coisas que vem à tona em doenças mentais permanecem veladas na neurose, mas elas não deixam de influenciar a consciência. Assim que a análise penetra no pano de fundo dos fenômenos da consciência, são descobertas as mesmas figuras arquetípicas que avivam os delírios psicóticos. Numerosos documentos histórico-literários comprovam a existência de tais arquétipos por praticamente toda parte, tratando-se de fantasias normais e não de produtos monstruosos de insanidade. O elemento patológico não reside na existência dessas idéias, mas na dissociação da consciência que não mais consegue controlar o inconsciente. Torna-se necessário nos casos de dissociação à integração do inconsciente na consciência. Esse processo o autor denominou “processo de individuação¹⁰”.

Por serem relativamente autônomos como todos os conteúdos numinosos, os arquétipos não podem ser integrados simplesmente por meios racionais, explica Jung (2000). Eles requerem um confronto propriamente dito que muitas vezes é realizado pelo paciente em forma de diálogo. Este processo tem um decurso dramático com muitas peripécias. É um processo expresso ou acompanhado por símbolos oníricos, relacionados com as representações coletivas, as quais retratam os processos anímicos da transformação sob a forma de temas mitológicos.

Como expõe Grinberg (1997), os arquétipos mais caracterizados são aqueles que afetam o ego com maior frequência: grande mãe¹¹, pai, persona¹², sombra¹³, *anima/animus*¹⁴, herói¹⁵ e self¹⁶.

¹⁰ Jung (2000) afirma utilizar o termo processo de individuação para designar o processo pelo qual um ser torna-se um ‘individuum’ psicológico, isto é, uma unidade autônoma e indivisível, uma totalidade.

¹¹ Para Grinberg (1997) é o “arquétipo correspondente à imagem primordial que condensa todas as experiências relacionadas à maternidade acumuladas pela humanidade ao longo dos séculos” (p.224). Pode apresentar polaridade negativa e positiva.

¹² Para Jung (2000) “é o sistema de adaptação ou a maneira por que se dá a comunicação com o mundo. Cada estado ou cada profissão, por exemplo, possui sua persona característica... O perigo está, no entanto, na identificação com a persona” (p.357).

¹³ Jung (2000) descreve a sombra como a parte inferior da personalidade. Ela corresponde à soma de todos os elementos psíquicos pessoais e coletivos que, incompatíveis com a forma de vida consciente escolhida pelo indivíduo, não foram vividos e se unem no inconsciente, formando uma personalidade parcial, relativamente autônoma e com tendências opostas às do consciente. Pode ter ação positiva ou negativa.

¹⁴ Grinberg (1997) definiu a anima e p animus como arquétipos que personificam, respectivamente, a figura feminina no interior do inconsciente do homem e a figura masculina no interior do inconsciente da mulher. Possuem a função de estabelecer uma ponte entre a consciência individual e o inconsciente coletivo.

¹⁵ Para Grinberg (1997): “arquétipo que incorpora as mais poderosas aspirações e revela a maneira pela qual elas são idealmente compreendidas e realizadas” (p.226).

¹⁶ Também denominado si-mesmo. Para Jung (2000) “é o arquétipo central da ordem, da totalidade do homem” (p.358). Representa a unidade da psique consciente e inconsciente

Fadiman e Frager (1986) citam em sua obra as palavras de Jung sobre os conteúdos dos arquétipos poderem ser integrados na consciência, apesar deles mesmos não possuírem essa capacidade. Para Jung portanto, os arquétipos não são destruídos pela integração ou recusa em admitir a entrada de seus conteúdos para a consciência. Mas sim, permanecem, como uma fonte das energias psíquicas durante toda a vida, e precisam ser continuamente trabalhados.

Jung descreve que o inconsciente se expressa primariamente através de símbolos. Fadiman e Frager (1986), dizem que embora nenhum símbolo concreto possa representar um arquétipo de forma plena, quanto mais um símbolo harmonizar-se com o material inconsciente organizado ao redor de um arquétipo, mais ele irá evocar uma resposta intensa, emocionalmente carregada. Como disse Jung, em Silveira (1997), “um símbolo não traz explicações; impulsiona para além de si mesmo na direção de um sentido ainda distante, inapreensível, obscuramente pressentido e que nenhuma palavra de língua falada poderia exprimir de maneira satisfatória” (p.71). A autora expõe que para ele, os símbolos são a expressão de coisas significativas para as quais não há uma formulação perfeita.

De acordo com Grinberg (1997), “por meio dos símbolos, os arquétipos mostram como a energia psíquica percorreu seu curso invariável iniciado em tempos imemoriais” (p.136). O arquétipo, não apenas dá expressão à energia psíquica, mas possibilita e organiza sua manifestação fornecendo um significado simbólico que integra a percepção sensorial externa com as vivências internas, liberando então a energia psíquica e guiando nossas ações conforme esse significado. Assim, o arquétipo irá canalizar o instinto puro para formas mentais, fazendo uma conexão entre a natureza e o espírito. Como contrapartida do espírito, ele é o princípio de uma determinada experiência concreta.

Fadiman e Frager (1986), afirmam que Jung se interessa pelos símbolos “naturais” que são produções espontâneas da psique individual. Para estes autores, além dos símbolos encontrados em sonhos ou fantasias de um indivíduo, existem também símbolos coletivos, que são geralmente imagens religiosas, tais como a cruz, a estrela de seis pontas de David e a roda da vida budista. Acreditam que imagens e termos simbólicos são a representação de conceitos que nós não podemos definir com clareza ou compreender plenamente. Citam que para Jung, um signo representa alguma outra coisa; “um símbolo é alguma coisa em si mesma – uma coisa dinâmica, viva. O símbolo representa a situação psíquica do indivíduo e ele é essa situação num dado momento” (p.51).

Silveira (1997) acredita que os símbolos possuem vida; atuam. “Alcançam dimensões que o conhecimento racional não pode atingir” (p.72). Os símbolos transmitem intuições estimulantes que prenunciam fenômenos ainda desconhecidos. Mas se seu conteúdo

misterioso for apreendido pelo pensamento lógico, eles esvaziam-se e morrem. Ela esclarece a diferença entre o conceito junguiano de símbolo e o conceito da escola freudiana. Para os freudianos, representações disfarçadas de conteúdos reprimidos no inconsciente são símbolos, enquanto que para os junguianos são apenas sinais. Freud afirma que a simbolização surge como resultado do conflito existente entre a censura e pulsões reprimidas, enquanto Jung, vê na atividade formadora de símbolos uma ação mediadora, a tentativa de encontro entre opostos movidos pela tendência inconsciente à totalização. Outra diferença presente consiste em que, na concepção freudiana, mesmo os símbolos sendo numerosos, eles se referem sempre a um reduzido número de idéias inconscientes que dizem respeito ao corpo do indivíduo, às personagens da família, aos fenômenos do nascimento, da sexualidade e da morte. Na concepção junguiana, o símbolo é uma linguagem universal infinitamente rica, capaz de exprimir através das imagens coisas que transcendem as problemáticas específicas dos indivíduos. A autora expõe que Jung, através de sua experiência clínica, concluiu que “os conteúdos do inconsciente não se mantinham necessariamente iguais para sempre” (p.73). Esses conteúdos eram suscetíveis de metamorfoses possíveis de serem acompanhadas por meio de sonhos, nos casos individuais, e captadas sobretudo nas transformações dos símbolos religiosos, na vida social. “O inconsciente sofre mudanças e produz mudanças. Influência o ego e poderá ser influenciado por ele” (p.73).

Silveira (1997) discorre que em seus últimos escritos, Jung deixa clara a vital importância em dedicar conscienciosa atenção às imagens arquetípicas. Diz que para ele, ao se abrirem fendas entre consciente e inconsciente, surge a neurose, a doença de nossa época. Para a atividade consciente repousar sobre o “lastro básico” dos instintos e dos arquétipos, é útil para a saúde psíquica estabelecermos um diálogo entre o consciente e o inconsciente. Porém, como as figuras arquetípicas que se apresentam correspondem a um modo de vida arcaico, torna-se necessário elaborá-las na medida em que se possa atingi-las, e modificá-las no sentido de adaptação às necessidades de nosso tempo.

Jung (2000) afirma que a existência do inconsciente coletivo indica que a consciência individual não é isenta de pressupostos, pelo contrário, ela acha-se condicionada por fatores herdados e influenciada pelo meio ambiente. O inconsciente coletivo compreende toda a vida psíquica dos antepassados desde os seus primórdios; ele é o pressuposto e a matriz dos fatos psíquicos, e por isso exerce uma influência que compromete a liberdade da consciência, por tender constantemente a recolocar os processos conscientes em seus “antigos trilhos”.

3. A função psicológica do mito.

*“O mito presta-se a todas as interpretações.
Decifrar o mito é, pois, decifrar-se.” (Brandão, 2000)*

Nesse capítulo iremos utilizar as palavras de diversos teóricos tanto do campo da mitologia, quanto da psicologia, para expor e esclarecer sobre como ocorre e quais são as principais funções psicológicas do mito.

Segundo as palavras de Silveira (1997), ao fazer um breve resumo sobre o que são e quais são essas funções do mito nas crenças antigas e atuais. Primeiramente, a autora descreve a mais antiga das interpretações da mitologia, o evemerismo, na qual os mitos eram vistos como a transposição de acontecimentos históricos e a elevação de suas personagens à categoria divina. Explica-nos que, ainda no século XIX, mitólogos continuaram sustentando que a mitologia grega era uma história de épocas remotas, elaborada por sacerdotes, com a intenção de transformar heróis em deuses.

Silveira (1997) explica que os mitos também eram vistos como alegorias de fenômenos da natureza que o homem se esforçava para compreender, como uma continuação da teoria naturalista, originária também da Antiguidade grega.

Atualmente, os especialistas modernos, defendem uma abordagem dos mitos muito diversa. Eles não os consideram como narrações históricas reelaboradas fantasiosamente, e nem como tentativas para explicar os fenômenos naturais. “Os mitólogos modernos vêem no mito a expressão de formas de vida, de estruturas de existência, ou seja, de modelos que permitem ao homem inserir-se na realidade. São modelos exemplares de todas as atividades significativas.” (p.114) (Silveira, 1997)

Silveira (1997) cita como Jung acrescenta a esse conceito de mito dos especialistas modernos, dimensões mais profundas. Jung vê os mitos como fenômenos psíquicos que revelam a própria natureza da psique: eles resultam da tendência do inconsciente de projetar as ocorrências internas, que se desdobram no íntimo do indivíduo, sobre os fenômenos do mundo exterior, traduzindo-os em imagens.

A autora afirma não encontrarmos temas míticos apenas nas mitologias dos povos antigos ou entre grupos humanos primitivos. Para ela, componentes típicos de mitos continuam emergindo do inconsciente, cada noite, nos sonhos de homens, mulheres e crianças contemporâneas; mesmo que não possuindo um contexto coordenado e elaborado. Surgem

reativados pelas atuais condições do sonhador, que despertam ressonância de experiências semelhantes vividas pela espécie humana.

De acordo com Malinowski, ainda em Silveira (1997), os mitos nas sociedades primitivas “são a expressão de uma realidade original mais poderosa e mais importante através da qual a vida presente, o destino e os trabalhos da humanidade são governados.” (p.114)

Whitmont (1982), não negando a afirmativa de Malinowski sobre existir um papel condutor dos mitos em relação a nossa vida, afirma em sua obra que nossas opiniões, pensamentos e convicções são todos produtos de uma camada psíquica profunda, camada essa na qual os mitos são produzidos. Ele explica-nos como funciona essa camada onde os mitos são produzidos. Para Whitmont (1982), o funcionamento desse estrato criador de mitos pode ser comparado com o dos sonhos, ou seja, ele pode nos proporcionar *insights* de rara profundidade a respeito de fatos e dinâmicas que transcendem nossa percepção consciente e nossos recursos de informação quando conseguimos entrar em sintonia com sua linguagem imaginária e simbólica.

Este autor acredita que embora as imagens que nossa psique produzam sejam altamente pessoais, o drama que vivenciamos em nosso palco interior costuma ser uma encenação do drama humano geral. Os nossos problemas particulares como nascimento, morte, relacionamentos, conflitos e a busca de significado são também problemas da humanidade. Em outras palavras, ao passarmos por qualquer um dos problemas acima citados, percebemos que essa experiência é uma versão de imagens grandiosas que simbolizam o modo como a humanidade sempre vivenciou essas experiências.

Essas imagens a que nos referimos são o que Jung denominou de arquétipos, ou seja, dinamos que fornecem padrões de comportamentos, emoções e experiências pessoais que transcendem a história pessoal. Jung (1998), não considera o mito como uma ficção. Ao contrário, para ele o mito se verifica em fatos que se repetem de maneira incessante e que podem ser constantemente observados. “O mito ocorre no homem, tendo o homem um destino mítico, da mesma maneira que os heróis gregos”. (p.51)

Jung (2000) ainda explica que “no indivíduo, os arquétipos aparecem como manifestações involuntárias de processos inconscientes, cuja existência e sentido só pode ser inferido; no mito, pelo contrário, trata-se de formações tradicionais de idades incalculáveis” (p.155). Os arquétipos remontam a um mundo anterior originário, com pressupostos e condições espirituais que ainda podem ser observadas entre os primitivos atuais. Para ele, os

mitos são, neste nível, ensinamentos tribais transmitidos de geração em geração, através de relatos orais.

Freud e Jung observaram que determinados temas se repetiam nos sonhos, delírios e outras produções de seus pacientes, contendo enredos muito semelhantes aos encontrados nos mitos de diferentes culturas, afirma Maciel (2000).

Para Maciel (2000), o mito de Édipo tornou-se o eixo da psicanálise, mas Jung superou seu mestre introduzindo a idéia da existência, não apenas de um inconsciente pessoal, como revelara Freud, mas também de uma herança arcaica, comum a todos os seres humanos. Jung afirmou ser o mito a manifestação dos arquétipos, constituindo o inconsciente coletivo. Este não é verbal; sua presença se dá por meio de símbolos, e as figuras mitológicas seriam a personificação de matrizes arquetípicas.

Jung (2000) descreve que no sonho, assim como nos produtos de uma da psicose, verificam-se inúmeras conexões que podem ser postas em paralelo com associações de idéias mitológicas. Para ele, se uma investigação demonstrasse que na maioria desses casos se trata de conhecimentos esquecidos, o médico jamais teria se dado o trabalho de fazer pesquisas extensas sobre paralelos individuais e coletivos. Afirma que foram observados mitologemas típicos justamente em indivíduos nos quais tais conhecimentos estavam fora de questão e mesmo sendo impossível qualquer derivação indireta de idéias religiosas ou de figuras de linguagem popular. Jung (2000) acredita na necessidade de assumir a existência de elementos estruturais “formadores de mitos” da psique inconsciente.

Jung (1998) afirma ainda que é o caráter mítico de uma vida que irá exprimir seu valor universal. Usando-se de termos psicológicos, não há nada que impeça que o inconsciente ou um arquétipo se apodere totalmente de um indivíduo e determine o seu destino até mesmo em detalhes. Aqui, estamos novamente falando da possibilidade da ocorrência de fenômenos que também sejam expressões do arquétipo. Este, não apenas parece realizar-se, como de fato se realiza: psicologicamente no indivíduo, e objetivamente, de um modo exterior.

A partir da discussão de Jung sobre a capacidade de apoderar-se do indivíduo que o arquétipo possui, Whitmont (1982) afirma que esses quando não reconhecidos, possuem o poder de destruir não só pessoas, mas nações inteiras. Utilizando-se das afirmações do próprio Jung, Whitmont (1982) esclarece que, quando um arquétipo é constelado no inconsciente e não passa por uma compreensão consciente, a pessoa é “possuída por ele” e forçada a cumprir sua meta fatal.

Maciel (2000), também fala desse grande poder do mito sobre a consciência, sendo ele a personificação de energias arquetípicas, e que quando não reconhecidas, essas energias podem

ser destrutivas. Cita a análise de Jung sobre o movimento nazista, como a personificação de Wotan, o deus da destruição e da morte, recalcado nas profundezas do inconsciente do povo alemão, pelo ideal consciente de perfeição, progresso e poder.

A mesma autora explica essa personificação dos mitos nas culturas e nações. Esclarece que sempre que indivíduos ou povos se encontram em situações de tensão e conflito, o inconsciente engendra formas míticas para compensar, podendo assim salvar ou destruir a pessoa ou a coletividade, uma vez que essa é a dinâmica do arquétipo. Ao ser ativado “um valor ideal” na consciência coletiva ou individual, o “seu oposto” irá se constelar no inconsciente com igual intensidade começando a provocar um movimento de mudança, cuja manifestação percebe-se como um vazio ou uma inquietação.

Para Maciel (2000), os mitos sempre brotam da projeção imaginativa feita pelo homem acerca da vida e sintetizam tudo que foi conquistado por ele, em face de uma vida não solicitada, uma morte que amedronta, um amor dominante e uma Natureza que assombra e aniquila. Ela afirma: “Ele (o mito) sempre diz o que a ciência e a razão não conseguiram dizer”. (p.30)

A autora descreve um mito como “uma das maneiras pelas quais a psique coletiva se personifica”. Ela afirma que se relacionar com eles através de rituais, foi a maneira encontrada pelo homem para estabelecer contato com esse “*tremendum*” que o contém e o transcende. (p.30)

Jung (2000, p.156) afirma “a mentalidade primitiva não inventa mitos, mas os vivencia”. Segundo o autor, os mitos são revelações originárias da alma pré-consciente; são pronunciamentos involuntários sobre o acontecimento anímico inconsciente e nada menos do que alegorias de processos físicos. Essas alegorias seriam um jogo ocioso de um intelecto não científico. Os mitos possuem um significado vital; eles representam e são a vida anímica da tribo primitiva, a qual degenera e desaparece imediatamente após perder sua herança mítica, tal como um homem que perdesse sua alma. “A mitologia de uma tribo é sua religião viva, cuja perda é tal como para o homem civilizado, sempre e em toda parte, uma catástrofe moral” (p.156).

Outro estudioso da mitologia, Campbell (2000), diz que talvez possamos dentro da perspectiva junguiana, definir mito como a conscientização dos arquétipos do inconsciente coletivo, ou seja, como um elo entre o consciente e o inconsciente coletivo, bem como as formas pelas quais o inconsciente se manifesta.

Whitmont (1982), descreve o inconsciente como fonte de conflitos e patologias, e também de orientação psicológica e espiritual. Afirma que o indivíduo, depois de mobilizado

pelo poder do arquétipo, deve ser induzido à mudança, a integrar em sua vida os sonhos e lendas oriundos dessa instância profunda e autônoma.

Explorando essa temática de patologias, Silveira (1997) classifica as visões, alucinações e delírios como produções do inconsciente que trazem de permeio componentes míticos. Afirma que muitas vezes surgem no curso da análise psicológica, sonhos e fantasias nos quais figuram personagens e situações míticas que são representações adequadas da condição psíquica atual do sonhador e de suas perspectivas futuras.

Utilizando-se do mito do herói como exemplo, Silveira (1997) demonstra não ser raridade a recorrência desse mito, e que típicos perigos míticos (encontro com monstros, viagens marinhas e tempestuosas, etc.) sejam vivenciados em sonhos. Cita a afirmação de Jung que assinala a aparição interior do herói tendo conseqüências na vida real. Essa aparição ocorre acompanhada de fenômenos de inflação, ou seja, o indivíduo julga-se dotado de altas qualidades, sentindo-se superior aos demais; ou então, a impossibilidade de satisfação das pretensões excessivas demonstra ao indivíduo sua própria inferioridade e ele assume o papel de sofredor heróico. A autora afirma serem esses fatos todos de observação corrente.

Sobre tal assunto, Maciel (2000) afirma que em determinado momento ocorrerá a precipitação mítica, assim denominada por Gilbert Durand,. Essa precipitação é quando um sintoma, na psique individual de um indivíduo ou na psique coletiva de um grupo, se manifesta sendo o porta-voz do momento inconsciente. Um exemplo é o fenômeno do Paciente Identificado – PI; que se torna o portador do material renegado pela família, como pressupõe a própria terapia familiar.

Visando explicitar ainda mais o conceito de precipitação mítica, a autora utiliza-se, assim como Silveira (1997), do mito do herói, que se constela no inconsciente coletivo em situações de opressão. Para Maciel (2000), esses exemplos ilustram como as imagens míticas se inscrevem na psique humana. Quando o indivíduo se identifica com o mito, de forma inconsciente, ocorre a impregnação e o processo se cumpre em seu enredo e roteiro.

Silveira (1997) ressalta como, por intermédio do trabalho analítico, abrir-se-á a possibilidade de síntese de elementos de conhecimento e de ação do consciente e do inconsciente, deslocando assim, o centro da personalidade do ego para o self; isto se puderem os processos inconscientes ser confrontados e o ego despojar-se da identificação com a imagem arquetípica do herói, como relatou Jung.

A autora descreve ainda que grande parte dos desejos e alucinações dos psicóticos nunca será entendida sem a ajuda da mitologia. Acredita que procuraremos, inutilmente, encontrar as origens de todas as idéias fantásticas dos loucos em suas experiências individuais. Nessa

direção de busca, muita coisa irá inevitavelmente escapar, pois nas psicoses, a inundação da consciência pelo inconsciente traz de roldão conteúdos oriundos de suas camadas mais profundas, de seus fundamentos estruturais. Conteúdos esses, que são precisamente os materiais básicos dos mitos.

Brandão (1986, p.09) acredita que os mitos “delineiam padrões para a caminhada existencial através da dimensão imaginária”. Os mitos abrem para a consciência o acesso direto ao inconsciente coletivo através dos recursos da imagem e da fantasia. Mesmo os mitos mais hediondos e cruéis são úteis, uma vez que, nos ensinam através da tragédia os grandes perigos do processo existencial. Para ele, “mito é, pois, a narrativa de uma criação: conta-nos de que modo algo, que não era, começou a ser” (p.36). Afirma também que o mito é sempre uma representação coletiva, transmitida através das gerações e que relata uma explicação do mundo.

O mesmo autor afirma que Jung abriu para a Psicologia, através do conceito de arquétipo, a possibilidade de perceber nos mitos diferentes caminhos simbólicos para a formação da consciência coletiva.

Para Brandão (1986), mais do que a matriz que forma os símbolos para estruturar a consciência, os arquétipos são também, a fonte que os alimenta. Por esse motivo, além de gerarem padrões de comportamentos humanos, os mitos, permanecem através da história como marcos referenciais através dos quais a consciência pode voltar às suas raízes para se revigorar. Por isso, ele diz que os mitos são os depositários de símbolos tradicionais no funcionamento da consciência coletiva, que tem como principal produto a formação e manutenção da identidade de um povo.

Finalmente, o autor aborda que a grande utilidade dos mitos está tanto no ensinamento dos caminhos que percorrem a consciência coletiva de uma determinada cultura durante sua formação, quanto na delimitação do mapa do tesouro cultural através do qual a consciência coletiva pode, em qualquer momento, voltar para realimentar-se e continuar a se expandir.

Segundo Brandão (1986), tanto pela imitação quanto pela diferenciação, pode o conhecimento da cultura greco-romana nos ajudar. A imitação nos permite buscar nossos símbolos e empregá-los como pontes entre nossa consciência coletiva e nossas raízes, assim como os gregos faziam. A diferenciação nos estimula a buscar a nossa maneira única e especial de viver com nossos próprios símbolos.

Whitmont (1982), faz uma leitura dos mitos que possibilita considerá-los como sonhos coletivos e recorrentes da humanidade. Sob o ponto de vista racional, os consideramos tão irrealistas quanto os sonhos e, não obstante, de uma eficácia espantosa se cuidadosamente

considerados como indicadores e orientadores do desenvolvimento psíquico. “Por outro lado, sonhos individuais podem ser vistos como formas personalizadas do mito” (p.48). Em outras palavras, eles indicam caminhos pelos quais o sonhador pode captar e testar a potência das instruções do mito relativas às ações e aos significados. Os grandes temas estruturadores da cultura são assim testados em termos das realidades de cada um de seus indivíduos. As questões e os conflitos culturais são vividos pelas pessoas. (Whitmont, 1982)

Maciel (2000, p.31), afirma que em relação a esses conflitos culturais, “a pessoa precisa aprender diferenciar o eu do não-eu, isto é, da psique coletiva”. Acredita ser um engano acharmos que o inconsciente é inofensivo. Quando a psique individual está impregnada por conteúdos do inconsciente coletivo, as conseqüências que surgem, são nocivas tanto para os sentimentos vitais da pessoa, quanto para seus semelhantes, pois ela procura impor aos outros as exigências do inconsciente, ignorando as diferenças da psique pessoal dos demais. Em termos pessoais, é comum o aparecimento de doenças físicas ou prolongamento das já existentes, pois o funcionamento inadequado da psique pode causar danos ao corpo, assim como um sofrimento corporal consegue afetar a alma.

Ainda falando sobre a relação entre os mitos e a individualidade e coletividade do sujeito, Whitmont (1982) afirma que “a integridade de uma vida individual, tanto quanto da vida coletiva, que é a cultura, depende dos mitos” (p.48). Sua forma e significação são conferidas por seus temas arquetípicos. Para o autor, distanciar-se do significado e perder o contato com a estruturação arquetípica significa desintegração.

De acordo com Freud e Jung, se trouxermos para a consciência o roteiro mítico em que se fundamenta determinado conflito, poderemos alcançar a função transcendente¹⁷; “sendo curados do que nos aflige, pelo que nos aflige”, ressalta Maciel (2000, p.32).

Sobre essa correlação entre individualidade e coletividade, Jung (1984) relata que assim como não existe um só indivíduo tão diferenciado, que tenha chegado à singularidade absoluta, também não há criação individual de caráter absolutamente único. Para ele, do mesmo modo que os sonhos são constituídos de um material preponderantemente coletivo, assim também na mitologia e no folclore dos diversos povos, certos temas se repetem de forma quase idêntica. Nesse ponto, Jung (1984) aborda novamente seu conceito de arquétipo. Em suas palavras, os arquétipos são designações com a qual indica certas formas e imagens de natureza coletiva, que surgem por toda parte como elementos constitutivos dos mitos e ao

¹⁷ Grinberg (1997) descreve a função transcendente como a função da psique que espontaneamente produz a união dos opostos. Essa união é propiciada pelo símbolo, elemento comum aos sistemas consciente e inconsciente. Sua intencionalidade refere-se à possibilidade de ir além de um conflito sem cair na parcialidade.

mesmo tempo como produtos autóctones individuais de origem inconsciente. Descreve os temas arquetípicos como provenientes, provavelmente, de criações do espírito humano, transmitidas não só pela tradição e migração como também por herança.

Ainda sobre essa questão, Silveira (1997) explica que os mitos condensam as experiências que são vividas repetidamente durante milênios, experiências essas que os seres humanos passaram e ainda passam. Por esse motivo, encontram-se temas idênticos nos lugares mais distantes e mais diversos.

Brandão (1986) afirma que, rememorando os mitos, reatualizando-os e renovando-os por meio de certos rituais, o homem torna-se apto a repetir o que os deuses e os heróis fizeram “nas origens”, pois para ele, conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. Esses rituais podem ser diversos, e muitas vezes estão contidos, por exemplo, dentro da própria religião.

Aprofundando-se mais nos aspectos discutidos até agora sobre o mito, Campbell citado em Flowers (1990) argumenta que os mitos ensinam que você pode se voltar para dentro, e então captar a mensagem dos símbolos. “O mito o ajuda a colocar sua mente em contato com a experiência de estar vivo. Ele lhe diz o que é a experiência” (p.06). Ao falar sobre as funções da mitologia, ele as apresenta divididas em quatro funções tradicionais: a mística ou metafísica, a cosmológica, a sociológica e a psicológica.

Campbell (2002) descreve a primeira função, mística ou metafísica, como “a reconciliação da consciência com as condições de sua própria existência” (p.237). Essa função apresenta a redenção de toda uma consciência humana a respeito de seu senso de culpa na vida. Em outras palavras, ela nos mostra como o ser humano nasce, vive e cresce, como os animais, sob um impulso de órgãos que atendem, independentemente da razão, a objetivos que antecedem o pensamento; até que um dia acorda para a percepção de sua natureza monstruosa no jogo da vida, momento esse em que nossa consciência se retrai.

A esse momento de retraimento, o autor faz um paralelo com a mitologia judaica: referência à provação da fruta da árvore do conhecimento do bem e do mal, resultando na perda da inocência. Quanto a esse tema temos uma citação sua que diz: “No longo e variado curso da evolução das mitologias da humanidade, muitas se voltaram para o objetivo de absoluta negação do mundo, de condenar a vida e voltar atrás.” (p.139/140) (Campbell, 2001)

É dentro dessa ótica que podemos compreender as visões tão pessimistas acerca da vida. No decorrer da evolução das mitologias da humanidade, observaremos que muitos se dedicaram aos objetivos de uma absoluta negação da humanidade, uma condenação da vida e uma retirada, como menciona o autor. Aqui, a vida é vista como sofrimento. Mas podemos

dizer que, na visão de Campbell citado em Flowers (1990), aqui também os mitos abrem o mundo para a dimensão do mistério, para a consciência do mistério que subjaz a todas as formas. Se isso escapar ao indivíduo, ele não terá uma mitologia.

Entretanto, o autor comenta que aqui estão também presentes as mitologias e seus ritos de redenção pela afirmação. Diz-se sobre uma criação corrompida por uma queda, e do posterior estabelecimento de uma sociedade com dotes sobrenaturais. O famoso mito básico atravessou o domínio do mundo último, que deve recuperar seu estado primitivo de boa criação. Existe então, uma verdade e luz, integridade e perspectiva de perfeição.

Whitmont (1982), compreende que essa primeira função “desperta e mantém no indivíduo uma sensação de reverência e gratidão para com a dimensão de mistério do universo, não para que viva com medo dela, mas para que reconheça sua participação nela, uma vez que o mistério de ser é, também, o mistério de seu próprio ser” (p.48).

Para Campbell (2002), a segunda das quatro funções das mitologias tradicionais, a cosmológica, é a formulação e apresentação de uma imagem do universo, imagem essa que precisa estar em consonância com a ciência. Todas as coisas deveriam ter seu reconhecimento como partes de um quadro sagrado, um ícone: árvores, lua, sol, animais. Sendo esses ícones remetidos de volta ao mistério e, desse modo, servindo como agentes da primeira função, como veículos e mensageiros do ensinamento.

O autor descreve a função cosmológica como sendo aquela que representa a dimensão da qual a ciência se ocupa - mostrando qual é a forma do universo, porém fazendo-o de uma maneira que o mistério, novamente, se apresente. Hoje, os cientistas podem nos dizer como as coisas funcionam, mas não sabem nos dizer o que são. Afirma que os cientistas, não possuem todas as respostas. Whitmont (1982), resume essa função como aquela que fornece uma imagem do universo de acordo com os conhecimentos de cada época, tanto das ciências quanto das pessoas às quais a mitologia se dirige.

Afirma Campbell (2002) que a terceira função, a sociológica, é “a validação e manutenção de alguma ordem social específica, autorizando seu código moral como uma obra que está além de críticas ou emendas humanas” (p.238). O autor apresenta a idéia de como o homem não é livre para estabelecer para si objetivos sociais e trabalhar para alcançá-los. Ao contrário, a função sociológica mostra como a ordem moral, assim como a ordem natural, está fixada. Essa função pode ser entendida, de acordo com Campbell (2002), no exemplo tradicional da Bíblia, onde a noção é de um deus pessoal que criou o mundo, e que é o autor das Tábuas da Lei.

Em outras palavras, Whitmont (1982) afirma que ela valida, endossa e imprime as normas de uma determinada ordem moral, ou seja, da sociedade em que o indivíduo deve viver.

Campbell (2002) afirma também que os mitos variam tremendamente, de lugar para lugar. Dependendo de onde você estiver, poderá ter uma mitologia da poligamia ou uma mitologia da monogamia, ambas serão satisfatórias, dependendo de onde você estiver.

Enfim a quarta função da mitologia tradicional, que segundo Campbell (2002) se encontra na raiz de todas as outras três como seu fundamento e sustentação final. Ela é a função psicológica, “aquela que molda os indivíduos às metas e ideais de seus vários grupos sociais, conduzindo-os do nascimento à morte ao longo do curso da vida humana” (p.239).

Campbell (2002) afirma que enquanto as ordens cosmológicas e sociais variam grandemente com o passar dos séculos, e em várias regiões distintas do mundo, existem todavia problemas psicológicos irredutíveis inerentes à própria biologia da nossa espécie que permaneceram constantes e que, portanto, tendem a controlar e estruturar os mitos e ritos a seu serviço de tal forma que, apesar das diferenças reconhecidas, analisadas e enfatizadas por sociólogos e historiadores, os mitos de toda a humanidade são penetrados pelos traços comuns de uma única sinfonia da alma. Através do mito, a função psicológica, ensina como viver uma vida humana sob qualquer circunstância. (Campbell citado em Flowers, 1990)

Para Whitmont (1982), a quarta função irá guiar o indivíduo, passo a passo, nos caminhos da saúde, da força e da harmonia espiritual ao longo do desenrolar previsível de uma vida proveitosa.

Sobre as funções acima descritas, Campbell (2002) descreve que as esferas no mundo que mais mudaram dizem respeito à segunda e à terceira função; pois com cada avanço tecnológico o conhecimento e controle do homem sobre os poderes da terra e da natureza se modificam, perdendo assim, as antigas cosmologias, sua sustentação e outras novas passando a existir. O autor ainda afirma que para uma mitologia ser efetiva, ela deve estar cientificamente atualizada, embasada em conceito de universo atual, aceito e convincente.

No capítulo II de seu livro *Mitologia Grega*, volume I, Brandão (1986), cita que “o mundo transcendente dos deuses e heróis é religiosamente acessível e ritualizável” (p.40). O autor traz exatamente a possibilidade da atualização da mitologia, apresentada acima por Campbell como algo necessário.

Brandão (1986), nos fala mais sobre o tempo mítico; que este, quando ritualizado, é circular e volta sempre para si. Essa reversibilidade que liberta o homem do peso do tempo

morto e lhe dá a segurança de que ele é capaz de abolir o passado, recomeçar sua vida e recriar seu mundo.

Utilizando as palavras de Bronislav Malinowski, como o fez Brandão (1986), pode-se mostrar que “a consciência mítica”, mesmo sendo bastante rejeitada no mundo moderno, continua viva e atuante nas civilizações denominadas primitivas. Malinowski, como grande estudioso dos costumes indígenas das ilhas Trobriand, na Melanésia, afirma que o mito se estudado ao vivo, não é uma explicação destinada a satisfazer uma curiosidade científica, mas é sim, uma narrativa que faz uma realidade primitiva reviver, que satisfaz profundas necessidades religiosas, aspirações morais, a pressões e imperativos de ordem social e a exigências práticas. Nas civilizações primitivas o papel do mito possui uma função indispensável: ele exprime, exalta e codifica a crença; salvaguarda e impõe princípios morais; garante a eficácia do ritual e oferece regras práticas para a orientação do homem. O mito é vital para a civilização humana; ele não é absolutamente uma teoria abstrata, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática.

Para Maciel (2000), dizer que não é o homem o criador dos mitos, mas sim que este é criado por eles, é a constelação de uma verdade que toca as profundezas do sofrimento humano. “Hoje, os deuses tornaram-se doenças, de modo que se quisermos encontrá-los, deveremos olhar para nossas patologias” (p.34). Para ela, essa afirmativa de Jung reforça a necessidade de conhecer as narrativas mitológicas para podermos então avaliar as profundezas dos sofrimentos da psique.

Para uma melhor compreensão de como se reconhece e relaciona um mito a uma história individual, este trabalho analisará os diversos aspectos psicológicos levantados num determinado mito, utilizando como exemplo o Mito de Perséfone.

O próximo capítulo exporá com maior exatidão como será realizada essa interpretação psicológica do mito escolhido, utilizando os autores citados entre outros e a teoria junguiana por base.

4. Metodologia.

A proposta deste trabalho é discutir a função psicológica do mito frente ao trabalho clínico. Para isso, foi-se, primeiramente, feita uma revisão literária, utilizando-se das palavras de grandes estudiosos da mitologia e da psicologia para definir sobre a função psicológica do mito na vida do indivíduo.

Com o intuito de exemplificar e também concretizar as informações construídas, foi proposta a escolha e posterior interpretação de um dos mitos da Mitologia Grega. Escolheu-se então o Mito de Deméter/Perséfone, que será analisado dentro da perspectiva psicológica junguiana, no capítulo posterior à sua apresentação.

Ao fazer a escolha de um mito para então interpretá-lo, não se parte de aspectos individuais para encontrar suas manifestações no coletivo, mas sim, o oposto; parte-se de aspectos coletivos para então, observar suas manifestações no individual. É necessário conhecer os aspectos fundamentais ou a história básica do mito, antes de enquadrarmos a manifestação deste na vida de uma pessoa.

Esse trabalho focará a interpretação coletiva do mito, que também pode ser delimitada para a individual. Dessa maneira, o que se sugere aqui, não é a interpretação de um caso clínico, mas sim, dos aspectos psicológicos contidos em um único mito, e que podem ser observados na vida de diversas pessoas. O objetivo não é tratar como esses aspectos ocorrem diferentemente para cada um, mas sim, discutir como eles ocorrem.

Um único mito possui em sua trama diversos e riquíssimos pontos a serem levantados dentro do aspecto psicológico. Desde um roteiro de vida, características de personalidades, disfunções, patologias entre outros. Assim, a partir dos dados coletados, será esclarecido como um mito é rico em informações estando presente na vida de diversos indivíduos diferentes e apresentando inúmeras temáticas recorrentes na história da humanidade. Porém, cada um deles não se limita a apenas um aspecto determinado.

A escolha do mito de Deméter/Perséfone deu-se por sua grande recorrência na atualidade. É um mito feminino que aborda principalmente aspectos como a relação mãe e filha, o caminho da mulher em direção à sua maturidade, as dificuldades encontradas, a importância do masculino nesse caminho, os processos depressivos atuantes tanto na mãe quanto na filha, os processos anoréxicos desenvolvidos a partir de um determinado padrão familiar.

A análise do mito será feita com a interpretação da representação dos principais personagens do mito, suas atitudes, seus simbolismos e sua projeção no mundo real.

Reconhecendo-se os papéis relativos a cada um em que atua nesse mito e demonstrando os aspectos psicológicos que acompanham a pessoa em sua caminhada, facilitando a compreensão de como e porquê ocorrem. Assim, tornar-se-á possível vislumbrar um prognóstico do que ocorre na vida do indivíduo e de como proceder diante de tais acontecimentos.

5. O mito de Deméter/Perséfone.

Deméter e Perséfone – O mito.

Deméter era considerada a divindade dos campos, da agricultura e da colheita. Muitas vezes, adoravam-na como uma divindade do milho e do trigo. Segundo o mito, foi Deméter quem ensinou aos homens a cultivar o solo e a colher os frutos deste trabalho.

Deméter recusava-se constantemente a escolher qualquer um de seus irmãos divinos como seu marido. Zeus, então, descontente com a situação, resolveu tomar Deméter à força, estuprando-a. Deméter engravidou, nascendo uma linda menina à qual deu o nome de Core.

Core era a criação maior de Deméter. Era sua mais linda flor. Viviam juntas todo o tempo, desfrutando das belezas da terra do Olimpo.

Core adorava brincar pelos campos floridos com suas amigas, as Oceânidas. Certa vez, lá estavam elas, colhendo rosas, açafrões, violetas, íris e jacintos. Cada uma procurava a mais bela flor; e foram se distanciando uma das outras em busca das mais perfumadas. Core avistou o mais belo narciso que já havia visto. Quando foi colhê-lo, encantada com sua beleza, o chão abriu-se sob ela, e Hades, o rei dos infernos, saiu com sua carruagem dourada, puxada por seus cavalos, raptando-a.

Core gritou, em vão, para atrair a atenção de sua mãe. Gritou o mais alto que podia, e quando Deméter a escutou já era tarde demais. Apenas Hécate escutara seu grito, mas também não sabia onde ela estava.

Em vão, Deméter e Hécate procuraram por Core por toda a terra. Deméter resolveu perguntar ao deus Hélios, o Sol, que tudo via na terra. Hélios lhe disse que Zeus havia permitido a Hades que tomasse Core como esposa.

Deméter, ao mesmo tempo enfurecida e deprimida, escondeu-se numa caverna para chorar a perda de sua filha. De tanta mágoa que tinha, resolveu que a terra ia padecer de fome, não brotava grão algum sobre a terra, por maiores que fossem os esforços dos homens. A terra estava seca e árida.

Zeus, preocupado com os homens, ordenou que Hermes fosse dialogar com ela, mas foi em vão. Deméter dizia que só permitiria a colheita se pudesse ver de novo sua filha Core. Deméter transformou-se numa velha senhora, com aparência de mortal, e sentou-se diante de uma fonte, a chorar a perda da filha. Apareceram então três jovens que a levaram para o castelo de seus pais, a fim de arrumar-lhe emprego de ama seca.

Deméter, tornou-se, então, ama seca do filho da rainha. Apegou-se tanto ao bebê, que tentou imortalizá-lo, colocando-o no fogo. A rainha entrou, viu a cena e gritou, e por pouco o bebê escapou das chamas. Deméter então se revelou, salvou o bebê e disse que deveria ser construído um santuário para ela ali mesmo em Elêusis, e que o bebê seria seu sacerdote. A deusa recolheu-se em seu templo, lamentando a perda da filha.

Zeus, compadecido dos homens, pediu a Hades que Core – que agora que descera aos infernos, chamava-se Perséfone – voltasse para a companhia da mãe. Hades aceitou, mas, antes, ofereceu a Perséfone uma romã. Ela, que havia estado tanto tempo ali sem comida, aceitou alguns grãos. Mas, quando ia sair dali para rever a mãe, Perséfone foi advertida de que, por ter comido aquela romã, pertencia para sempre ao mundo dos mortos. O trato feito foi que Perséfone iria passar dois terços do ano com Hades, seu marido, e o resto do ano ao lado de sua mãe e dos outros deuses.

Deméter encontrou Perséfone em seu templo, em Elêusis, em clima de festa. Sua felicidade era tanta que voltou a cobrir o mundo de flores e frutos. E assim sucedeu-se; dizem os gregos que os períodos de colheita são os meses em que Perséfone está com Deméter, e que naqueles que a terra não prospera, ela está junto a seu marido (baseado em Stephanides, 1984).

6. Interpretação Psicológica do Mito de Deméter/Perséfone.

Até o presente momento, foi exposta neste trabalho a relação existente entre Mitologia e Psicologia. Buscou-se através da abordagem junguiana esclarecer, com base na pesquisa de diversos mitólogos e psicólogos, as funções que podemos encontrar no mito e como acontece a possibilidade de estarmos revivendo personagens mitológicos ao ativarmos os arquétipos correspondentes, na nossa vida cotidiana.

Já foram discutidos diversos conceitos de diferentes autores que, como se pôde verificar, possuem em comum a crença de que o mito tem a capacidade de prognosticar situações, ao tornar viva a sua história. Como afirma Jabouille em Grimal (1993), “mito já não é apenas a história dos deuses e heróis da Grécia e da Roma antigas; o mito, reinventado ou simplesmente, recordado, faz parte do nosso cotidiano como realidade ou, apenas, como referente” (p.XX).

Buscando esclarecer um pouco mais sobre a realidade mitológica na vida de um indivíduo, foi apresentado o mito de Deméter/Perséfone, que será neste capítulo estudado em sua ótica feminina. Abordaremos as principais figuras e situações presentes nesse mito e suas representações na função arquetípica e psicológica feminina.

Entre as diversas interpretações do mito de Deméter e Perséfone, a mais utilizada pelos psicólogos junguianos é o paradigma da relação entre mãe e filha. Campos (1998) afirma que esse mito representa um dos aspectos do mundo feminino, uma das formas de manifestação da Grande Mãe. Para a autora, Deméter representa a mãe e os diversos aspectos da maternidade, a mulher madura, enquanto Perséfone representa a filha, a jovem. Pode-se dizer que Deméter e Perséfone são deusas que se complementam, mesmo parecendo opostas muitas vezes. Para Campos (1998) elas fazem parte da polaridade mãe e filha e representam um importante arquétipo feminino. Seabra e Muszkat (1985) afirmam que a intimidade com a história de Deméter e Perséfone leva ao núcleo da psique feminina.

Jung (2000) descreve o mito Deméter/Core como demasiadamente feminino para ser resultado de uma projeção de *anima*. Embora esta possa ser vivenciada nesse mito, ela mesma possui uma natureza completamente diversa: é a *femme à homme* em seu mais alto grau; enquanto Deméter/Core representam a esfera vivencial mãe e filha, estranha ao homem e que o exclui. “A psicologia do culto a Deméter traz de fato todos os passos de uma ordem matriarcal, na qual o homem é um fator realmente imprescindível, mas perturbador” (p.202).

A junguiana Lasheras (2003) também observa no mito de Perséfone um intenso e neurótico vínculo entre mãe e filha, no entanto, aponta como consequência desse vínculo a existência da experiência anoréxica relacionada à personagem Perséfone.

Seabra e Muszkat (1985) também afirmam que as duas deusas compartilham a essência do feminino. Deméter significa a mãe terra; aqui é a terra cultivada, alimento. As autoras comentam que o ser humano associa, tanto na vida individual quanto na da espécie, mulher a alimento. A deusa Deméter, entre os gregos, personifica essa associação pois é a deusa da agricultura, do grão e da colheita. Possui como principal característica ser uma deusa-mãe. É um símbolo de fertilidade e fartura tendo seu amor pela filha como o seu traço mais marcante.

Personificando a mãe, Deméter representa os aspectos da maternidade. Campos (1998) explica que a maternidade é a sublime realização desta deusa, uma vez que ela é a deusa da fecundidade, tanto das mulheres como dos campos.

Berry (1997) considera Deméter como um exemplo de figura mítica com evidências de comportamento neurótico. Descreve que a consciência dessa deusa está relacionada à vida, as estações, ao crescimento das sementes e da vegetação dos campos. Pode-se considerá-la a mãe terra, porém limitada por sofrer uma perda no seio da própria maternidade: a violação e o rapto de sua filha Perséfone. Deméter é também descrita por Berry (1997) como uma deusa depressiva, mesmo ao pular de contentamento com o retorno da filha, essa sensação dura pouco e retorna ao estado anterior. Deméter não busca significado ou verdade, busca apenas a filha. Do seu parentesco com Perséfone provém seu significado e o significado de tudo que faz. Para a autora existe uma necessidade autêntica de sofrer em Deméter: ela precisa de sua filha, e é por meio do sofrimento que essa necessidade se manifesta sintomaticamente. Berry (1997) descreve que o sofrimento de Deméter é seu compromisso com o rapto, ou seja, sua maneira de vivenciá-lo e recusá-lo: “o rapto de Perséfone é vivenciado como a neurose de Deméter” (p.91). Essa neurose encontra-se presente de modo contínuo no arquétipo. Pode-se esperar que determinadas partes de nossa personalidade estejam numa encenação perpétua de algumas manias míticas, por serem os mitos eternos e jamais resolvidos definitivamente em nossas vidas.

A autora acredita que um indivíduo, quando em sintonia com Deméter e recebendo seus dons, deve esperar por dificuldades correlatas e pelas tendências inconscientes desse arquétipo. A necessidade será a de se aprofundar em direção ao Hades, o reino da filha. A pessoa com esse arquétipo constelado tende a sofrer, mas também a resistir, pois isso também faz parte do padrão mítico.

Berry (1997) explica que neuroticamente o consciente da figura de Deméter agarra-se cada vez mais, de maneira até mesmo destrutiva, ao mundo superior e nega de forma veemente os atributos do mundo inferior como a precisão, o discernimento de sensações, a noção de essência ao tomar tudo valioso apenas por seus atributos superficiais e a noção de significado ao perderem as coisas comuns seu contato como arquetípico e se converterem para o “apenas isso”.

Para Seabra e Muszkat (1985) até o corpo de Deméter é esquecido já que não come e nem se lava, como relatam algumas versões do mito. Começa uma luta dolorosa da mulher para separar-se de suas emoções possessivas. Como Deméter afogada em sua dor, a mulher sempre que sacudida em alguma identificação feliz com um outro e imaginando um estado inquebrável, é surpreendida pela tentação de rendição, de busca desesperada do que foi perdido, exigindo que seja devolvido exatamente como era, sem o esforço de descobrir o resultado da experiência.

Na depressão de Deméter, e também na de quem manifesta esse arquétipo, Berry (1997) afirma que é possível observar atributos da psiquiatria clássica como deixar de banhar-se, deixar de comer, disfarçar sua beleza, negar o futuro, voltar às tarefas servis, tornar-se narcisista, preocupar-se consigo mesma e chorar sem parar. Essa depressão consciente da deusa manifesta-se a par de certo ascetismo ávido e autonegação. Ao lado dessa avidez, há o choro insaciável e em vão. Assim, sua umidade é com efeito seca, um excesso de lágrimas que não umedece nem gera fluxo ou conexão. Uma espécie de aguaceiro que ao invés de suprir o solo, desgasta-o, deixando-o mais seco e menos fértil.

Robell (1997) descreve que assim, a vida só possui sentido em seu aspecto árido, como na anorexia nervosa. É raro encontrar, no material inconsciente de pacientes com anorexia nervosa, uma figura positiva da Grande Mãe.

As necessidades da alma de Deméter começam a seguir por caminhos anti-sociais. Ela poderá expressá-las em tentativas de suicídio ao interpretar Hades como a morte, em conversão religiosa ao retratar a necessidade do espírito, ou abandonar a família, destruir o casamento e viver em desespero alguma experiência fugaz ou um caso amoroso numa representação deslocada de Perséfone. Berry (1997) descreve que assim como há um narcisismo em Perséfone representado pela própria flor almejada no mito (narciso), há um narcisismo em Deméter, ligando-as ao mundo inferior. Há um sofrimento ilimitado e indulgente. Seu sofrimento gera sofrimento em todo mundo, sua lamentação, mais lamentações.

Seabra e Muszkat (1985) explicam que a transformação de Perséfone é súbita e violenta. A de Deméter é lenta e árdua. Perséfone percebe-se diferente e descobre-se outra de repente, enquanto Deméter vai mudando sem saber, através do tempo. Já Jung (2000), descreve o arquétipo de Deméter como figuras maternas superiores e de estatura sobrenatural. A mãe terra desempenha um papel importante no inconsciente da mulher, uma vez que todas as suas manifestações são caracterizadas como “poderosas”. Nesses casos o “elemento mãe terra”, no consciente, é anormalmente fraco e necessita ser fortalecido.

Quanto a Lasheras (2003), ela descreve Deméter como a mãe de uma anoréxica; uma mãe superprotetora que não consegue aceitar sua impotência para concordar com o distanciamento da filha. Este distanciamento significa permitir que a filha seja ela mesma, admitir que ela cresceu e deve assumir-se como um ser único.

Para Robell as mães das anoréxicas vivenciam a si mesmas como as mães de nossas histórias, projetando o feminino inconsciente sobre a filha que, na verdade, está sendo criada por um *animus* que só sabe se representar no espelho. Pode-se dizer que na anorexia nervosa há uma questão estrutural com o arquétipo materno. A autora acredita que quando o pacto inconsciente com a mãe perfeita se rompe – simbolizado no mito pelo rapto de Perséfone por Hades – eclode a anorexia nervosa. Nessa díade perfeita não existe espaço para o *animus* da filha.

De acordo com Berry (1997) outra peculiaridade que pode ser observada na depressão de Deméter é sua tendência a refugiar-se entre os homens, no mundo social da cidade. Assim, ela defende-se de seu próprio aprofundamento, valendo-se das “desculpas da realidade”. A autora afirma que, considerando que a depressão de Deméter a leva ao mundo dos homens ao invés de afastá-la, sua regressão a mantém por perto, não cuidando de suas ligações com o divino. Ela perde o contato com o que ela é – uma deusa – e avilta o lado pessoal a ponto dos pequenos atropelos da vida assumirem enorme importância.

Quando a pessoa tomada pelo arquétipo separa-se, vamos dizer, tanto do Olimpo quanto do Hades, a autora afirma que seu padrão neurótico pode efetivamente tornar-se bastante destrutivo. Ao separar-se do Hades, Deméter representa a mortalidade à sua maneira, ou seja, ela mata a terra. “Encontrar e juntar-se com a filha viva converte-se numa sobrevivência psíquica” (p.94). Para Berry (1997), exatamente por Deméter sofrer intensamente e provocar sofrimento nos outros, não há uma garantia de mudança futura. Excluída a graça ou a remissão espontânea, pode-se permanecer na neurose para sempre. É necessário que o sofrimento consciente de Deméter se torne insuportável para aquele que o carrega. Assim, a intencionalidade do mundo inferior dos seus sintomas precisa tornar-se excessiva para ter sua

repressão na superfície. A autora descreve que o consciente de Deméter visualiza os eventos ocorrendo sobre e ao longo da superfície, e não sob a óptica de uma mudança radical e horrível de perspectiva que veria esses mesmos acontecimentos como ocorrendo embaixo, nas profundezas.

Estés (1994) explica que a história começa com a traição grave e involuntária do feminino jovem. O pai, que simboliza a função da psique que deveria orientar para o mundo objetivo, desconhece, na realidade, a maneira pela qual o mundo objetivo e inferior funcionam em série. Quando a função do pai deixa de ter conhecimento sobre questões da alma, a filha é traída com facilidade. O pai não percebe que muitas coisas que se apresentam à filha não são como aparentam ser à primeira vista.

Lasheras (2003) cita também a figura do pai de Perséfone – Zeus – como um pai passivo ou ausente, que concorda com o rapto da filha, e que nunca esteve presente em sua educação. Esse pai é um fator importante na síndrome anoréxica. A filha mostra-se então uma jovem fria, perfeccionista, rígida, crítica demais, e assim fica impedida de relacionar-se adequadamente com as pessoas que a cercam. É o arquétipo do pai que não foi bem elaborado.

Robell (1997) descreve que as anoréxicas são meninas que não querem se parecer com a mãe e que possuem um pai simbolicamente inutilizável, como diz Salzman, seja pela violência ou força exacerbada, seja pela ausência.

Estés (1994) descreve a donzela como uma representação da psique sincera adormecida, mas que possui uma heroína por baixo da aparência frágil. Ela pode suportar mágoa, sujeira, traição, solidão e exílio. É capaz de vaguear pelo mundo dos mortos e voltar, enriquecida, ao mundo objetivo.

Jung (2000) explica que a figura de Core quando observada no homem pertence ao tipo *anima*, e quando observada na mulher, ao tipo de “personalidade supra-ordenada”. Para ele é uma característica essencial das figuras psíquicas serem duplas, ou ao menos capazes de duplicação. Elas são bipolares e oscilam entre o seu significado positivo e negativo, e por isso essa personalidade “supra-ordenada” pode aparecer numa forma desprezível e distorcida. O autor esclarece que a figura correspondente a Core na mulher costuma ser uma figura dupla, ou seja, uma mãe e uma jovem, ora aparecendo como uma, ora como outra. Para ele, na formação do mito Deméter/Core, a influência feminina sobrepujou o masculino de maneira que este ficou praticamente quase sem significado. Nesse mito o papel do homem restringe-se ao raptor ou violador.

Para Campos (1997), Deméter é predominantemente uma deusa da vida e Perséfone uma deusa ligada à morte. Enquanto Deméter é a deusa ligada ao nascimento, parto e gestação, Perséfone é seu oposto complementar, a deusa do mundo dos mortos. Nas mulheres em que aflora o arquétipo de Deméter, é comum que apareçam fantasias de morte sobre o parto e gestação, uma vez que o simbolismo das duas deusas está intimamente ligado. Há fantasias sobre a vida do bebê e sobre sua morte. A autora também descreve que as mulheres em contato com o arquétipo de Perséfone costumam ter tendência à depressão e pensamentos relacionados à morte. Pode-se dizer que a depressão está relacionada ao fato dela ter perdido sua condição de donzela, por ter descido ao mundo de Hades.

Para Jung (2000) “Deméter e Core, mãe e filha, totalizam uma consciência feminina para o alto e para o baixo” (p.188). Elas unem o mais velho e o mais novo, o mais forte e o mais fraco, ampliando assim a consciência individual estreita, limitada e presa ao tempo e espaço em direção a uma personalidade maior e mais abrangente que participa do acontecer eterno. Não se deve supor que o mito e o mistério foram inventados conscientemente para uma finalidade qualquer, mas sim que representam uma confissão involuntária de uma condição prévia psíquica e inconsciente. “A psique que preexiste à consciência participa; por um lado, da psique materna e , por outro chega até a psique da filha” (p.188). Pode-se então dizer que “toda mãe contém em si sua filha e que toda filha contém em si sua mãe; toda mulher se alarga na mãe, para trás e na filha, para frente” (p.188). Dessa mistura e participação resulta a insegurança relacionada ao tempo: sendo a mãe, vive-se antes e sendo a filha, depois. Da vivência consciente de tais laços resulta um sentimento da extensão da vida através de gerações. Assim, a vida individual eleva-se ao arquétipo do destino feminino em geral.

Campos (1998) descreve que mesmo apenas a figura de Perséfone possui uma dupla conotação, e assim um duplo nome. No momento em que ainda não foi seqüestrada, seu nome é Core e ela representa a jovem primordial, divina e eterna. Encarna o novo, o que está no começo, a graça e a inocência, assim como o desconhecido e o encantamento. Porém, ao mudar seu nome para Perséfone, ela é a deusa do mundo inferior, aquela que pode saber sobre o domínio dos mortos e dos vivos. Passa a ser uma deusa associada à morte após sua descida, ao mundo dos espíritos e aos mistérios, mas também à renovação e campos floridos.

Robell (1997) afirma que Perséfone e Deméter podem ser tomadas como dois aspectos de uma mesma figura feminina. Em sua forma Core, Perséfone é a jovem identificada aos movimentos da Grande Mãe Deméter. Deméter é a forma mais madura da mesma Core.

Ambas possuem aspectos terríveis: em sua ferida raivosa, Deméter faz com que a seca se abata sobre o mundo; Perséfone é esposa do Senhor das Trevas, Hades.

Seabra e Muszkat (1985) afirmam que mito e cotidiano são fios que tecem o retrato de mãe e filha que toca e prende pelas qualidades que lhe são próprias. A primeira delas é a intimidade absoluta, única e particular a essa relação que impressiona por suas manifestações extremas, positivas e negativas. A outra qualidade diz respeito a uma dimensão de continuidade, apreendida em sua verticalidade por Jung. É a continuidade existente da mãe na filha. As autoras explicam que a intimidade e a continuidade revelam que mãe e filha são dois pólos de um mesmo ser: a mulher. De maneira criativa ou destrutiva, a filha busca na mãe sua identidade e a mãe realiza-se com a existência da filha. A presença de uma dá sentido à outra e as duas se complementam para compor um todo; o feminino.

Seabra e Muszkat (1985) explicam que Deméter contempla a filha, e que ambas amam-se com um amor de iguais. Cada uma ama na outra aquilo que ama em si mesma e aquilo que lhe falta. Para as autoras Perséfone ama em Deméter seu modelo e esta ama em Perséfone o recomeçar. Quanto à Perséfone, as autoras afirmam que se distingue entre as jovens deusas do Olimpo por ser “apaixonadamente amada pela mãe”. Talvez isso esclareça seu ar característico de juventude e inocência. Core é a jovem primordial, divina, eterna.

Para Jung (2000) a jovem costuma ser caracterizada como não humana, no sentido comum da palavra; ora ela é desconhecida, ora de origem bizarra, ora sua presença é estranha, ora ela atua ou padece de modo curioso, o que conclui que ela possui uma natureza mítica e fora do comum. Quanto à mãe terra, ela também é um ser divino de modo contundente. Suas formas freqüentemente antiestéticas correspondem a um preconceito do inconsciente feminino atual, que não existia na antiguidade.

Estés (1994) esclarece que a filha em seu estado donzela – pode-se aqui fazer um paralelo a Core – é linda e inocente, e possui uma metamorfose sem metabolismo. Por si mesma, poderia nunca se envolver com o desconhecido e desenvolver o conhecimento.

Seabra e Muszkat (1985) afirmam que há uma mudança demonstrada dentro de Perséfone, como se ela despertasse e se afastasse das companheiras. Perséfone é chamada pela sensualidade, atraída pelo narciso ela debruça-se estendendo as duas mãos para colher um botão, e então a terra se abre. Mesmo assim, é o masculino que se manifesta para provocar a mudança. É nesse momento que o homem irrompe na história como elemento de violência e profanação. O encontro com o masculino se apresenta como um seqüestro e estupro. As autoras explicam que o rapto em alguns povos faz parte do ritual do casamento. Encenam,

como no mito, a experiência profunda da mulher de ser violentada em sua maneira de ser, e assim perder o ritmo de vida que conheceu até então.

Para Jung (2000) na observação prática temos que a figura de Core aparece na mulher como uma jovem desconhecida. O desamparo da jovem a deixa entregue a todos os perigos possíveis. Aqui, diz Campos (1998), tem-se um dos elementos mais importantes do mito de Perséfone que é sua descida ao mundo avernal, uma vez que nele ela deixará de ser donzela – a Core – e se tornará uma mulher madura – Perséfone. Hades representa aqui não um mundo escuro e terrível, mas apenas um outro mundo. Perséfone não deixa de ser filha de Deméter, mas passa a ser outra ao mesmo tempo, a mulher e rainha de Hades.

A maior dificuldade encontrada por Perséfone é deixar de ser filha afirma Campos (1998). Com isso ela deverá deixar sua infância para trás, a fase em que contava com o carinho e proteção de sua mãe por todo o tempo. Agora ela será rainha, sabendo tudo sobre o mundo dos mortos e dos vivos. É a deusa que pode transitar entre os dois mundos.

Para Berry (1997) o mundo inferior como uma representação da psique seria como a alma enquanto que o mundo da superfície como a vida física ou mundana. Cita que Deméter e Perséfone representam uma dupla com aspectos recíprocos. Robell (1997) cita Marion Woodman ao dizer que a mulher está presa em uma identificação secreta com a mãe. Ela precisa ser violentada simbolicamente por um Hades que a tire do mundo da mãe. As mulheres que estão identificadas com o mundo da Grande Mãe, vivem intensamente os aspectos biológicos de sua feminilidade ao dar a luz e nutrir seus filhos. Elas sentem-se psicologicamente violentadas quando algo procura afastá-las de sua natureza inconsciente capaz de confrontá-las, num primeiro momento, com a extinção total, como quando Deméter se vê privada da companhia da filha. Woodman, em Robell (1997), coloca que o estupro carrega este paradoxo de destruição e criatividade. No mito, decide-se que Perséfone passará algum tempo com a mãe e outro com o marido, permitindo à mulher um outro tipo de relação com a realidade.

Estés (1994) afirma que histórias muito antigas já falavam do “desejo de amar” entre a donzela e o rei do mundo oculto. Nessas antigas versões, a donzela sabe que deve ir, que aquilo faz parte de um rito divino. Apesar do medo, ela quer ir. Ao empreender a descida, ela é transformada e atinge o conhecimento profundo e volta a subir para o mundo objetivo. O mito clássico de Perséfone, afirma Estés (1994), é um drama fragmentário de outros mais coesos retratados nas religiões antigas. O que era um anseio para encontrar o amado do mundo subterrâneo passou, em algum tempo, a ser nos mitos mais recentes um desejo e uma captura. E é apenas pelo intermédio do mundo do homem que ela completa sua descida.

Hades a seqüestra e a faz comer a romã, tornando-a assim sua esposa. De acordo com a autora, podemos perceber o quanto é importante a entrada do homem para romper a relação simbiótica entre a mãe e a filha.

Robell (1997) descreve que no processo simbiótico de Deméter e Perséfone, o corpo de uma é o corpo da outra. Elas representam, anteriormente ao rapto, o presente e o futuro de uma mulher, a juventude e a maturidade contidas na unidade do par, onde uma não vive sem a outra. Deméter e Perséfone são uma só.

Lasheras (2003) descreve que enquanto Core, a eterna jovem, pode-se ver uma mulher que está entrando para o estágio de transição para a fase adulta e que teme fazer essa passagem e assumir as responsabilidades. A autora explica que é comum ocorrer a anorexia nervosa na adolescência, quando a jovem precisa crescer e fazer suas escolhas. Berry (1997) afirma que aceitar a própria violação e descer ao mundo inferior não é fácil já que se define que isso tem que acontecer à mulher e para a parte mais inviolável – a virgem. A violação, em seu sentido mais amplo possível, pode ser um horror, porém se ao ser constelada for associada ao arquétipo de Deméter/Perséfone torna-se não apenas possível, mas absolutamente necessária. A autora descreve que ser violentado no inconsciente também é uma saída, porém, o que ocorre hoje é as pessoas ao projetarem-se como sujeitos, acabam perdendo o contato com a possibilidade de vivenciar-se em profundidade.

Estés (1994) esclarece que embora a perda das mulheres de sua inocência costume ser ignorada, no subterrâneo, a mulher que passou pela queda da própria inocência é considerada especial tanto por ter sido ferida como por, principalmente, ter persistido e estar se esforçando para entender. Nesse mundo, a perda da inocência é tratada como um rito de passagem. Esclarece também que no tempo dos grandes matriarcados compreendia-se que a mulher ao ser levada naturalmente para o mundo subterrâneo era conduzida por poderes do feminino oculto. Era parte de sua formação e uma realização de alto valor para adquirir conhecimento por experiência própria. A natureza dessa descida é o cerne arquetípico do mito de Deméter e Perséfone.

Campos (1998) observa uma metáfora do relacionamento da mãe e de seu bebê no mito de Deméter e Perséfone ao tratar da unidade dual, simbiótica, em que ambas sentem-se como uma só pessoa. Aos poucos ocorre então a diferenciação entre ambas. Esta simbiose primitiva com a mãe se dá no início do relacionamento, e com o passar do tempo, mãe e filha se diferenciam, mas ainda se relacionam intimamente.

Seabra e Muszkat (1985) explicam que a experiência percebida simbolicamente do estranho e do desconhecido, da descoberta do outro e de si mesma é impedida ao ser a relação mãe e filha inquebrável, quando ambas cimentam o laço mesmo se houver separação física.

Campos (1998) explica que a simbiose é necessária na infância, para que se possa estabelecer a identidade da menina. Com a mãe ela irá aprender a ser mulher e ter seus primeiros modelos do feminino. Encontra nessa mesma mãe os padrões de como se relacionar com o mundo externo, seguindo-os até sua adolescência. Começa então a etapa de diferenciação, mas no sentido de uma mulher diferente e não uma pessoa. Começam brigas e desentendimentos, e a menina passa a ver erros e defeitos da mãe. Agora, explica a autora, ela irá assumir uma nova identidade, de uma mulher diferente da mãe. Depois dessa separação ser concretizada, há lugar para a reconciliação. No mito de Perséfone, o paralelo feito é com a volta de Perséfone para Deméter, mas agora renovada. Pode-se dizer, de acordo com Campos (1998), que o mito fala dessa simbiose existente, representada pela relação que Deméter vivia Perséfone, agindo ambas quase como se fossem a mesma deusa, ou seja, uma só. Não podiam viver separadas.

A autora utilizando-se do mito de Deméter e Perséfone “classifica” o desenvolvimento da mulher em algumas fases. Na primeira ela aborda a simbiose vivida pela menina com a mãe, sendo no mito o período em que Deméter e Core vivem juntas entre as flores. A segunda fase é a separação da filha e da mãe, assim como o seqüestro que Hades realiza, separando Core de sua mãe, e a levando ao mundo inferior. Tem-se então o luto pela infância e adolescência perdidas, sendo a fase em que tanto Core como Deméter se deprimem e pensam uma na outra e nas coisas que perderam. A última fase diz respeito ao casamento da mulher com o marido e sua prontidão para ser independente da mãe. Esta é representada quando Core aceita uma romã oferecida por Hades, consumando o casamento e sua estadia no mundo dos mortos.

Lasheras (2003) explica que no Hades, Perséfone não deve comer, pois comer significa voltar para o mundo da mãe; um mundo de proteção, ausência de responsabilidades, acomodação e passividade. Ir para o Hades significa crescer, e como consequência, abandonar o paraíso que é o mundo materno. Core não se cuida, precisa de cuidados. Já como Perséfone ela aprenderá a cuidar de si mesma. Tem-se pois, que descer ao Hades significa mergulhar no seu mundo interior e descobrir-se, assumindo sua própria identidade. Porém, antes de comer os grãos de romã, Perséfone não permite ser nutrida e também não nutre a si própria. Mais uma vez pode-se fazer o vínculo com as anoréxicas, que também não se nutrem.

Robell (1997) explica que o jejum é a grande lei do Hades, pois quem comer enquanto estiver ali não poderá mais retornar ao mundo dos vivos. Ao entregar a semente de romã à Perséfone, Hades garante que ela volte sempre; apesar do acordo feito com Zeus de devolvê-la à Deméter. Para Estés (1994), conforme se desce até a natureza básica, as antigas formas automáticas de alimentação são eliminadas. O que costumava ser alimento, perde o sabor. Nossas metas não nos atraem. Para qualquer lugar que se olhe do mundo objetivo, não se encontra alimento.

Seabra e Muszkat (1985) afirmam ser estranho e profundo que a decisão de todo conflito venha do senhor da morte. Hades atende a Zeus com dignidade. Despede-se de Perséfone garantindo-lhe sua proteção e pedindo-lhe que coma com ele, e assim, garantindo seu retorno. Para as autoras Perséfone quer e não quer atender seu marido. Apesar de seus protestos, não tem intenção de voltar à identificação com a mãe. Come a romã oferecida, sem ser obrigada. “O evento salvador pode acontecer no inconsciente, antes que a consciência possa apreendê-lo” (p.72).

Robell (1997) expõe que historicamente a comida possui um poder de fixar as pessoas a determinados lugares. A autora explica que para os ciclos da vegetação ocorrerem naturalmente, é preciso passar alguns meses em contato com o lado escuro, alimentado-se talvez, apenas de algumas sementes de romã. Os mistérios de Elêusis, dedicados a Deméter e Perséfone, começam com o jejum.

Campos (1998) explica que a estadia no mundo de Hades representa a aceitação da perda da inocência e infância, para a aquisição da condição de vida de mulher madura. É uma transformação em que, pela primeira vez, aparece o sofrimento (representado pelo mundo dos mortos e pela separação de sua mãe), as responsabilidades e a importante relação com o sexo oposto.

Seabra e Muszkat (1985) esclarecem que a energia que emerge e rompe a totalidade mãe-filha é personificada por Hades. Para elas, a transição feita entre o reino da mãe e o reino do marido é a passagem entre o conhecimento da vida e o conhecimento da morte, e é personificada por Core. As autoras afirmam ainda que esse conhecimento da morte em associação ao encontro com o masculino refere-se também à experiência de passagem – iniciação – ritualizada de tantas maneiras nas diferentes culturas, na qual sempre se conhece um sofrimento e uma vivência de morte. Descrevem Perséfone percebendo-se plena de vida e ao mesmo tempo sofrendo ao ser levada para longe de tudo que conhece e ama, porém consciente de estar iniciando uma grande aventura. Sua experiência conduz à descoberta da sexualidade, ao encontro com o masculino e ao início do conhecimento de si mesma. À

medida que se distancia da mãe sua identidade lhe vai sendo revelada e transportada para o reino de Hades – para a profundidade.

Campos (1998) afirma que ao aceitar sua condição de perda da virgindade e seu contato com o mundo dos mortos a mulher pode voltar para a mãe. Core, agora como mulher, muda de nome e passa a ser Perséfone. É o que ocorre normalmente logo após a adolescência, quando a jovem não mais irá apenas ver os erros e defeitos da mãe, mas estará amadurecida e buscando a reconciliação. Robell (1997) acrescenta que Perséfone foi para o mundo das trevas, mas o mito mostra que a única maneira de ocorrer o crescimento é ela transformar-se em mulher. Deixar de ser uma menina e tornar-se a esposa do Senhor das Trevas.

Para muitas mulheres pode ser difícil e doloroso deixar de ser filha, afirma Campos (1998). Muitas mulheres sequer saem de casa e outras, mesmo casadas e com filhos, parecem “brincar de casinha” todo o tempo, não entrando em contato com o mundo avernal. Outras não conseguem desenvolver seu papel de mãe ao lidarem com seus filhos.

Seabra e Muszkat (1985) esclarecem que a transformação ocorrida na vida de mãe e filha não é ritualizada em nossa cultura, ao contrário, tudo leva a disfarçá-la. Mesmo com o casamento, as duas encobrem em enxoval e preparativos o fato de que fazem algo juntas, só delas, pela última vez. Quanto à despedida de pai e filha, esta é ritualizada na hora da cerimônia. Entre mãe e filha é como se nada especial acontecesse. Talvez por ser tão difícil, só pode ser dita como no mito: “a terra se abre e a filha desaparece” (p.63). Essa falta de ritualização em nossa sociedade dificulta a separação. Como vimos anteriormente, pode-se dizer que os mitos precisam ser ritualizados para poderem tomar forma e chegarem a consciência. Não a consciência de sua vivência, mas a consciência do que está sendo transmitido através deles, como no exemplo, a passagem da filha para a condição de mulher.

Seabra e Muszkat (1985) afirmam que a morte é vista como transformação. “Core morre no sentido de que não será mais a mesma” (p.64). Morre algo para que algo possa começar. Uma relação dual exclusiva não tem como se eternizar imortal; a relação viva irá conter uma força de destruição e de renovação. Em relação as figuras masculinas, as autoras afirmam que quando Zeus trama o rapto com Hades, decide que a união simbiótica entre mãe-filha será rompida pelo Senhor do Reino dos Mortos. É o masculino atuando na quebra da simbiose.

As mesmas autoras descrevem o Hades não como um lugar escuro e terrível, mas simplesmente como *um outro mundo*. Para elas, assim, a filha de Deméter não cessa de ser filha, mas torna-se ao mesmo tempo outra; a rainha de Hades, mulher de seu rei.

Campos (1998) coloca que a descida ao Hades é fator fundamental para o amadurecimento da mulher, pois o festejo nos Mistérios de Elêusis é a volta madura e como

rainha de Perséfone para sua mãe. Hoje se vê que muitas mulheres se recusam a descer ao Hades, ou permanecem por lá, ignorando a vida real e se identificando com o mundo dos espíritos. Esse processo de estagnação é um processo possível e negativo para a mulher. Essa recusa a descer, explica a autora, pode implicar na permanência da mulher essencialmente como filha, sem assumir seu papel de mãe. Temos que no mundo de Hades ocorre uma transformação vital para a mulher amadurecer. Mas ela deve, como Perséfone, sair de lá e encontrar sua mãe de uma outra forma.

Seabra e Muszkat (1985) descrevem que mãe e filha sofrem com a limitação do tempo juntas, mas também sabem que a separação traz um novo começo e muita coisa continua aberta entre as duas; alegria e carinho são completos. As autoras ressaltam também que Deméter e Perséfone agora são duas rainhas que se encontram e se amam, porém com um limite. Há medida no que as duas vivem e no tempo que possuem juntas, na entrega e na união. Porém, descobrem-se estranhas, vendo na outra algo que nunca tinham visto. Existe uma distância, um espaço, um respeito e reconhecimento de que aquela pessoa, a mais próxima, é uma outra.

Campos (1998) destaca que a mulher com esse arquétipo pode também se identificar com a descida ao Hades e permanecer em depressão e em contato com o mundo inconsciente e dos espíritos. Descer ao mundo avernal é apenas uma fase, da qual a mulher deve sair, podendo aproveitar sua condição de poder e saber sobre o domínio dos mortos e dos vivos.

Para Seabra e Muszkat (1985) Deméter e Perséfone sabem que possuem um lugar só delas, o do encontro. Mas cada uma possui também seu próprio lugar. Eis a dialética do encontro: a separação é que lhe dá sentido. Por existir a separação é que o ciclo se completa a cada ano, tudo renasce e a volta da filha traz de volta a primavera.

As autoras contam que Deméter é reencontrada como antes e sempre – grande, farta e acolhedora. A filha tem o impulso de se aconchegar à mãe, se abrigar novamente em seu colo, mas recua. Perséfone, jovem e inocente, é vislumbrada pela mãe que quer cuidá-la, mas também recua; a menina não está mais ali. As quatro estão presentes. Seabra e Muszkat (1985) explicam que “ora destacam-se, ora fundem-se em duas, ora a polaridade mãe-e-filha integra-se formando a totalidade: o feminino” (p.74). Há uma necessidade na filha de empurrar a mãe para longe, para fora de sua vida, de seu afeto e de seu pensamento, visando garantir sua identidade. O apego à identidade é vivido também pela mãe que ao sentir-se sugada tem o impulso de desprender-se, de afasta de si, empurrar a filha que voltou a depender e se agarrar a ela. Há também o momento em que ambas encontram o equilíbrio e vivem a beleza da relação. Passam a ver na outra um pouco de si própria, mas vêem também a

outra, que ama e admira porque é outra, e porque inclui uma dimensão que transcende o pessoal. “No processo de crescimento e individuação, essa dimensão não é a de um simples desabrochar da personalidade e da relação, é um novo estágio – a alteridade – que conduz à integração na totalidade” (p.74). As autoras relembram porém que na vida real esse equilíbrio não é necessariamente alcançado. A história arquetípica pode ser vista como um caminho para facilitar esse encontro.

O reencontro entre mãe e filha, cada vez que se renova é um exercício de alteridade. Ambas desafiam-se e se enriquecem. A relação das duas é uma fonte de energia nem boa e nem má; pode gerar destruição e também movimento, ação, vida. Se for vivida autenticamente é um campo plantado onde haverá alimento para cada uma seguir seu caminho de individuação. Com Perséfone são diversas as referências de sua união com Hades como um casamento de amor, explicam Seabra e Muszkat (1985). Percebe-se que há uma superação das dificuldades com a possibilidade do encontro de um “final feliz”.

7. Conclusão

“Do ponto de vista da psicologia analítica, portanto, o estudo da mitologia não será diletantismo de eruditos. Faz parte indispensável do equipamento de trabalho de todo psicoterapeuta.” (Silveira, 1997)

Por meio deste trabalho, procurou-se apresentar o mito como um conceito vivo em nossas vidas, tanto nos tempos antigos quanto na atualidade. Através da teoria junguiana pôde-se ter um maior acesso a essa realidade de interferência da mitologia em nossas vidas. Apresentou-se como o mito é revivido pelo indivíduo através da constelação do arquétipo, ou seja, de como incorporamos os personagens mitológicos e vivemos situações semelhantes às suas respectivas histórias.

Com o conceito de inconsciente coletivo pôde-se entender como esse material de herança universal chega a cada indivíduo, mesmo que não tenham conhecimento de suas histórias. São diversas as narrativas mitológicas e os contos que vislumbram esse poder de renascimento no ser humano. Esses temas tomam vida novamente e nos fazem percorrer seus caminhos. Por isso é importante que se tenha conhecimento delas ao invés de negá-las; para que, ao compreendê-las, possa-se decidir qual o melhor caminho a seguir. Em outras palavras, pode-se dizer que o estudo da mitologia e a compreensão de suas funções psicológicas são essenciais para ampliar nossos horizontes, possibilitando a predição ou o prognóstico do fim tendencioso, e assim, mudar este último conforme desejado.

Na interpretação do mito de Deméter/Perséfone, pôde-se traçar diversos paralelos entre as figuras de deuses e deusas e suas aventuras com o funcionamento psíquico do ser humano. Refletiu-se sobre a difícil e árdua tarefa da mulher desvincular-se da mãe e tornar-se autônoma. Foram identificadas síndromes que podem ser encontradas nesse processo de desenvolvimento, e também a incapacidade que muitas mulheres têm para romper tal elo.

Apontou-se também, como o assunto discutido é atual e eternamente presente nas relações humanas. Desde os tempos antigos nossa essência é a mesma e nossa psique mantém-se em sintonia mútua com os temas inconscientes.

Foi exposto um entre diversos mitos que poderiam ser abordados, a fim de se encontrar respostas para a compreensão do processo de individuação do ser humano, bem como entender o caminhar e os obstáculos que podem ser encontrados e, principalmente, enxergar a forma de ultrapassá-los.

Explorou-se a possibilidade desses mitos, com seus dramas e conquistas, reviverem no indivíduo fortificando tradições, comprovando etapas de processo de desenvolvimento e propiciando a ampliação de opções para a continuação de sua jornada evolutiva.

Destacou-se a importância da obra de Jung que tornou possível compreender como histórias mitológicas se repetem e porquê ter-se o conhecimento delas. Assim, torna-se indispensável que os psicólogos dediquem de sua atenção aos mitos, embora estes às vezes pareçam apenas histórias “da carochinha” ou ficção, mas que na verdade são recursos significativos no contexto terapêutico, seja no levantamento de informações (diagnóstico) ou na condução do processo psicoterápico.

Referências bibliográficas

- Anímico. In: Ferreira, A. B. H. (1986). *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. p.125.
- Berry, P. (1997). O rapto de Deméter/Perséfone e a neurose. Em Hillman, J. (org.), *Encarando os deuses* (pp.87 – 101). São Paulo: Cultrix/Pensamento.
- Brandão, J. S. (1986). *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes. V. I.
- Campbell, J. (2002). *Mitologia na vida moderna: ensaios selecionados de Joseph Campbell (1904 – 1987)*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Campbell, J. (org.). (2001) *Mitos, sonhos e religião*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Campos, I. F.(1998). *Deméter e Core/Perséfone: um caso clínico enfocando a relação entre mãe e filha*. *Psicologia Revista*, São Paulo, n.7, p. 33-44.
- Èstes, C. P. (1994). *Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Fadiman, J. & Frager, R. (1986). *Teorias da Personalidade*. São Paulo: Harbra.
- Flowers, B. S. (org.).(1990). *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena.
- Greene, L. & Sharman-Burke, J. (2000).*Uma viagem através dos mitos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Grimal, P. (1993). *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- Grinberg, L. P. (1997). *Jung: o homem criativo*. São Paulo: FTD.
- Jung, C. G. (2000). *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (2000). *Memórias, sonhos e reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Jung, C. G. (2000). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1995). *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1984). *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1998). *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes.

Lasheras, A. M. (2003). *Os distúrbios alimentares sob o enfoque da psicologia analítica*.

Revista MÁDHAVA, Ano 4, n. 49, retirado em agosto de 2003.
<http://www.madhava.jor.br>

Maciel, C. (2000). *Mitodrama: O universo mítico e seu poder de cura*. São Paulo: Ágora.

Robell, S. (1997). *A mulher escondida: a anorexia nervosa em nossa cultura*. São Paulo: Summus editorial.

Seabra, Z. & Muszkat, M. (1985). *Identidade Feminina*. Petrópolis: Vozes.

Silveira, N. (1997). *Jung: Vida e Obra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Whitmont, E. C. (1982). *Retorno da Deusa*. São Paulo: Summus editorial.