UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

ADRIANA PERASSI BOSCO

Performances analíticas e a clínica de Dionísio: sombras do corpo no Ocidente, corpo simbólico e corpo gestual nas práticas clínicas de orientação pós-junguiana.

São Paulo

2017

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

ADRIANA PERASSI BOSCO

Performances analíticas e a clínica de Dionísio: sombras do corpo no Ocidente, corpo simbólico e corpo gestual nas práticas clínicas de orientação pós-junguiana.

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Psicologia da Aprendizagem e do Desenvolvimento

Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano.

Orientadora: Profa. Dra. Laura Villares de Freitas.

São Paulo

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho por qualquer meio convencional ou eletrônico para fins de estudo e pesquisa desde que citada a fonte

Catalogação na publicação

Biblioteca Dante Moreira Leite

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Bosco, Adriana Perassi.

Performances analíticas e a clínica de Dionísio: sombras do corpo no Ocidente, corpo simbólico e corpo gestual nas práticas clínicas pós-junguianas / Adriana Perassi Bosco; orientadora Laura Villares de Freitas. - São Paulo, 2017.

162 f.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Corpo 2. Performance 3. Psicologia analítica 4. Psicologia junguiana 5. Psicologia imaginal 6. Psicologia arquetípica I. Título.

RC506

Nome: Bosco, Adriana Perassi

Título: Performances analíticas e a clínica de Dionísio: sombras do corpo no Ocidente, corpo simbólico e corpo gestual nas práticas clínicas de orientação pós-junguiana

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano.

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof. Dr	Instituição
Julgamento	Assinatura
Prof. Dr	Instituição
Julgamento	Assinatura
Prof. Dr	Instituição
Julgamento	Assinatura
Prof. Dr	Instituição
Julgamento	Assinatura
Prof. Dr	Instituição
Julgamento	Assinatura

DEDICATÓRIA

Para minha avó, Guiomar Signorelli Perassi (in memoriam), porque ela gostava de dançar.

E para todos os meus gestos e os gestos dos meus que exigem reconhecimento. É por isso que escrevo.

"O homem é corda estendida entre o animal e o Super-homem: uma corda sobre um abismo; perigosa travessia, perigoso caminhar, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar.

O grande do homem é ele ser uma ponte e não uma meta; o que se pode amar no homem é ele ser uma passagem..."

Friedrich Nietzsche

AGRADECIMENTOS

Este processo de iniciação não teria se realizado sem a ajuda preciosa de muitas pessoas que, com paciência, escuta e ação, têm vivido o fluxo comigo. Agradeço:

À minha orientadora Prof^a Dra. Laura Villares de Freitas, por ter me dito que eu precisava ouvir mais, e que me concedeu liberdade para criar e suporte para me organizar nos momentos difíceis.

À minha mãe, Mariza Perassi Bosco, pelo cuidado e pela revisão atenta do texto.

A meu pai, Antonio Correa Bosco, pelo apoio sempre presente.

Aos meus amigos, Lia Vainer Schucman, Anahí Rubin, Paulo Godoy, Mafê Monteiro e Yasmin Blumenschein, por sempre estarem lá, lembrando-me que viver é também poesia, samba, diversão e almoços infindáveis.

A Francisco Ferraz e Silva, que me escuta e junto comigo performa alquimias.

À Lu Favoreto, minha mestra de dança e corpo, xamã-bailarina.

A todos os meus pacientes, que me permitem exercer o ofício da clínica e me questionam incessantemente.

A Dionísio, que me virou do avesso.

RESUMO

O presente trabalho busca traçar um panorama da categoria corpo na sociedade ocidental,

apontando suas sombras e seus escapes e estabelecendo o campo da psicologia analítica

como um lugar de reimaginação e ressignificação deste termo. Nossos objetivos

principais foram traçar uma cartografia do estatuto do corpo na modernidade,

compreender como este termo aparece nas obras junguianas e propor que o corpo, nas

práticas derivadas deste referencial, se coloca como corpo simbólico e gestual, numa

performance clínica que aponta para a multiplicidade dionisíaca como forma de

conhecimento e ação e que abre a perspectiva de transformações alquímicas tanto

singulares quanto coletivas para os participantes de uma cena.

Palavras-chave: Corpo, Performance, Psicologia Analítica, Psicologia Junguiana,

Psicologia Imaginal, Psicologia Arquetípica.

ABSTRACT

The present work seeks to draw a panorama of the body category in Western society,

pointing out its shadows and their escapes and establishing the field of analytical

psychology as a place of reimagination and re-signification of this term. Our main

objectives were to map the status of the body in modernity, to understand how this term

appears in the Jungian works and to propose that the body, in the practices derived from

this referential, places itself as a symbolic and gestural body, in a clinical performance

that points to Dionysian multiplicity as a form of knowledge and action and that opens

the perspective of alchemical transformations both singular and collective for the

participants of a scene.

Keywords: Body, Performance, Analytical Psychology, Junguian Psychology, Imaginal

Psychology, Archetypal Psychology.

SUMÁRIO

A	PRESENTAÇÃO	3
	Ou de como fui parar na corda bamba	3
D	NTRODUÇÃO	9
	A localização de um corpo singular em busca de uma cartografia compartilhada	9
C	CAPÍTULO I	22
	O estabelecimento de uma forma de olhar para o campo: a hermenêutica alquímica	22
	Vinheta Transferencial 1	34
C	CAPÍTULO II	43
	Objetivos da pesquisa, ou um pequeno compêndio de desejos	43
	Vinheta Transferencial 2	48
C	CAPÍTULO III	51
	Cartografias da encarnação na modernidade: de corpos e cadáveres	51
	O corpo da bruxa ou o primeiro corpo da mulher:	65
	O corpo da loucura ou a tortura dos tecidos em desrazão	67
	O corpo mesmerizado ou na máquina resiste o bicho	69
	O corpo do monstro ou um corpo que perde a ligação com sua origem	70
	O corpo da histérica ou o segundo corpo da mulher	71
	O corpo da anoréxica ou o terceiro corpo da mulher	73
	Os corpos dos índios e os corpos dos negros: os corpos selvagens ou corpos-coisa da colonização	74
	O corpo de Narciso ou o corpo-espectro: todos nos tornamos fantasmas	77
	O corpo-sombra do analista	80
	Vinheta Transferencial 3	83
	Que corpo nos resta, e das sombras dos nossos corpos o que faremos?	85

Vinheta Transferencial 4	88
CAPÍTULO IV	90
A psicologia analítica e suas derivações: portas entreabertas para a imaginação de corpanimados pela alma.	
Vinheta Transferencial 5	122
Vinheta Transferencial 6	130
CAPÍTULO V	131
Performances analíticas ou Dionísio na Clínica: o corpo simbólico gestual em Saban e Romanyshyn	131
Vinheta Transferencial 7	148
CAPÍTULO VI	151
Uma nota sobre os campos de formação do psicólogo e do analista: será possível aprendermos a ensinar as artes da corda bamba?	151
CONSIDERAÇÕES FINAIS:	156
Emergindo da espiral hermenêutica ou o que aprendi ao falar sobre o corpo	156
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	159

APRESENTAÇÃO

...Ou de como fui parar na corda bamba.

Este trabalho situa-se no que podemos denominar "linhas epistemológicas não hegemônicas" do pensamento. A abordagem imaginal para o tema do corpo, especificamente do corpo na clínica psicológica, é uma escolha não apenas individual, porque parte de uma interpelação pessoal a um campo, mas uma escolha política, na medida em que as possibilidades de imaginar o conhecer e o mundo parecem ter sido progressivamente restringidas pela unilateralidade de um discurso científico emaranhado nos ditames do capitalismo, avançado e calcado nas noções de produtividade e utilidade, que aceita apenas uma forma específica de conceber mundo, natureza e relações, rejeita abordagens dissidentes e cria um discurso hegemônico que muitas vezes descarta a criatividade e a inventividade como fenômenos não inerentes ao campo da pesquisa.

Podemos definir a abordagem imaginal como uma busca descritiva de cartografar o campo simbólico de um termo em uma dada concepção ou recorte e, a partir dessa cartografia, efetuar um exercício de relações imaginativas: em outras palavras, buscar referências que se amalgamam não linearmente no sentido de propor um devir-saber, ou uma "contação de história", que exercerá seu efeito na medida em que provocar a ação imaginativa no mundo.

Do ponto de vista da psicologia, a abordagem imaginal pode considerada como um exercício de compreensão situado na intersecção, ou, mais precisamente, no espaço imaginativo de duas tradições de pensamento em diálogo, a saber: a fenomenologia, em uma tradição mais existencial, e a psicologia profunda (depth psychology) referida nos trabalhos de Jung e dos pós-junguianos. Para Romanyshyn, trata-se de localizar o papel da metáfora - e a definição dessa categoria de linguagem - como elemento central no diálogo entre a fenomenologia e a psicologia junguiana e pós-junguiana.

A ciência não é um método neutro, ela é praticada em contextos, e no contexto atual, hipercapitalista e neoliberal, a mensagem tem sido; "Morte à imaginação, a imaginação é inútil". De criadores de futuro, passamos a preenchedores de planilhas. Quem não se adequa, não é financiado. E não falamos muito disso, porque afinal, a academia, as revistas científicas e as agências de fomento são lugares de polidez - polidez essa que pode mascarar uma disputa de poder bastante violenta no que tange às possibilidades de desenvolvimento de certas áreas. E nos resta nos indisciplinar.

A área das psicanálises psicodinâmicas, na qual incluo a psicologia profunda ou psicologia analítica, é marcada pela necessidade do exercício da imaginação e da elaboração simbólica e, nesse contexto, se ela evitar o desejo apolíneo da identificação com a medicina e assumir sua vocação de "ser outra coisa", ela pode configurar-se como área indisciplinar. Percorrer essa "outra coisa" será um dos objetivos desta pesquisa: minha escolha consciente é a indisciplinaridade, o que, de forma bastante surpreendente, tem me permitido organizar um saber ao qual tenho dado o nome de incorporado. Minha escolha é também pela busca de uma narrativa que se revele relato de caminho iniciático, no sentido em que o iniciado é alguém que ousa iniciar um caminho de conhecimento experiencial não linear e compartilhado performaticamente com aqueles que fazem parte de sua comunidade. Um caminho apto a ventilar processos imaginativos que nos aproximem cada vez mais dos campos de nossas práticas cotidianas, desenvolvendo uma linguagem não redutiva para processos vivenciados na clínica e na vida.

Vivo hoje em um mundo que parece se desmanchar enquanto promove uma atividade incessante, em que não há tempo para nada, porque estamos sempre fazendo alguma coisa.

A escolha do corpo como tema também se situa nos contornos dessa pergunta fundamental: "que fazer é esse que nos desfaz? ". São nossos corpos que sofrem no mundo, é o corpo do mundo que sofre com esta tácita proibição da imaginação - e o corpo soçobra em diversas instâncias - particulares, singulares, coletivas.

Quando pensamos nos discursos de medicalização da sociedade e do sofrimento psíquico, tão caros ao já mencionado hipercapitalismo neoliberal, discursos surgem colocando em questão o que é a terapia ou a análise, sua eficácia e eficiência (essas duas

palavras tão usadas e tão redutivas dos nossos processos vivos). Surgem também críticas a respeito do nosso fazer no sentido de que ele não corresponde ao desejo médico de curar sintomas por meio da eliminação. Processos de vida vistos como sintoma que se quer extirpar, pois o mal-estar deve ser calado, essa é a concepção que domina a imaginação de nossa sociedade. Nesse modelo, o corpo é imaginado de uma forma específica e essa forma, sobre a qual falarei mais adiante, implica em um calar, em um descorporalizar a vida.

Em minha prática clínica, percebo que as sobras simbólicas do corpo moderno, fetichizado pelo capitalismo, retalhado por aplicações ideológicas do método científico, vêm me visitar, buscando reparação. Elas exigem um lugar - de saber, de performance, de existência. Constituo-me, então, em guerrilheira do saber incorporado, do pensamento imaginativo, do meu próprio corpo em relação com os corpos - culturais, simbólicos, construídos, dos outros. Procuro imaginar outras performances possíveis para nossos corpos em ação que são, eles próprios, o corpo do mundo.

O propósito deste estudo é reimaginar um corpo muitas vezes estropiado pelas unilateralidades do método científico, reimaginando o mundo e animando as possibilidades de relação que podem existir para além das tecnicalidades de uma ciência, seja ela *soft* ou *hard*. A busca pela imaginação é a busca pelo *soft:* a vida é *soft,* a vida é tenra e, no que o tenro nos exige, nela existe a dureza- e não a rigidez - de ter que lidar com a experiência e a presença, com nosso estar no mundo e imaginar-se, imaginando-o. Tanto no fazer ensinante, quanto no fazer pensante, quanto no fazer de analista, quanto em um fazer cidadão, o que me interessa é a vida – A vida como devir imaginativo. E devir porque somos animais simbolizantes, porque sem isso somos menos do que robôs sem alma que criamos com nossas tecnologias.

A vida, ela tem corpo, corpo habitado, corpo atravessado. É desse corpo que escolhi falar O que é esse corpo? Tarefa de definir o indefinível. Mas haverá uma tentativa. Um rastro, talvez uma poética clínica

Nesta narrativa percorrerei a história de um termo: "o corpo", o corpo na modernidade e em seus escapes, histórica e psicologicamente, na busca não de um discurso final de verdade, mas de uma "contação", de uma "mostração" de possibilidades desse termo na prática cotidiana de meu ofício, pois a produção do

mundo e dos saberes é inexoravelmente atravessada pelas práticas "incorporadas" do cotidiano.

Marcadas pela ideologia da produtividade e por modos de produção de um discurso de saber em formato predeterminado, inclusive na maneira pela qual se deve "contar a história" do processo de pesquisa, as ciências e as produções acadêmicas hoje se configuram em um campo de dominação simbólica, ideológica, de fabricação de verdades que, como já mencionei anteriormente, excluem concretamente formas de pensamento dissonantes, prejudicam a emergência do novo, do vivo e, sobretudo, do incorporado, no que isso tem de implicação na mudança das vidas individuais e das formas de vida coletivas e ecológicas, a ecologia aqui entendida como relação de seres relacionais com uma Natureza também relacional da qual somos parte integrante.

Ao obedecer a essa lógica de dominação, nós pesquisadores nos colocamos em uma posição de operários de produção de um saber que fabrica artigos e desenhos de pesquisa esperados e institucionalizados. Se por um lado necessitamos viver no mundo falando uma língua compartilhada, por outro não necessitamos nos adaptar completamente, é urgente e preciso criar futuros: é da ordem do vivo encontrar brechas por onde brotar nos cimentos das calçadas epistemológicas, econômicas e políticas do planeta.

Minha opção de fazer passar o vivo entre as brechas implica a escolha de um estilo ensaístico para apresentar minha pesquisa, que se configurou, em termos acadêmicos, em traçar um mapa simbólico a respeito do termo "corpo" na ciência moderna e em seus escapes, propondo o campo da psicológica analítica e do ensino do ofício da psicoterapia como um *lócus* de resgate de uma performance que aponte para o gestual, alquímico/xamânico, para uma alusão ao mistério imaginativo que ocorre quando se leva em conta os escapes da ciência moderna no que se refere ao termo corpo.

Para além dos ditames do método científico (e, ao contrário do que possa parecer, sem demonizá-lo, mas apenas apontar para sua unilateralidade e suas consequências no real), esse mapa procura lidar, em termos de significação, com tudo o que transborda do vivido cotidiano e que se configura como sintoma. O que a psicologia profunda pode fazer do sintoma-corpo e como isso se relaciona com a própria

construção de um mundo no qual a corporalização dos afetos e dos sentidos acontece configuram a história que me proponho a "contar".

Para além de uma concepção médica, sociológica ou psicológica do corpo, interessa-me - e escrevo na primeira pessoa por acreditar que o que me interessa pode ser compartilhado, pois somos seres relacionais - descrever como nossos corpos são concebidos, que escapes vivemos e que novidades podem haver nesses escapes, dado que estamos no mundo incorporadamente, mas somos uma sociedade alicerçada na própria descorporalização das formas do conhecer que, metodologicamente, separa sujeito e objeto, palavra e efeito, que desmetaforiza nossos símbolos e, com isso, desrritualiza nossas existências. O bordado deste texto é tecido de experiências amplificadas por outras experiências relatadas, outras cosmovisões, vinhetas do cotidiano, elaborações teóricas do campo de pesquisa - um movimento de busca imaginativa. Por isso, esta pesquisa inicia-se com um "Era uma vez...".

Todo conto conta uma vida, uma aventura, e um conhecimento intuitivo que para exercer seus efeitos precisa ser performado. "Todo maloqueiro tem um saber empírico", declara o cantor paulista de RAP, Criolo.

Em São Paulo, "maloqueiro" é alguém que pertence às camadas inferiores da ordem social. É o desprezado social. E maloca, uma forma de moradia indígena, é a palavra usada para indicar muitas exclusões em camadas. Quando ouvi essa frase em um disco denominado "Convoque seu Buda", nessa mistura viva de referências, pensei: é desse conhecimento que quero falar. Do meu, dos nossos conhecimentos "selvagens", de onde brota a possibilidade cotidiana de fabricar devir.

Esta pesquisa fala de performances - brechas na arte que deixam a vida entrar - mas é, sobretudo, o registro de uma performance analítica, pesquisadora e docente. Uma performance vivida como analisanda, analista, mulher da classe média paulistana, bailarina, cientista, professora, animal político e simbólico, como tudo que sou (que sei, e que não sei que sou), como pensadora de um campo que se mescla com a vida, perfaz a vida, refaz a vida, é vida. Por isso... Era uma vez...

Na introdução do trabalho, localizarei o aparecimento da categoria corpo como questão de pesquisa no mundo e na clínica junguiana para mim. No segundo capítulo, apresentarei a hermenêutica alquímica como forma de pesquisar que inclui a alma do

pesquisador na pesquisa, revelando que pesquisar é, antes de tudo, se relacionar com um tema e com um campo. No terceiro capítulo, colocarei nossos objetivos, ou nosso compêndio de desejos em relação ao mapeamento que fizemos. No quarto capítulo, chegamos a uma cartografia do corpo na modernidade, indicando seu lugar de sombra e escape. Já no quinto capítulo buscarei localizar o estatuto do corpo na obra junguiana e nas práticas clínicas derivadas dessa obra. No capítulo seis, chegaremos a questão das performances analíticas e de uma abordagem dionisíaca da clínica, que leva em conta o corpo simbólico e o corpo gestual como lugares de elaboração e transformação alquímica singular e coletiva. No capítulo sete, falarei sobre o que aprendi nesse processo, que descrevo como um processo de iniciação, o que aprendi ao mergulhar na vertigem da espiral hermenêutica. Nas considerações finais, tratarei de questionar alguns aspectos da formação analítica, no sentido de reforçar a necessidade percebida de poder entrar em contato cada vez mais com processos transformadores, incorporados já na própria formação, que, ao meu ver, permanece ainda muito ligada a um formato excessivamente racionalista.

INTRODUÇÃO

A localização de um corpo singular em busca de uma cartografia compartilhada.

Era uma vez um tempo em que eu não sabia dançar. Talvez eu soubesse falar, mas a fala que brotava do pensamento abstrato era uma fala que tudo suportava, muito diferente da fala incorporada que eu aprenderia a vislumbrar mais tarde. Certo dia, o pensar – racional, metodológico, desmetaforizado - adquiriu um limite, isso porque não solucionava o mistério de estar viva, encarnadamente no mundo. Pensar não solucionava as complexidades do sentir e do agir.

Por um desses caminhos que só se entende com o passar dos anos, em um momento muito delicado, de crise pessoal, profissional e de formulação de identidade, a dança contemporânea e os estudos em educação somática me apareceram como via de acesso a algo que antes me escapava.

Formei-me em Psicologia em 2001 e abri um consultório. Como a maioria dos consultórios de iniciantes, ele não se mantinha como fonte de renda, mas proporcionava-me um enorme prazer e instigava-me a buscar formação complementar. Por uma questão conjuntural, interrompi a clínica por dois anos.

No final desse período, compreendi a necessidade de voltar a clinicar e busquei uma especialização em psicologia analítica. Essa escolha não foi casual. Eu já havia trabalhado em diferentes referenciais, entre eles, um referencial de clínica de inspiração fenomenológica, no qual durante certo tempo senti-me um pouco desorientada quanto ao desenvolvimento de operadores propriamente clínicos. Mais tarde, atuei em um referencial psicanalítico inspirado na obra de Jacques Lacan.

Embora me interessasse bastaste, esse referencial psicanalítico trazia consigo, pelo menos naquele momento, uma dupla significação: por um lado, eu buscava um pertencimento, e essa linha de atuação era mais popular nos círculos que eu frequentava; por outro conduzia a um aprisionamento nos modos de ser e de agir que, mesmo sem

serem intrínsecos à obra do autor, eram referentes à sua institucionalização e apareciam nas performances cotidianas dos campos de formação. E isso não me agradava.

Eu queria saber clínica, mas também precisava de um espaço para o não saber. Encontrava-me em um lugar peculiar de inflexão: a fenomenologia não parecia me oferecer uma teoria (ou cosmovisão) clínica a partir da qual eu pudesse agir naquele momento; a psicanálise, por sua vez, oferecia-me uma teoria clínica que, também pessoal e momentaneamente, sufocava meu agir criativo. Foi então que me deparei com o livro de Jung, *Memórias, sonhos e reflexões*¹ que, mais do que conceituar ou afirmar uma abordagem teórica, abriu a perspectiva da narrativa do cotidiano de alguém que, ao prestar atenção em seus próprios processos e nos processos do mundo, construiu um sistema de pensamento vivo, interessante, fluído, mutável. Ali intuí que a obra junguiana, em suas contradições, continuidades e descontinuidades narrativas, poderia me instrumentalizar na prática de um ofício que, mais do que uma profissão calcada na ciência, era algo que na minha percepção exigia a criação de mundos compartilhados e de relações, de um certo saber fazer experiencial que se beneficiava pouco do aprendizado de técnicas específicas, entendidas como protocolos. Como afirma Roberto Gambini:

[...] A psicoterapia, da maneira como a conhecemos, é uma atividade interseccional, com um fundamento na ciência e outro na arte. Esse cruzamento gera um exercício único. De modo que ela requer tanto o preparo científico, como o treino constante do desempenho criativo do ofício. E a formação deve levar em conta esses dois lados de maneira equilibrada, inclusive deve transmitir esse conceito de dupla ancoragem, pois não se forma um terapeuta com uma perna só. (GAMBINI,2008, p. 36)

-

¹ JUNG.C.G. *Memórias*, *sonhos e reflexões*. Tradução Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira,1986.

Na formação em psicologia analítica ao meu alcance, no momento de vida em que a procurei, havia um núcleo do que se convencionava chamar "trabalho corporal". Ali deparei com toda a potência do corpo como componente da cena analítica, fabricador de símbolos, movimentos e imagens. Esse corpo, tão distante de mim até então, revelou-se como uma via de reconexão com o afeto e retirou-me de um padrão de decisão racional que se por um lado havia garantido minha sobrevivência até ali, por outro me limitava na capacidade de sentir e de situar-me no mundo de forma criativa e ativa.

Nessa formação, na qual me foram apresentadas diversas técnicas de abordagem corporal, também me reconectei com o movimento expressivo e, em decorrência disso, iniciei um caminho de estudo em dança contemporânea, em técnicas de improvisação e em educação somática. Eu continuava a praticar a clínica psicológica nos moldes mais tradicionais, focada na escuta e na produção verbal dos pacientes, mas comecei a perceber que o paciente que se apresentava diante de mim não narrava apenas suas histórias e sonhos: ele atuava sua situação com seu corpo, com gestos que se repetiam, com expressões e tons de voz que se modificavam a cada momento. Percebi, também, que na cadeira diante de mim não se encontrava apenas uma pessoa, mas todo um percurso dramatúrgico povoado por uma infinidade de personagens que ali se encarnavam e se manifestavam simbolicamente - o símbolo eficaz é necessariamente encarnação.

No consultório, o corpo vivo, movendo-se e performando, reagindo e ressoando às minhas performances como analista, passou a interessar-me profundamente. E isso não apenas na atividade clínica. Como professora universitária, pergunto a mim mesma como seria possível trazer esse corpo simbolizado e simbolizante para dentro dos processos de ensino, tão institucionalizados e engessados pelos ditames de currículos mínimos, (famélicos de tão mínimos) e da burocratização do fazer ensinante universitário. Esse último tema talvez se configure ainda em uma outra pesquisa. Mas, uma coisa de cada vez...

Para mim, o corpo apareceu primeiro como sombra: um pedaço de carne desvitalizado, desmembrado, com histórias primárias ambíguas que, reptiliano, havia sido, em minha história específica, e talvez de maneira amplificada na história da minha cultura, dominado pela linguagem neocortical da racionalidade. Depois ele apareceu como caminho. Luz se fez da sombra. Para a consciência, da perspectiva a partir da qual

contemplo o mundo, a luz depende da sombra e a sombra da luz. Não há uma sem a outra: uma é a outra.

Assim, o desejo de narrar sobre o corpo, em busca da palavra incorporada, contando um percurso narrativo de meu ofício, manifestou-se como tentativa de compreensão daquilo que em mim tudo dizia sem ser ouvido, e que, quando finalmente foi escutado, transformou-se em potência de vida. Um corpo tem uma linguagem muito própria.

A linguagem do corpo vivo - vivido - é algo peculiar. Ela engloba visíveis e invisíveis, revela dinâmicas, texturas, fixações e complexos cotidianamente reatuados. É a linguagem do símbolo, dos afetos e do afetar-se, das imagens/sons que produzimos como rastros de nosso ser. A linguagem do corpo é a própria linguagem do mundo: movimento. E como narrar movimento? Se não pudermos nos contentar com o movimento descrito a partir da física mecânica, como equação matemática que relaciona o número abstrato atribuído à velocidade e ao espaço, veremos que a compreensão da pulsação incorporada, à qual me refiro aqui, vai mais além de uma compreensão intelectual do mundo. Ela apresenta efeitos de forma: formar, performar e transformar são verbos que passei a utilizar para descrever algumas experiências vividas e criadas compartilhadamente com os pacientes. Corpo é pulsação, linguagem é pulsação, movimento é pulsação: mas o que isso poderia significar?

Em meu percurso, a linguagem dos visíveis e invisíveis pedia uma aprendizagem: era preciso que eu soubesse descrever esses processos a que me referi sem esvaziar os movimentos performados interpretativamente.

Percebi, então, que a análise, a dança e essa presentificação do corpo como instrumento de uma performance se tangenciavam, e uma oferecia possibilidades novas de linguagem para a outra. A análise tornou-se dança de improvisação: percebi que compreender e descrever os processos visíveis a partir desse olhar particular, que foi se constituindo em mim, poderia ser minha contribuição para um pensamento clínico simbólico dinâmico que levasse em conta essas intuições, esses movimentos anímicos e físicos, oníricos e espaciais. A partir dos trabalhos de sensação, afeto e produção de imagens que a dança havia me trazido, percebi, também, que se tratava de uma necessidade pessoal realizar a síntese do meu próprio caminho como bailarina tardia, analista desconstruída em minha racionalidade e pessoa incorporada, participante da

alma do mundo. Em dado momento, o treinamento em dança contemporânea passou a alimentar meu olhar clínico de maneira radical — dançar junto com os pacientes, metafórica e concretamente, na grande ou na pequena dança, no atentar para a relação incorporada que se apresentava, alimentava a dramaturgia que ali se estabelecia, bem como minha capacidade de pensar, organizar, ampliar e interpretar fenômenos. Ali, eu e meus pacientes compartilhávamos de uma cena que ia se criando conforme nos abríamos para os mistérios da presença.

Afinal, o que é presença? No mundo contemporâneo, quando falamos em presença, do que estamos falando exatamente? Como acessamos e treinamos essa nossa presença? Como podemos desconstruir a palavra "treinamento" para que os restos rígidos de uma disciplina repetitiva se dissipem e sejam substituídos por uma prática criativa? São questões que procurarei responder por meio deste trabalho; as respostas exigirão um percurso de compreensão do que é a presença e a não presença, e que tipos de conhecimentos e de formação podem fabricados a partir desses dois conceitos. Na modernidade, o que a ideia de presença tem a ver com a própria ideia de corpo e de linguagem e com as práticas que derivam dessa ideia? Como o conceito de presença pode ser usado como uma forma de transmitir os escapes simbólicos das práticas modernas sobre o corpo e sobre o mundo?

Além de debater conceitos importantes do modelo específico da psicologia analítica e do campo da psicanálise em geral, é também meu intuito realizar uma síntese teórica e reinterpretar essa trajetória prática no sentido de uma sistematização e de uma volta à elaboração intelectual do pensamento – uma volta à intelectualidade em um novo ponto, um ponto no qual um corpo se fez: um retorno ao pensamento ampliado pela sensação, pelo afeto e pela ação que o incorporado nos traz no cotidiano. Vivo pensamento. Metáfora incorporada. Ritual de habitação do mundo.

Acredito que a produção do conhecimento está fortemente ligada às relações possíveis entre teorias historicamente localizadas e as práticas contextuais e cotidianas de um saber-fazer que, na medida em que a vida incorporada própria e compartilhada se apresenta, modifica-se. Jung costumava dizer que a psicoterapia dependia muito da personalidade do analista, e que esta personalidade não é dada a priori – é um efeito das relações que ele estabelece com o mundo e consigo, por inteiro e ao longo da existência. Ele afirma:

[...] Todo psicoterapeuta não só tem o seu método: ele próprio é esse método. Ars totum requirit hominem (A arte exige o homem todo) diz um velho mestre. O grande fator de cura na psicoterapia é a personalidade do médico - esta não é dada a priori; conquista-se com muito esforço, mas não é um esquema doutrinário. As teorias são inevitáveis, mas não passam de meios auxiliares. Assim que se transformam em dogmas, isso significa que uma dúvida interna está sendo abafada. (JUNG [1945], 2011, p. 199).

Aspectos afetivos, culturais e pessoais de um dado cotidiano localizado podem ser examinados como parte integrante da construção de um conhecimento compartilhado. Como por vezes é comum observar em algumas situações, não se trata de promover a "personalidade do analista" ou a "personalidade do mestre-professor" a um primeiro plano, avalizando a busca tão comum e sombria do abuso de poder do "líder carismático". A personalidade do analista (e do professor desse ofício, ou talvez, de qualquer professor) é um caminho iniciático, com todos os percalços dos caminhos iniciáticos, compartilhados com um sem número de outros, em formação contínua, com todas as necessidades de se passar por processos e tempos que não se encerram.

Em meu caminho clínico e analítico pessoal, a necessidade da compreensão do lugar que o corpo podia ocupar na psicologia analítica (e/ou pós-junguiana ou psicologia do campo dos estudos junguianos) se fez necessária. Na busca dessa compreensão fui descobrindo ressonâncias e dissonâncias com uma série de autores e suas formulações teóricas e relatos clínicos. No esboço desta compreensão, fui encontrar interlocutores na psicologia imaginal.

A dúvida interna, que sempre permaneceu em todos os processos de análise, bem como em todos os processos de ensino e de aprendizagem dos quais participei e participo, sempre se relacionava com a questão de como fazer com que a transformação das percepções se sintetizasse em uma nova ação, em um novo acontecimento na vida de pessoas que, no espaço protegido da análise ou da formação, ensaiam saltos afetivos de ressignificação e reconfiguração relacional. A dúvida interna que eu jamais quis abafar, sempre presente em cada encontro, demandava um olhar atento, de

contemplação, de suspensão descritiva de um momento específico, mas, também, um vir-a-ser.

Qual é a forma de articulação entre saber-sentir-agir que se coloca em todos os processos de todas as pessoas que vêm me procurar ou para quem professo o ofício? Uma pergunta que também se aplica, continuamente, a mim mesma. Essa dúvida é o que move minha performance viva de todo dia. O termo performance, que as ciências humanas tomam emprestado das artes visuais, abre uma curiosa perspectiva para esta investigação.

Nas artes visuais, a performance surge no período pós-Segunda Guerra Mundial, como uma proposta de experimentação a partir de uma crise de representação, que é a própria crise dos corpos absurdamente torturados e exterminados do nazismo, dos bombardeios de civis, de todo o horror encoberto pelo baby-boom, pela profusão de eletrodomésticos e moralismos do *american way of life* que se instaura no mundo todo como o discurso do vencedor – nosso mundo de hoje decorre disso.

Contra o conservadorismo, a vida: a performance surge como um desejo de aproximar a arte da vida. Não se tratava mais de "fazer arte" para representar algo, já que o mundo parecia, então (e ainda hoje parece), irrepresentável e refratário a uma narrativa que o unificasse em um sentido possível. Podemos pensar na disponibilidade avassaladora da reprodutividade técnica da imagem sustentada em suportes como mais um indicativo da dificuldade de representação do que da sua disponibilidade - basta pensar na rapidez com que consumimos as fotografias dos refugiados mortos nas várias guerras civis deflagradas hoje pelo mundo, oficial ou extraoficialmente: o corpo do bebê sírio afogado, morto, na praia, a mulher negra arrastada por uma viatura da polícia no Rio de Janeiro. Quantas dessas imagens nos tocam efetiva e formativamente, e por quanto tempo? Nossas imagens tornaram-se fantasmas.

A performance foi a maneira da arte escapar do irrepresentável - morte em direção à vida: arte passa a ser viver a arte que se deseja ser, o corpo é o suporte da dor ou do prazer, da beleza ou da feiura que se quer representar. O lugar do espectador é o lugar de testemunha viva, corporalmente afetado pelo fazer incorporado do artista. A performance é uma busca de ritualização - de produção de sentidos onde nenhum sentido se fazia. Não basta mais falar das coisas, descrever situações, representar

imagens, realizar interpretações ou amplificações - tudo isso parece capturado pela máquina produtora de imagens fantasmagóricas na qual a sociedade ocidental se transformou. Precisamos criar mundos reincorporados, metáforas radicalmente vividas, experiências rituais que nos permitam passar constantemente de um estado a outro e criativamente gerar, gestar, futuros. Expressões como a *body art*, ou a obra de Joseph Beuys² são a colocação de uma presença como um projeto artístico-político, vivido em um personagem constante que expande o conceito restrito de arte para a intervenção política, social e ecológica na própria vida. Nas artes visuais, a performance define-se como uma expressão cênica, função de tempo e espaço, algo que está acontecendo ali, em um momento, em um lugar (COHEN, 2009, p. 28). Assim, a performance é uma forma de atuar que lida com os efeitos da presença. Nesse sentido, a performance está sempre ligada a uma habitação dos corpos em contexto.

O que para nós se revela de interesse, pois quando nos debruçamos sobre o discurso científico, podemos apontá-lo como um tipo de discurso que tem uma tendência à antipresença. Em suas generalizações, ele é quase sempre antiperformance: busca afirmar o "isto é assim em todos os contextos" contra o "como isto está sendo neste momento relacional, dentro deste particular contexto e tempo, com estes participantes". Isso tem consequências. O desafio é trazer o conhecer à presença, produzir um saber que, constituído como saber relacional, seja rigoroso. É na articulação do conhecimento científico com o mundo que se encontra um espaço de produção criativa.

Já no contexto de meu próprio trabalho, percebo que o que fazemos é criar uma coreografia muito própria e uma qualidade de presença compartilhada que eu, de minha parte, como atuante na cena, proponho, também porque aprendi através da prática da dança e de outras práticas relacionais a perceber sensações, texturas e presenças esvaziadas ou cheias de conteúdos simbólicos deslocados. Meu caminho - o do corpo (e definiremos esse corpo, porque ele não é apenas um organismo fisiológico ou um feixe de nervos e fixações musculares em busca de catarse) e das sensações como mediadores de uma comunicação que vai além de uma narrativa desincorporada ou de uma formulação intelectualizada.

-

² Consultar BEAUYS, J. A Revolução somos nós, catálogo de exposição. São Paulo: Edições SESC/Associação Vídeo Brasil, 2010.

Sistematizar a relação da matéria com o símbolo, definir o que consideramos matéria, como agimos sobre ela, e demonstrar como na prática analítica recusamos sua literalização indica-nos a necessidade de questionar todos esses termos nos campos de formação estendidos das ditas "ciências da saúde". Tudo isso me interessa não apenas como caminho de explicação autobiográfica, mas como possibilidade de apontamentos úteis para outros que, se não compartilham da minha biografia, certamente partilham comigo do mundo.

Localizar-se dentro de um campo a partir de uma experiência pessoal que requer significação, a partir da transmutação de sentidos que emergem dessa localização e, com isso, ampliar o próprio campo: concebo assim a construção do conhecimento. Não se trata de afirmar ou de corroborar uma teoria, mas de compreender os efeitos de uma visão de mundo e das operações propostas por ela no cotidiano vivido e, diante das "sobras" simbólicas derivadas desta ação, requalificar tanto a teoria quanto o saberfazer no interior de um cotidiano no qual novos sentidos se produzem. Há movimentos na construção do saber, transformações, reações, revisitação.

A maneira pela qual esses movimentos podem ocorrer e revelar a perspectiva da construção de um pensamento significativo, porque também incorporado e relacional, será descrita em nossa metodologia de pesquisa, inspirada no conceito de hermenêutica alquímica, apresentado mais adiante por Robert Romanyshyn.

O termo alquímico, tão presente nas formulações de Jung, foi uma escolha que, espero, seja provocativa. A alquimia é um saber pré-moderno, mas a partir do discurso da modernidade, que deu origem à ciência tal como a conhecemos hoje, tornou-se um saber considerado como mágico, não rigoroso em seus princípios, visto como delirante e arcaico. Qualquer aproximação com esse campo é, em geral, desqualificada. Também proponho a utilização do termo xamânico, com o mesmo intuito e ecoando uma provocação feita há muitos anos por Lévi-Strauss ao campo da psicanálise.

O foco de meu interesse é examinar o que as concepções alquímicas/xamânicas de ser humano podem informar sobre as ressonâncias de quem se coloca como sujeito do conhecimento sobre a matéria, e de como o método científico pode gerar sombras em relação às quais se deve operar para que o extermínio da alma e, portanto, do mundo não seja seu desagradável e inconsciente projeto final. Na tentativa de descrever nossas

práticas imaginais relacionais relativas ao sofrimento psíquico, à individuação, e à nossa participação de alma incorporada no mundo, é possível realizar paralelos com outros campos do saber, como o xamanismo, ou com o que na história do conhecimento os europeus denominaram animismo. Esses paralelos nos interessam sobremaneira, para que possamos inventar (reinventar, compartilhar) uma linguagem a respeito dos processos que acontecem para além da margem estreita da linguagem do método científico. Em seu ensaio *A Eficácia Simbólica*³, Lévi-Strauss explica:

[...] Esta forma moderna da técnica xamanística, que é a psicanálise, tira, pois, seus caracteres particulares do fato de que, na civilização moderna não há mais lugar para o tempo mítico, senão no próprio homem. Desta constatação, a psicanálise pode recolher uma confirmação de sua validade, ao mesmo tempo que a esperança de aprofundar suas bases teóricas e de melhor compreender o mecanismo de sua eficácia, por uma confrontação de seus métodos e de suas finalidades com os de seus grandes predecessores: os xamãs e os feiticeiros. (LÉVI-STRAUSS [1959],1993, p.236).

O tempo mítico demanda reestabelecimentos singulares, mas também coletivos. Dionísio demanda um lugar em nosso sonho de sociedade, de clínica; o corpo desmembrado demanda o reconhecimento de seus gestos e de sua presença sensível. Se em minha biografia o corpo aparece como descoberta relacional, inserido em uma prática, sob o recorte da abordagem teórica da psicologia imaginal e, simultaneamente, na referência do somático na dança (na qual se dança a partir da autopercepção do corpo próprio, a partir de dentro, compondo o movimento para responder à pergunta: quem se move em mim?), é esse aparecimento e suas implicações que tento compreender e ampliar aqui, como forma de me localizar no mundo das práticas psicológicas. Para aprofundar essa localização, para territorializá-la em um momento do tempo e do espaço determinado, percorrerei aspectos da história e a antropologia do corpo utilizando-as como suportes. Se o local não é universal (o local universalizado é uma

_

³ LÉVI-STRAUSS, C. *A Eficácia Simbólica*. Tradução Maria Thereza Redig Barrocas e Luiz. Octávio F. B. Leite. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro,1993.

premissa eurocêntrica e colonizadora), o local como prática compartilhável e como parte do campo das potencialidades simbólicas humanas pode apontar para a construção de um conhecimento mais descentralizado, que inclua a experiência singular como algo capaz de ser comunitariamente compartilhado, gerando sentidos novos, novas simbolizações e novos espaços de pertença. Ou seja, transformação alquímica, transformação xamânica, incorporação do tempo mítico nos tempos rigorosamente controlados das máquinas.

Para trilhar este caminho, realizo uma pesquisa de cunho bibliográfico que, em um primeiro momento, aponta para o mapeamento do estatuto do corpo na modernidade.

Falar de corpo é falar de polissemia, de construções simbólicas acerca do vivo, variantes de sociedade para sociedade, de momento histórico para momento histórico. Essa polissemia abre possibilidades de se descrever o corpo como ele é visto, concebido e tratado na modernidade do Ocidente e de como essa forma de construção simbólica também aponta para seus próprios escapes sombrios. Interessante perceber que se o discurso científico reafirma uma concepção específica do corpo, outras concepções, que não habitam o lado iluminado da cena e que assumem caráter de sombra, também operam no mundo e na alma dos viventes. O sintoma, unidade operativa do analista, muitas vezes se caracteriza como gesto que, sem poder ver a luz, pressiona o vivente a mover-se na busca de sentidos novos para seus movimentos, isso para que a perspectiva da cena mude e a polarização fixada se desfaça. Se a unilateralidade da consciência não deixa o sombrio vir à luz, forma-se o gesto como sintoma. Por outro lado, o conflito intelectual, a competição e a dificuldade de criar novos pensamentos almados dentro de um campo de ensino – e aqui estabelece-se o conflito entre a ideia de educação como informação e educação como formação - também se sustentarão tendo como suporte as sombras não vistas ou sumariamente negadas pelo discurso científico hegemônico.

Se as concepções sobre o corpo, presentes na modernidade, indicam sua objetificação e a separação radical entre corpo e alma, o todo anímico incorporado pede passagem. Como veremos mais adiante, isso faz perceber a manifestação de formas de sintomas visivelmente atravessadas pelo somático, que requerem uma ação ritual, performática, incorporada na dinâmica na qual se enraízam, e que colocam nossa percepção dos processos psicológicos em um enquadramento capaz de questionar profundamente os traços cartesianos sob os quais ainda operamos.

Passo em seguida para a planificação de nosso mapeamento em relação ao tema do corpo na psicologia analítica e no campo dos estudos junguianos. Meu objetivo será delinear uma cartografia dos lugares ocupados pelo corpo na modernidade, lugares esses delimitados pelo discurso científico, revelando também as expressões sombrias desses lugares, e, em seguida, prosseguir no exame das concepções de Jung e de outros autores do campo acerca do corpo e da relação entre corpo e alma, apontando tanto as ambiguidades quanto as aberturas em relação ao tema.

No decorrer do século XX, surgiram várias práticas de dançaterapia, de movimento autêntico, de toques sutis, de utilização de recursos expressivos (que considero como recursos corporais, na medida em que exigem uma presença e uma ação em relação a materiais concretos), inspiradas na obra junguiana e estruturadas sobre os princípios da psicologia analítica. Essa diversidade de práticas sugere a possibilidade de um trabalho corporal simbólico integrado à clínica dita verbal. Aqui, porém, meu escopo não será descrever como cada um desses autores desenvolveu sua prática a partir de um entendimento próprio do corpo simbólico e do que se convencionou chamar de "trabalho corporal" em análise, mas sim abrir a perspectiva de um olhar sobre o corporalizado, que leva em consideração todas essas técnicas não propriamente como técnicas, mas sim como recursos que derivam da abertura de um olhar específico para o corpo presente e entende a palavra como também potencialmente incorporada. Quando a palavra se torna alquímica, que lugares de corporalização ela encontra? O que de fato é a escuta quando corporalizada e presentificada? O que é o corpo, o que é a palavra, o que é a palavra do corpo, e o corpo da palavra e como eles aparecem no campo das performances analíticas compartilhadas? Veremos que a metáfora, as narrativas poéticas, os gestos, todos estão envolvidos em um processo de escuta que se faz com todo o corpo, compreendido como diapasão, instrumento de ressonância.

Meu propósito aqui será descrever a noção de simbólico nas práticas da psicologia analítica, problematizar a noção de corpo simbólico, ampliando-a com a noção de corpo imaginal e gestual. Não se trata apenas de percorrer as relações possíveis do corpo vivente como fechado em si mesmo, mas de buscar um mapeamento da relação dos corpos e mundos compartilhados: como o corpo que chamamos de nosso ressoa em relação ao corpo imaginal do mundo?

Em sua extensa obra no campo da psicologia imaginal e da fenomenologia, Romanyshyn propõe a discussão acima mencionada. Ele aponta para uma habitação específica do material através do simbólico e o símbolo como necessariamente mergulhado no material – sem essa dupla característica, encerrado no mundo interno do vivente, o símbolo perderia potência. A potência ritual e transformadora do símbolo decorre de sua operação incorporada no vivo relacional, no mundo, no corpo performático do ser. (ROMANYSHYN, 2002, p. 30). O autor apresenta o conceito de corpo gestual, ou corpo metafórico alquímico, que iremos explorar em relação ao contexto clínico

Ao concluir este trabalho, minha pretensão é ter deixado um rastro: o rastro de meus diálogos transferenciais com a dança, o corpo, a clínica pós-junguiana imaginal e com o campo mais amplo da ciência e da arte. Desse modo, terei completado uma performance particular, que terá aqui seu resto simbólico, seu passado, descrito como inspiração para outros que, cada um com sua obra, cada um a partir de seu corpo e de sua presença, venham também performar em relação a esse tema e a esse campo. Essa é uma tarefa de responsabilidade. Assim como estar vivo, realmente vivo, também é. Se meu rastro no mundo puder despertar alguma inquietude a respeito de como fazemos o que fazemos, terei cumprido meu objetivo maior.

E eu não ando só. Acho importante, então, que eu indique, também em forma de trajetória, alguns dos autores que me acompanham, para que o leitor não se perca no mar de referências que eu, como sujeito do conhecimento diversamente constituído e relacional, trago para nossas discussões.

As concepções da psique que me orientam estão calcadas na psicodinâmica e na concepção energético-atômica de psique de Jung, bem como nas operações imaginais de Robert Romanyshyn e de Mark Saban. Que o leitor não estranhe passeios epistemológicos variados: procurarei não forçar interpretações redutivas de par a par. Acredito, porém, que é como imagem e metáfora que todas as teorias irão nos interessar, isso no sentido de uma aproximação com esse resto ocidental que é o corpo - o corpo na clínica e o corpo no mundo, a alma da matéria e a matéria da alma.

CAPÍTULO I

O estabelecimento de uma forma de olhar para o campo: a hermenêutica alquímica.

Minha aproximação com o campo simbólico do corpo baseia-se na hermenêutica alquímica proposta por Robert Romanyshyn. Esse autor afirma que todo pesquisador se aproxima de um tema não apenas pela necessidade de conhecer racionalmente seus processos e designíos, mas que todo tema eleito é um trabalho que exige presença anímica e estabelece um campo transferencial. Falar em alquimia no âmbito acadêmico não costuma ser algo bem visto, mas a escolha desse referencial é proposital, porque descentradora.

Jung encontra uma forma de falar das transformações simbólicas nos processos psicológicos a partir da alquimia, e muitos autores pós-junguianos utilizam a ideia de alquimia por ser um discurso que suporta a metáfora em sua radicalidade. Uma metáfora vivida em sua radicalidade simbólica não é apenas uma representação de um "como se", ela é o apontamento de uma suspensão linguística, um pequeno espaço poético no qual a função transcendente e a relação em acontecimento se interpõem como possibilidade. A metáfora é o que corporaliza a palavra, e a ressonância metafórica, quando acontece, permite que o novo emerja do espaço de suspensão de sentido que se faz.

A alquimia, nesse sentido, configura-se como uma forma do conhecer que nos instala em um estado metafórico, imaginal, não nominalista, no qual não há uma noção de saber que determina que algo é isto ou aquilo, onde não há separação absoluta entre dentro e fora, mente e matéria, consciência e natureza. (ROMANYSHYN, 2013, p. 35).

A alquimia ancora-se em uma forma de conhecer que é não crítica (no sentido cartesiano racionalista de crítica), mas que se configura como uma ciência (no sentido

de forma de conhecer e não de método científico moderno) que constitui um saber poético sobre o mundo natural. E isso nos interessa, pois é no campo metafórico e imaginal que as encarnações corporalizadas em performances e rituais analíticos e sociais parecem se dar, já que sensações e metáforas são fenômenos que se sobrepõem e se interligam.

É a partir desse lugar que transformações simbólicas - fabricações de mundos imaginados e então corporalizados e materializados - se revelam possíveis. Se o método científico ocidental isola os corpos em discursos disciplinares, separa sujeito e objeto e sequestra a imaginação em um sentido único, cuja direção tem apontado para uma crescente medicalização da vida, a indisciplina do imaginal, do trabalho na alma, do alquímico, do animista, do radicalmente simbólico, indica-nos uma forma de resistência do humano, do que não se reduz ao método científico, da vida que insiste em se presentificar, seja como sintoma, seja como, ao realizarmos a travessia do sintoma, potência criativa.

Para Barcellos, a dificuldade de penetração de certas formulações de Jung em ambientes acadêmicos talvez ocorra pela exigência que a obra do autor apresenta: a exigência de uma capacidade extraordinária de pensar paradoxos. Para ele, a prosa de Jung é marcada pelo signo de Hermes, o mercurial, que revela e oculta ao mesmo tempo, uma prosa em dois níveis: coração e mente, simultaneamente (BARCELLOS, 2004, p. 26). O referencial junguiano traz uma perspectiva de pensamento simbólico no qual é possível considerar a alma, esse lugar entre, no qual os opostos - os polos do pessoal e do coletivo, os polos da afirmação e da negação de um termo - convivem em uma suspensão geradora de possibilidades de sínteses criativas: ele é uma proposta de aproximação de um conhecer que considera a alma e que produz campos simbólicos gerativos.

A pesquisa que considera a alma é aquela que, como parte de seu processo, precisa criar um espaço de reconhecimento da tensão que permanece entre o que é dito e o que não é dito, um espaço que garanta que o que não foi dito não seja esquecido, que permaneça como horizonte, conferindo volume através de um jogo de luz e sombras, ao que é dito (ROMANYSHYN, 2013, p. 135).

A partir dessa perspectiva do conhecer, que à guisa de obediência aos rituais acadêmicos se poderia chamar de metodologia, mas que, mais do que um método, se configura como uma atitude diante do que emerge, procurarei não afirmar uma verdade, nesse caso, a do estatuto do corpo na clínica analítica, e sim escolher uma posição reveladora de movimentos possíveis, ressonâncias e dissonâncias, que nos localize na alma do mundo em relação à produção de conhecimentos - que diálogos possíveis e que diálogos interrompidos encontraremos pelo caminho?

A pesquisa que considera tanto o aspecto racional, quanto o aspecto anímico como parte integrante e unidade da produção do conhecimento revela uma situação em que o pesquisador sempre estará se relacionando com o tópico escolhido por meio de algum complexo, mito, sonho ou fantasia. (ROMANYSHYN, 2013, p. 135)

Em meu caso, o corpo aparece tanto como um tema que revela algo da pesquisadora - como já mencionei na introdução deste texto - quanto da própria cultura em que estamos inseridos.

Na sociedade ocidental, o corpo e suas polissemias, inquietudes, finitudes e prazeres indisciplinares é uma imagem impregnada de forte carga emocional que, ao mesmo tempo, é incompatível com a maneira de conhecer que se estabelece como discurso científico produtor de verdade e dominância sobre a natureza. No Ocidente, quando se funda um modo de pensar que separa sujeito e objeto, natureza e cultura, corpo e mente – o que se dá mais programaticamente a partir do século XVIII, de forma intimamente ligada com o desenvolvimento do capitalismo – funda-se também um mundo no qual o sujeito se aprisiona no dentro do "eu", um mundo que subsiste abandonado, como objeto a ser manipulado pelos saberes.

Passamos a modificar o mundo não pela relação alquímica, mas através de protocolos e procedimentos da vontade, desalmando os tecidos do corpo e permitindo, com isso, o desenvolvimento de uma considerável quantidade de técnicas. As técnicas em relação ao corpo, nessa perspectiva, configuram-se como instrumentos de intervenção que na hipótese de conseguirmos fazer uma espécie de dobra e utilizá-las, compreendendo suas consequências em relação ao todo do mundo, nos permitiria avançar para uma relação menos predatória com as categorias binárias da modernidade. Mas percebemos que não é isto o que acontece e que o modo de vida gerado a partir da

modernidade tem se afirmado cada vez mais como um modo predatório de vida – um modo de controle e destruição da natureza em nome do capital e do discurso científico. Nesse cenário, o corpo é território de controles, negações e desaparecimentos. É sobre ele, como inegável extensão coisificada do mundo, que incide a dor, a medicalização e o aprisionamento numa categoria de consciência pretensamente unívoca.

O corpo é da ordem do vivo e, à revelia do controle, o vivo pede passagem. O corpo é também local de escape, de sintoma, de busca radical de sentido, de concretização de tragédias e libertações, de vida e morte - vida movimento que se impõe em meio às tentativas de estabilização e dominação do mundo pelo método científico moderno.

E o corpo, na clínica que pratico, nas experiências que este "eu mais algo" que aqui escreve vem tendo como pesquisadora na dança dos dias, se revela como um espaço de elaboração e transformação alquímica e, portanto, de produção de um tipo de conhecimento marginal em relação ao método científico moderno, mas que poderia ser apontado como a busca de entrada em uma poética do conhecer - e que é um conhecimento corporalizado, porque a cada mudança que podemos chamar de "psíquica", se estabelece uma mudança encarnada nas ações das pessoas que, afinal, vêm procurar a análise não para saberem mais de si, mas para poderem se conduzir incorporadamente de outras formas.

Algumas abordagens psicológicas são presas da armadilha de lerem a equação em apenas um de seus termos; oferecem aos pacientes apenas ou o saber de si, ou a modificação do comportamento por meio do treinamento ou da sugestão. Para mim, isso parece pouco. É preciso se aproximar do fenômeno como um todo: somos humanos inteiros, queremos saber-sentir-viver, e a partir desse conhecimento flutuante e errático produzir a metáfora radical que permite fabricar a mudança em nós e no mundo.

Cabe agora falar de *animação* - da ciência pela alma, do saber pelo afeto, do mundo por nós. De devolver a alma ao mundo, unir sujeito e objeto, e nos sentidos que cabem na palavra "corpo" procurar o caminho para esta devolução e para essa união.

Há algo como a exigência do entendimento do dionisíaco, da operação a partir de Dionísio, que se colocará ao longo deste trabalho, pois nos parece que o apolíneo da ciência nos está submetendo a uma situação na qual as emoções, as tessituras do movimento incorporado e a própria vida só surgem como escapes e desvios que nos

assustam. Como operar com o que nos assusta e vem nos visitar? Dionísio, e falaremos mais sobre o que seria o dionisíaco, faz necessariamente parte da experiência humana e sendo assim, integrado ou não, observado ou não, entra pelas frestas.

Na mitologia, Dionísio é conhecido como o deus do vinho, da loucura, da tragédia, mas também como o deus do teatro, do movimento da vida, da incorporação, ele carrega as marcas da ambiguidade e da contradição, marcas do vivo que na cultura ocidental aparece reprimido. (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002, p. 9).

No afã de controlar a natureza dos corpos e, com isso, promover uma existência mais controlada, o método científico levanta uma questão importante: o que fazer, então, com o vivo que aparece? E a própria contradição do método científico parece ser a eliminação do vivo como horizonte.

A hermenêutica alquímica é uma aproximação sintetizadora da busca por uma inclusão dos processos inconscientes na dinâmica da produção do conhecimento. Discutir o método é mais do que discutir uma série de procedimentos que conduzem à verdade científica e à reprodutibilidade de resultados. A pesquisa psicológica necessita levar em consideração a própria psicologia do método.

Se a psicologia atual permanecer dentro da moldura do empiricismo ingênuo do século XVII, mantendo o campo da pesquisa psicológica no domínio das entidades independentes com propriedades absolutas (como traços de personalidade, quocientes de inteligência ou expressões comportamentais quantificáveis e protocolos de elicitação de comportamentos) ou, por outro lado, enquadrar a pesquisa psicológica no racionalismo, mantendo seu campo na busca de estruturas formais abstratas que subjazem às aparências, ela escapa da própria dinâmica e complexidade do fazer em questão, o que provoca o escape do pesquisador do círculo da interpretação. (ROMANYSHYN, 2013, p. 207-208).

"Tanto o método racionalista quanto o método empírico funcionam como uma defesa contra a ansiedade" (ROMANYSHYN, 2013, p.208). O que criaria tal ansiedade é o mistério da inclusão do sujeito corporalizado no campo da pesquisa. Essa inclusão leva o pensador moderno ao temor do relativismo absoluto: como seria possível produzir conhecimento confiável se tudo é relativo, perspectivado e sensível?

[...] O método como técnica é, então, desenhado para substituir a presença do pesquisador como sujeito. Num comentário sobre as aproximações metodológicas empiristas e racionalistas, Packer e Addison declaram: "em ambos os casos o método é considerado como uma questão de procedimentos ou técnica, envolvendo operações analíticas que não requerem o envolvimento do julgamento ou da avaliação humanas". Podemos dizer que o método é concebido como uma forma de apagar o círculo da interpretação que cerca o pesquisador como sujeito e o sujeito de sua pesquisa. Ou na linguagem que temos usado neste livro, podemos dizer que o método é concebido para excluir o campo transferencial entre o pesquisador e seu trabalho. (ROMANYSHYN, 2013, p.208, tradução nossa).

Romanyshyn defenderá a adoção do método hermenêutico, mas levará o conceito de círculo hermenêutico além do usual, pois sustentará a posição crítica de que a hermenêutica se mantém exclusivamente no âmbito da interpretação, isso em razão da relação específica que estabelece com a linguagem.

Na hermenêutica tradicional, a inclusão do pesquisador no método se dá através de sua relação linguística com o texto, e assim se estabelecerá o círculo interpretativo. O autor define a hermenêutica como "o ato de compreender e interpretar textos simbólicos de qualquer tipo ou provenientes de qualquer fonte" (ROMANYSHYN, 2013, p.219).

A origem da hermenêutica evoca o sacerdote do oráculo de Delfos. A hermenêutica, atravessada pela imagem de Hermes, o deus grego tido como o mensageiro entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses, tem, pois, a função de "transmutar algo que se encontra mais além da compreensão humana para uma forma que seja humanamente inteligível." (PALMER⁴, apud. ROMANYSHYN, 2013, p.219).

Como método de interpretação simbólica, a hermenêutica nos exigirá uma definição para o símbolo. E como constataremos mais adiante, é a definição de símbolo,

-

⁴ PALMER, E.R. *Hermeneutics,Interpretation Theory in Shceiermacher,Dilthey,Heidegger and Gadamer*. Evanston,IL: Northwestern University Press, 1969, p. 13.

entre outras coisas, que diferenciará a hermenêutica filosófica tradicional da hermenêutica alquímica proposta aqui. Outros aspectos dessa diferença estarão na própria definição da natureza do sujeito que se engaja em um texto e é engajado por ele (lembrando que, aqui, o texto se situa além da palavra - ele é todo significado potencial manifesto em qualquer artefato cultural - o que engloba toda e qualquer produção humana – ele é, portanto, imagem).

Nessa perspectiva, a imagem pode ser um texto, mas nunca redutível à interpretação sígnica de um símbolo - o que seria uma redução de sentido. O desafio é apreender sentidos deslizantes, que possam compor caleidoscópios em relações lógicas que ultrapassem uma categorização do tipo ou/ou (ou isso significa A ou significa B) e possam apresentar categorizações que comportem alteridades - categorizações do tipo e/e (isso pode significar A e pode significar B) e ainda além, chegar a categorizações do tipo A/B (isso pode significar A e B ao mesmo tempo e dessa tensão simbólica, da aproximação dinâmica dos polos, surge um significado para além de A/B, que englobe A/B como aspectos de uma realidade inacessível em sua totalidade, sem que isto seja considerado imprecisão), chegando à Alteridade Radical que compreende singularidades em relação temporal.

Este último tipo de categorização, no campo da pesquisa científica, pode parecer a expressão de uma indiferenciação, mas, ao contrário disso, conduz a um pensamento temporal-espacial diverso, metafórico, intuitivo. Como uma vez ouvi de alguém que se referia a um mestre zen: "a gota é o rio, o rio é a gota". O efeito produzido por este tipo de lógica é um colocar-se em perpétuo movimento e em relação contextualizada, gerativa. E é um efeito sensorial, sentido, para além do efeito racional da decodificação interpretativa de uma lógica ou/ou.

A compreensão que temos dos métodos de pesquisa deve ser examinada e transmutada. Nosso objetivo seria então "apagar o apagamento da presença do pesquisador na pesquisa". (ROMANYSHYN, 2013, p. 209).

Não obstante sua utilidade inegável nos estudos, as perspectivas racionalista e empírica das ciências naturais conduzem a resultados específicos, abstraídos de seus contextos, e a consequências práticas que podem, assim, reduzir a própria existência do mundo.

Em relação à pesquisa psicológica, tais métodos falham por não levarem em conta "a complexidade psicológica da subjetividade humana [...] ancorada nos vários níveis do inconsciente, que variam desde o pessoal até o cultural-histórico e coletivo-arquetípico até os reinos eco-cosmológicos do arquétipo psicóide". (ROMANYSHYN, 2013, p. 210).

O autor sustenta que apesar de propor o círculo interpretativo e levar em conta a relação entre sujeito e texto, a hermenêutica tradicional falha em relação aos aspectos não racionais do conhecimento e da vida. Assim, o sujeito que se relaciona com o texto é ainda o sujeito racional da filosofia.

Ele considera a obra de Paul Ricoeur uma a exceção, um dos poucos filósofos a levar em conta com rigor o impacto do inconsciente no ato hermenêutico de compreensão de um texto. Em seu encontro com o inconsciente freudiano, Ricoeur enfatiza uma mudança de perspectiva da hermenêutica - não apenas compreendemos um texto, como também somos compreendidos por ele, na medida em que nos dirigimos a um texto, e o texto se dirige a nós abrindo um campo, um desejo de compreensão que sempre comportará um resto que nos levará à mudança da nossa própria aproximação ao texto. Há lugares de relação que conterão a complexidade da linguagem e de suas características não unívocas.

Da evocação nasce a relação possível entre pesquisador e texto. O texto é simbólico, o pesquisador também produz símbolos para além de sua volição, e a natureza da relação que um estabelecerá com o outro é a da transformação simbólica, da mudança de estados simbólico-concretos, isso na medida em que os símbolos se relacionarão em uma dinâmica de produção de conhecimento que ultrapassará a racionalidade. É no campo da transferência estabelecida entre tema e pesquisador que se dará o processo alquímico da manifestação do significado.

A hermenêutica alquímica fala do estabelecimento não do círculo hermenêutico, mas da espiral hermenêutica, na medida em que radicaliza a aproximação em relação ao símbolo: não apenas nos aproximamos da linguagem como código sígnico, representação subjetiva de um campo linguístico interpretável, mas também de nossa própria capacidade de produção imaginal, marcada pelo inconsciente pessoal e também pelo inconsciente coletivo. Não apenas o "dentro", característica suprema do sujeito da

modernidade, mas os foras – nossas relações de continuidade com o mundo- ou mundos. Existe aqui justamente o espaço para o imagético, o ainda inominável, o que emerge, o que subitamente surge sem nome e assim pode permanecer como presença.

Existe espaço para estabelecimento de sentidos no diálogo entre pesquisador e texto, mas também há espaço para a contemplação do não sentido. E tanto sentido quanto não sentido serão subjetivos, produzindo uma interpretação, mas também radicalmente coletivos, produzindo ampliações.

No Tao-Te-King, escrito entre 350 e 250 a.C, Lao Tzé parece demonstrar a posição que ocupamos nessa relação com a espiral hermenêutica e com a produção de sentidos e não-sentidos transferenciais:

[...] São trinta os raios que convergem em direção ao centro da roda; mas é o seu vazio que dá utilidade à carroça. As vasilhas se fazem modelando o barro; mas é pelo seu vazio que elas são úteis. Ao construir uma casa, são deixados os espaços para as portas e as janelas e é devido a este vazio que ela se torna habitável. Portanto, nos beneficiamos com aquilo que é e reconhecemos a utilidade daquilo que não é. (LAO TSE, 2007, p. 28)

Percebe-se nessas palavras que as relações entre "é" e "não é" não são categorizações binárias, mas sim uma lógica AB, como descrevi anteriormente. Isso é importante porque retira a oposição entre os termos, enquanto mantém uma certa tensão superficial que faz com que a metáfora faça corpo em nós.

[... o pesquisador que se deixa afetar pelo processo de pesquisa é um pesquisador ferido, e neste sentido uma abordagem imaginal pertence à tradição hermenêutica ao mesmo tempo em que a transforma. Ao considerar os aspectos inconscientes do pesquisador, uma abordagem imaginal refigura e aprofunda o círculo hermenêutico em uma espiral hermenêutica. (ROMANYSHYN, 2013, p. 209, tradução nossa).

O método, qualquer que seja ele, é uma perspectiva que desvela e ao mesmo tempo encobre um determinado tema. Romanyshyn sugere que o método constitui uma metáfora atuada em um determinado momento do tempo, uma performance contemplativa que resulta em uma operação particular. No caso da aproximação hermenêutica alquímica, essa operação nos retira de uma lógica racionalista de que algo ou é isto ou é aquilo e nos conduz à lógica das articulações e perspectivas que se organizam em camadas de mundo, camadas que não substituem umas às outras, mas que se entrelaçam no tecido da vida do qual é possível reconhecer a forma dos fios em uma determinada luz, em um determinado tempo, em um determinado movimento.

A hermenêutica alquímica pretende ser um método preservador da tensão entre identidade e diferença, bem como do espaço entre o saber e o não saber, isso para que o sentido, apto a se fazer dinamicamente, em um dado momento manifeste-se, ao mesmo tempo em que, dada essa manifestação, se preserve também o espaço de articulação de outros saberes, ou seja, de tudo aquilo que não se manifestou naquele exato momento. Uma aproximação metodológica que se coloca conscientemente em relação à incompletude de todos os métodos, inclusive de si própria.

Na perspectiva da hermenêutica alquímica, o pesquisador não produz símbolos em relação a outros símbolos gerados apenas de sua consciência ou de seu inconsciente pessoal. A partir dos diálogos transferenciais, o pesquisador também se derrama sobre o mundo, prefigurando imaginalmente proposições relativas a manifestações arquetípicas.

O tema desta pesquisa instiga uma compreensão das articulações conscientes e inconscientes entre pesquisadora e campo de pesquisa e entre campo de pesquisa e pesquisadora que compõem ressonâncias simbólicas reveladoras de um conhecer e de uma ação sobre o corpo na psicologia e no mundo contemporâneo que não negará outros conhecimentos e construções sobre essas categoria, mas se relacionará com eles de maneira a testemunhar sua existência, ao mesmo tempo em que se localizará, em um campo simbólico de práticas cotidianas e proposições encarnadas no mundo, com consequências criativas e transformativas. Aqui, o texto primordial é o corpo e suas aparições.

Romanyshyn afirma que qualquer método é uma aproximação, um caminho, um recorte, uma forma de entrada em um trabalho. A maneira pela qual se percorre um território diz muito a respeito de como experimentamos o percurso e do que podemos experimentar dele. Algo como o poema de Antonio Machado⁵ que diz que não há caminho, que o caminho se faz ao andar – e que também fala do cuidado fundamental de não confundir mapas com territórios.

A escolha aqui é estabelecer diálogos transferenciais sobre os textos do corpo na história da sociedade ocidental, mais especificamente a partir da modernidade, e em relação à psicologia analítica, isso para que no percorrer desse território se conte uma história pessoal, uma história cultural e uma história imaginal do meu corpo, dos nossos corpos e do corpo do mundo.

Os diálogos transferenciais são como uma aproximação intencional dos conteúdos transferenciais do pesquisador com seu tema, isso a partir de questionamentos e descrições movidas pela pergunta básica: o que esse tema quer de mim? (ROMANYSHYN, 2013, p. 146).

Aproprio-me dessa definição de diálogos transferenciais e transformo-a na descrição da minha conversa com os vários personagens do campo/tema escolhido: os corpos dos outros, os corpos da minha experiência com os corpos dos outros e com o meu próprio, minha experiência com os corpos dos livros nos quais me referencio - e aqui vale evocar a imagem dada pelo xamã yanomami, Davi Kapenawa que em conversação com o antropólogo Bruce Albert explica que, para os yanomami, os livros dos brancos são *Peles de imagens*⁶.

Esses diálogos transferenciais aparecem no corpo do texto acadêmico propriamente dito. Optei, porém, por entrelaçar na narrativa o que denominei "vinhetas transferenciais", e apresentar esse material de um modo talvez mais poético, mais

-

⁵ MACHADO, A. (1875- 1939). Poeta sevilhano. "Caminhante são teus rastos, o caminho e nada mais. Caminhante não há caminho faz-se caminho ao andar. Ao andar faz-se o caminho e ao olhar-se para trás, vê-se a senda que jamais se há de voltar a andar. Caminhante não há caminho somente sulcos no mar.

⁶ KAPENAWA. D. & ALBERT.B. *A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moises. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 610.

contraditório e menos racionalizado, no qual o movimento da experiência para mim se preserva. Camadas de linguagem, camadas de imagens. Camadas de mim e de vocês, porque eu só sou porque vocês também são. Singular coletivo nu e radical. Uma escolha metodológica não muito fácil, mas que em tudo é minha escolha.

Vinheta Transferencial 1

Quando quero falar do corpo, do que quero falar? Qual é a afirmação e qual é a contradição? Quando falo de ciência, quando falo de afeto, qual é a afirmação e qual é a contradição?

Que transformação busco afinal operar ao escrever sobre o corpo e seus afetos?

Uma unificação do saber racional com a intuição afetiva - um estar no mundo completo, uma encarnação em todas as suas explicações? Um eu em fluxo. Uma identidade em fluxo? Quem sou eu naquilo que faço? Quem é o outro? Qual é o outro de eu? Qual é a minha desidentidade?

Um mundo me exige a afirmação do Logos, e eu, querendo desesperadamente colocar o Eros para dentro. Que difícil o Eros no meu mundo. Eu o desejo como polo para esse Logos arraigado como defesa rígida, que faz da minha inteligência uma forma de resistência às invasões do mundo, mas que me impede também de deixar o bom do mundo entrar para que eu possa criar.

Desfaço-me nas tensões que o Logos me impõe, a palavra sem metáfora, os processos e procedimentos do método. Criado pra dominar a vida, o método aparece- me como morte.

Como animar a mim? Como animar o mundo? O corpo do mundo precisa do sopro de Eros, da conexão possível, múltipla, túrgida e grávida de potência.

O Logos no excesso, no controle, na defesa, não quer deixar a vida passar. De organizador, ele passa a torturador. O logo me erra, me emburrece, me chateia. Acaba com a vida do mundo. Com a minha vida. O coração insiste.

O corpo, vetor de potência erótica, faz das suas. E essa contradição, na

qual o Logos, princípio organizador, gera controle e medo, e, no afã de preservar a vida estática, morte, me dilacera.

Desejo Eros entrando pelos sete buracos da minha cabeça, a tua presença, desejo um saber capaz de estar em relação. Esse saber, esses números e planilhas almadas, cada cifra um rosto, cada tijolo uma vida, é esse saber que desejo. O saber erotizado, o saber que constrói saídas relacionais, o saber da continuidade da minha alma com a alma do mundo: essa ciência humana que, no mundo que me rodeia, parece que vai caindo no esquecimento como caíram as fadas, travestidas de histórias para fazer criança dormir. O conhecimento ser fada, criança que dorme, imaginação, história encarnada. O conhecimento servir a um divino Dionísio integrado e interior. Um saber tesudo, implicado com os caminhos da vida e não com as perversões do controle objetal. Que corpo habito, que mundo habito, meu corpo é o corpo do mundo.



Volto a uma descrição do método. Em pesquisa, a abordagem imaginal poderia ser definida como uma espécie de poética do processo de pesquisa. Definir a própria psicologia psicodinâmica como uma psicologia imaginal leva a conceber o campo como o lugar da imaginação de possibilidades e de potencialidades simbólicas que não se identificam com um ou outro modelo teórico senão como metáfora. E cada metáfora terá seu efeito.

Nenhuma metáfora, porém, chega a exaurir o campo simbólico que a sustenta. No caso da escolha de uma obra ou de um referencial inspirados, estaremos conscientes de sua inexorável parcialidade, bem como de seus efeitos na fabricação de mundos: a forma como imaginamos processos diz muito de como esses processos poderão se concretizar. E também dos lugares em que não poderão chegar.

Como diz Romanyshyn, estabelecer uma poética do processo de pesquisa não equivale a dizer que a pesquisa é poesia. O resultado de uma pesquisa é antes de tudo uma forma de compreensão que sintoniza o pesquisador tanto com o que está sendo dito quanto com o que sempre deixará de ser dito, com o que é possível ser dito em um momento e em uma cultura e o que escapa desse momento. O espaço-movimento gerativo entre consciência e inconsciente, luz e sombra, é preservado como horizonte. Função Transcendente.

A poesia é justamente a linguagem feita espaço entre as palavras – é da tensão entre as palavras e os espaços em um poema, entre o que é dito e o que deixa de ser enunciado, que se faz o sentido novo, antes como linguagem incorporada e sensação do que como puro pensamento racional. É do suportar a tensão na função transcendente que surge o novo. Não é o repetir de um determinado método que revela a verdade de um campo. É a escuta incorporada, a contemplação, a capacidade de responder à pergunta: o que este trabalho quer de mim neste momento?

Da própria ambiguidade dos símbolos surge o movimento entre presença e sentido. Aproximamo-nos dos símbolos com algum tipo de pré-saber sobre eles, com algo que poderíamos chamar de intuição, deparamos com o "texto" e nos deixamos afetar por ele. Nossa própria maneira de perceber é modificada. Esse pré-saber, essa intuição, são confrontados com o símbolo e daí emergem novas intuições, imaginações e saberes. O ato hermenêutico está estabelecido.

Sobre a função transcendente, Barcellos coloca que:

[...] Na reflexão de C. G. Jung, o criativo é um processo caracterizado pela função simbólica da psique, a que ele chamou de função transcendente. Todo o processo de reconhecimento e de unificação de opostos na psique, enfatizado por Jung em qualquer nível de experiência em que torna-se possível através transcendente. Ela é a própria função da transformação, e também deve ser encarada como o objetivo do processo. Devemos aqui compreender a função transcendente fundamentalmente como uma forma de cognição na qual coexistem uma afirmação e sua contradição: uma operação criativa. (BARCELLOS, 2004, p. 32)

Assim, a relação com um campo simbólico se dá na sustentação da presença em relação a ele, sem a busca da racionalização redutiva das imagens - e isso radicaliza o conhecer. Estar presente é uma operação complexa, inclui uma atitude de contemplação em relação ao que emerge do texto/imagem, e de si em relação ao texto/imagem, bem como uma atitude de suporte às indefinições e lacunas que surgem a partir do que, naquela presença, ainda não é consciência ou não virá a ser naquele momento, ou em nenhum outro.

Esse mesmo movimento permite a afirmação de um conhecimento, porém necessariamente o contextualiza e localiza no tempo, no espaço e no recorte cultural. Não se trata de operar com relativizações absolutas do conhecer, mas de qualificar o conhecer no que ele tem de finito (porque localizado e não necessariamente generalizável) como um "bom" conhecer: o rigor está não na necessidade de se chegar a um mínimo denominador comum, a uma operação essencial ou a uma partícula indivisível e aí estabelecer uma lei generalizável para todas as operações de maior dimensão da mesma ordem, mas em localizar os fenômenos em seu aparecimento.

Assim, o mundo não é mais res extensa a ser esquartejada pela res cogitans, represada na mente racional interiorizada, mas um lugar de participação. A participação mística de Jung.

Conhecer é participar do mundo e o mundo nos faz participar de nós mesmos - com isso, conhecemos. Conhecer é transformar o mundo, mas também e, sobretudo, transformar-se. Novamente a alquimia - ou o xamanismo, ou o "animismo" como referência.

A hermenêutica alquímica compartilhará a ênfase relacional do ato hermenêutico e da consequente construção do conhecimento com a hermenêutica filosófica, mas levará em consideração os aspectos inconscientes, pessoais e coletivos, dessa relação.

No entanto, é a definição de operação hermenêutica que se modifica: não buscamos uma interpretação, mas o "ficar com a imagem", de Hillman. Ficar com a imagem significa transformar um símbolo, que muitas vezes pode ser lido em seu polo signíco (isso significa aquilo) em uma pulsação: este símbolo evoca operações no mundo, evoca a necessidade de um debruçar-se, de um fazer alma que em seu limite significa "entrar na gira" do mundo, entrar no movimento de um campo eternamente irredutível a uma afirmação unívoca.

A busca de uma participação que estenda o símbolo sobre o mundo está presente nesta abordagem. Há aí a busca não de tornar o método mais filosoficamente válido, mas sim de tornar a hermenêutica filosofica mais psicologicamente consciente.

A tarefa da pesquisa psicológica seria revelar dinâmicas inconscientes presentes em nossas epistemologias e, a partir daí, revelar jogos de luz e sombra em um campo. O pesquisador não é um devedor porque não descobriu tudo, não exauriu um tema, não fixou um significado. A fixação do significado, a exaustão do sentindo, é a própria morte de uma relação.

Busca-se a afirmação de uma relação contínua, da qual é possível tirar fotografias, mas da qual, pela própria característica temporalmente circunscrita e pela organização perceptiva do pesquisador, parte de uma espécie humana produtora de símbolos que compartilha com ele essa mesma organização perceptiva, é impossível apreender a totalidade.

A totalidade é o graal, o horizonte de uma busca, e a intuição de nossa relação com o tempo e com o sentido. A busca, a própria relação é o que revela um conhecimento vivo. Tudo o mais são tentativas ansiosas e precipitadas de matar o símbolo, dominá-lo, transformá-lo em objeto de estudo e, ao exterminá-lo, ver-se metodologicamente obrigado a encontrar o novo objeto de pilhagem. Conhecer a alma do mundo não é tomá-la para si. É estabelecer uma continuidade de relação na qual eu possa saber, nós possamos saber, de um pertencimento.

Na hermenêutica alquímica, também a forma de questionar e ser questionado pelo texto/imagem modifica-se. O movimento de apresentar uma questão ao texto é antes o movimento de permanecer com o texto, permanecer com a imagem, de maneira que a contemplação receptiva possa revelar sentidos inesperados. Começamos com a abertura para o que ainda não está lá (ou está em uma pré-forma ainda não perceptível por nós naquele dado momento), e com a paciência do tempo da contemplação, convidamos o símbolo a contar sua história. A terceira diferença que Romanyshyn aponta entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica alquímica é a relação que elas estabelecem com o conceito de símbolo:

[...]. Um símbolo é uma realidade que evoca uma presença que é visível e outra que é invisível [...] um símbolo é também uma realidade que contém uma tensão entre opostos, que é a própria descrição de Jung da função transcendente, na qual o símbolo é a presença espontânea de um terceiro elemento que aproxima algo que é consciente e algo que é inconsciente. Além disso, podemos dizer que o símbolo é uma realidade na qual a presença é assombrada por uma ausência, uma realidade em que a ausência é uma presença e a presença é uma ausência, como acontece, por exemplo, numa obra de arte (ROMANYSHYN, 2013, p. 224, tradução nossa).

A psicologia analítica e a psicologia imaginal mostram uma outra operatividade do símbolo: o símbolo é aquilo que media uma perda, uma mudança de estado, um limiar. Um símbolo faz lembrar (consciente ou inconscientemente) da distância

intransponível entre a presença original de algo e sua representação. Ou seja, nunca podemos considerar o símbolo apenas como uma representação, pois ele é mais do que isso: ele é uma apresentação do que há e do que não há, ao mesmo tempo. Ele não é um instantâneo que condensa um significado - ele é pulsação. O símbolo indica o hiato, a falta, o espaço no qual o próprio movimento da vida transcorre, ao mesmo tempo em que apresenta todas as potencialidades de significado. Nessa perspectiva, trabalhar com o símbolo é compreender que toda interpretação é limitada e apenas evocativa, que decifrar um texto/imagem não é apenas trazer à luz um significado antes oculto. Na hermenêutica alquímica, sempre expressaremos uma espécie de saudade, de fome, de busca da presença original que perdura como presença ausente. E essa fome impele a continuar a produzir relações. Um conhecimento vivo é um conhecimento pulsante que compreende o apreensível e o inapreensível (que em muitas culturas se chamou de divino ou sagrado) e não entende o inapreensível como angústia insuportável. Para o saber, o não saber é motor de criação.

Há no movimento de significação da hermenêutica alquímica uma atenção para o sentido que se desvela e para a pregnância da presença original, que não se atinge totalmente por meio de nenhuma forma de interpretação. O símbolo é a produção evocativa de algo que não pode estar lá, mas que está. O símbolo é a conexão entre a vida e a morte, entre o movimento e o registro estático.

A maneira pela qual trabalhamos com o símbolo na hermenêutica alquímica traz a própria questão do saber incorporado e de sua capacidade curativa da alma do mundo. A construção do saber é uma forma de lembrança de tudo que esquecemos de saber ao afirmarmos nossas verdades egóicas, científicas.

Como veremos, o sonho da ciência é um sonho do saber da consciência. Um sonho que privilegiou o saber da inteligência e da razão abstrata em detrimento do saber das sensações, intuições e imagens. A hermenêutica alquímica permite navegar por esse sonho, perceber sua sombra, buscando trazê-lo à luz e não criticá-lo apenas como algo que não deveria estar lá. Ela permite uma atitude de receptividade e impregnação, de engravidamento, de gestação de uma forma de articulação portadora da possibilidade de um saber ético, porque incorporado no mundo cotidiano, um saber que "transforme uma ferida num trabalho" (ROMANYSHYN 2013, p. 227), e considere o saber sofiânico da

contemplação, da espera, dos interstícios. A busca não é por produzir mais um discurso de dominação sobre um campo, mas fazer alma: e de que alma o mundo precisa agora?

Sonho com um mundo corporalizado, mais efetivamente relacional e, por isso mesmo, menos violento. O sonho de um Logos animado por Eros, da razão articulada pelo afeto, da consciência que integra Dionísio.

A ferida a ser transformada em sonho são os nossos corpos torturados pelo método - corpos que quanto mais femininos, negros, indígenas, homossexuais e pobres mais objetificados, desumanizados e violentados serão por nossa sociedade ocidental hipercapitalista.

Imaginar um futuro passa por imaginar algo que possa transformar as feridas dos nossos corpos em uma dança possível, em direção a uma dignidade da existência simbólico-concreta de todos nós.

O papel do corpo na compreensão e no conhecimento está inserido neste trabalho a partir da hermenêutica alquímica, não apenas como tema, mas considerado na própria aproximação metodológica. Permanecer na abertura, em contato com o tema, com as imagens, com o que é o sonho do corpo para a psicologia e para o mundo moderno é buscar compreender com o próprio corpo: de que corpos falamos, que corpos presentificamos, e que corpos deixamos escapar quando produzimos discurso? O que disso faz nosso mundo funcionar como funciona, o que disso nos permite materializar outros mundos? Testemunharemos uma relação com um campo, até que se revelem as possibilidades presentes neste campo.

[...] Entrar no círculo hermenêutico e cair no fluxo da espiral hermenêutica não é um ato da razão [...] Não, para começar com o corpo almado e seus campos gestuais é reconhecer que entre a carne do pesquisador e a carne do trabalho, como na relação de campo transferencial, num contexto terapêutico, entre a carne do analista e a carne do paciente, um diálogo secreto já está em andamento, um diálogo que coloca suas questões ao pesquisador. A testemunha incorporada é aquela que interpreta na medida em que ela já foi interpretada. (ROMANYSHYN, 2013, p. 232, tradução nossa).

Em meu trabalho, há a busca da compreensão da presença pesquisadora, e do modo como ela se construiu - qualidade, textura, densidade - através da relação com o textocorpo em suas várias manifestações — tanto no discurso dominante da sociedade ocidental, quanto nos discursos analíticos provenientes do campo da psicologia analítica e imaginal, quanto nos relatos de minhas próprias práticas-textos-imagens cotidianos.

Quando se fala da presença do analista, da presença do pesquisador, do que estamos falando? Como se aproxima o conhecer da vida? Como a performance cotidiana abre uma brecha nos campos do saber para que a vida possa entrar?

Ao tematizar o corpo na contemporaneidade e no fazer analítico, essas indagações me foram feitas pelo próprio campo-texto de pesquisa e é a elas que pretendo me endereçar, estabelecendo diálogos transferenciais que possam transformar essa ausência, que sempre percebi evocada no campo científico, no campo do treinamento analítico, nas aprendizagens do saber racional, em uma presença, mesmo que o presente seja sempre mais breve do que aquilo que fica dele.

CAPÍTULO II

Objetivos da pesquisa, ou um pequeno compêndio de desejos.

Meu objetivo aqui é apresentar um recorte sobre o tema do corpo e da corporalidade no referencial da prática da psicologia analítica e imaginal, buscando descrever uma história do corpo contemporâneo, as concepções de corpo presentes nos autores do campo e indicar os desenvolvimentos possíveis da questão da corporeidade e da incorporação da palavra na criação do que denominarei performances analíticas – que se realizam na clínica, mas que sugerem a porosidade das paredes do consultório e conduzem à ideia da clínica como a clínica da alma do mundo.

Na tradição da psicologia arquetípica, Hillman fala muitas vezes da *Anima Mundi*⁷ do devolver a alma ao mundo, e isso, muito peculiarmente, em função da própria história - em dado momento ele mesmo abandonou o consultório por sentir que a psicoterapia não lhe dizia mais respeito, restrita que era à uma técnica e à um entendimento do sujeito que permaneciam fortemente ligados à modernidade, por conta da linguagem e das operações muitas vezes centradas em um entendimento heroico do ego. Mas sua proposta relaciona-se com nosso pensamento sobre a clínica como performance:

[...] Imaginemos a anima mundi nem acima do mundo que a circunda, como uma emanação divina e remota do espírito, um mundo de poderes, arquétipos e princípios transcendentes às coisas, nem dentro do mundo material como seu princípio de vida unificador panpsíquico. Em vez disso, imaginemos a anima mundi como aquele lampejo da alma especial, aquela imagem seminal que se apresenta por meio de cada coisa em sua forma visível. Então, a anima mundi aponta as possibilidades animadas

⁷ HILLMAN, J. *Cidade e Alma*. Tradução Gustavo Barcellos e Lúcia Rosenberg. São Paulo: Studio Nobel,1993).

oferecidas em cada evento como ele é, sua apresentação como um rosto revelando sua imagem interior- em resumo, sua disponibilidade para a imaginação, sua presença como realidade *psíquica*. Não apenas animais e plantas almados, como na visão romântica, mas a alma que é dada em cada coisa, as coisas da natureza dadas por Deus e as coisas da rua feitas pelo homem.

O mundo se revela em formatos, cores, atmosferas, texturas- uma exposição de formas que se auto-apresentam. Todas as coisas exibem rostos, o mundo não é apenas uma assinatura codificada para ser decifrada em busca de significado, mas uma fisionomia para ser encarada. (HILLMAN, 1993, p. 14)

Ao formular a ideia de performances analíticas, procuro criar uma linguagem outra, mais aproximada do estético, no sentido do afeto e do afetar-se, e levantar a questão da ritualização do corpo, do mundo, da sacralidade do símbolo e de como temos nos afastado disso ao nos afastarmos do corpo representado como lócus de potência, um adensamento simbólico, uma materialização sensível de processos e pulsos de vida. O corpo cadáver não pulsa e, por isso, não performa. O corpo cadáver não precisa de rituais. Mas o corpo animado pela alma é um corpo que aparece como algo a ser encarado. Encará-lo significa atentar para as performances desse corpo em ressonância com outros corpos, e é um mundo afetado e almado que se revela.

A animação do mundo proposta por Hillman pode ser trazida de volta para o consultório, que não é mais um lugar impermeável, no qual a interioridade do sujeito o direciona para os processos da individuação, mas um lugar de participação no qual se estabelecem rituais dramáticos. O que aparece para nós exige que criemos uma dramaturgia própria e compartilhada que traz singularidades e coletividade para o mesmo espaço, no entrecruzamento dos gestos, para além de abstrações ou ideias de adequação e adaptação. Podemos definir o gesto como a aparição viva dos movimentos e narrativas trazidos por aquele que se coloca em relação conosco. Nunca apenas falamos. Nunca apenas nos movimentamos. Nunca apenas observamos. Somos multidimensionais, entramos em cena por inteiro, com a nossa história e a história de nossa sociedade reatualizando-se em nossa presença todo o tempo.

Encaremos que por mais que o corpo se configure como coisa na sociedade ocidental, é ele que nos interpela em seus afetos e afetações. Não somos nós que olhamos para ele, é ele que nos olha de seu lugar desalmado, exigindo um exercício de imaginação que o retire deste lugar de morte:

[...] como formas expressivas, as coisas falam: mostram as configurações que assumem. Elas se anunciam, atestam sua presença: "Olhem, estamos aqui". Elas nos observam independentemente do modo como as observamos, independente de nossas perspectivas, do que pretendemos com elas e como as utilizamos. Essa exigência imaginativa de atenção indica um mundo almado. Mais - nosso reconhecimento imaginativo, o ato infantil de imaginar o mundo, anima o mundo e o devolve à alma. (HILLMAN, 1993, p. 15)

Nesse contexto, performance e ritual surgem como palavras que orientam para um caminho de descolonização da escrita e da clínica psicológica para além dos ditames estreitos de uma linguagem metodológica científica e da circunscrição do individual.

A individuação pode ser o percorrer de um caminho singular, mas toda singularidade só se estabelece como tal em relação com universalidades e particularidades de um contexto. A alma do mundo e a alma do indivíduo relacionam-se em continuidade. Poderíamos afirmar que "indivíduo" não é uma palavra adequada para descrever seres sempre em relação: somos "divíduos" e só nos tornamos "indivíduos" por uma operação centralizada no ego. O ego organiza, mas é preciso perceber que o individual é apenas um breve momento de sonho, de pulso, de desejo de estabilização que, levado às últimas consequências, nos atira para fora da vida. "Díviduos" que somos, podemos elaborar simbolicamente caminhos próprios e singulares, nos individuar "dividualizando-nos", colocando-nos na animação do mundo e gerando caminhos coletivos compartilhados.

Somos relação, e isso nada tem de estabilizador. O que pode nos estabilizar é a compreensão da incorporação das relações: a atenção e o perfazer de um corpo vivo,

pulsante, que possamos escutar em sua materialidade intrinsecamente simbólica. Isso nos impede de abstratamente voar para o alto e abandonar as implicações materiais que todo jogo simbólico tem. E isso também nos impede de restarmos aprisionados na literalidade da matéria. Em minha narrativa, corpo, clínica, ritual e performance estabelecem-se como categorias orientadoras em meio ao mar simbólico no qual mergulhamos como seres produtores de cultura.

Minha intenção é problematizar o campo simbólico do corpo para o método científico moderno e trazê-lo à cena da análise, de forma que se possa falar da presença e do corpo do analista, da presença e do corpo do analisando, da presença e do corpo de ambos no mundo, descrevendo como a participação nesse campo simbólico cria mundos e efeitos reais no cotidiano. Examino o conceito de presença, no intuito de compreender como a noção de saber incorporado, integrado à sensação e à intuição, pode habitar o campo analítico e apontar para a busca de uma poética pesquisadora e clínica na qual a criação possa ter espaço.

Tanto o conceito de performance, quanto o conceito de ritual abrem a perspectiva do conhecimento incorporado, cotidiano, efetuado no mundo a partir da ação relacional gestual. Um dos objetivos de meu trabalho é questionar de que maneira o corpo - simbólico, gestual, concreto - aparece na clínica analítica inspirada pela psicologia junguiana e pós-junguiana, e de que maneira ele se configura como lócus de uma operação performática simbólica que presentifica a relação analista-analisando-mundo em seus diversos vetores.

O corpo será visitado como o símbolo presentificador de ações alquímicas, transmutando imagens. Na sociedade ocidental o corpo ocupa um lugar com o qual precisamos nos defrontar, ele indaga sobre nossas formas dominantes e estabelecidas de produção de conhecimento. É, sobretudo, a finitude dos corpos e a possível finitude do mundo que nos convocam a examinar as performances possíveis em relação à incorporação, ao vivo e ao vivido no que tange o campo da psicologia profunda - nome tão evocativo quando se pensa que o contrapulso contido na palavra profundo pode ser a palavra extenso. A busca da animação da *res extensa - anima mundi* é o que procuramos aqui. Quais são as tensões da psicologia profunda em relação à ciência moderna e seus efeitos potenciais e reais sobre o mundo?

Posso explicitar como objetivo geral deste trabalho a descrição do campo metafórico do corpo em relação à modernidade e às práticas analíticas inspiradas pelo modelo psicológico de Jung e da psicologia imaginal e o questionamento das implicações do estabelecimento desse campo para a prática psicoterápica e para a formação dos analistas, buscando uma formulação mais múltipla, mais dionisíaca, que leve em consideração a instabilidade daquilo que não pode ser enunciado mas que está sempre impresso nas presenças e que nos empurra para lugares de relação que podem ser habitados de formas mais ou menos conscientes.

Como objetivos específicos incluo:

- 1- Descrever, através de diálogos transferenciais e reavaliações críticas, a posição do corpo na modernidade, sua polissemia e sua relação com o método científico.
- 2- Descrever as acepções sobre o corpo no campo dos estudos junguianos, buscando uma problematização em relação às ambiguidades e aberturas a respeito do tema, presentes nesta aproximação teórica.
- 3- Descrever o que compreendemos como corpo simbólico e corpo gestual e como essas definições se relacionam com a prática clínica da análise na aproximação elegida, relacionando essa descrição com o conceito de performance e propondo a ideia de uma clínica inspirada mais pelo dionisíaco e menos pelo apolíneo.

*

Vinheta Transferencial 2

Voltei a escrever e a ler sobre o corpo, agora que meu corpo exige presença. Por falta de presença e excesso de atividade, fui parar no hospital. Uma doença paralisante. Eu não podia andar. Uma tese de doutoramento para escrever. Rituais que exigem participação. Eu andei me recusando. Queria aplicar a fórmula: lerei, escreverei e pronto, voilá, mais um diploma. Eu poderia ter feito isso, existem espaços em que o escamoteamento funciona. O escamoteamento funcional: para que você faz isso? Tem que ter uma função. Para que: para conseguir um emprego melhor, ou me manter no meu. Será? Outro dia li que o Brasil produziu um exército de doutores desempregados. E eu, lendo sobre o corpo e a psicologia analítica, escrevendo, e mantendo ao mesmo tempo três empregos, lembro de um poema de Bukowski, Air and Light and Time and Space, que diz assim:

"- you know, I've either had a family, a job, something has always been in the way, but now, I've sold my house, I've found this place, a large studio, you should see the space and the light. For the first time in my life I'm going to have a place and the time to create"

No baby, if you're going to create, you're going to create whether you work 16 hours a day in a coal mine or you're going to create in a small room with 3 children while you're on welfare, you're going to create with part of your mind and your body blown away, you're going to create blind, crippled, demented, you're going to create with a cat crawling up your back while the whole city trembles in earthquake, bombardment, flood and fire. Baby, air, and light and time and space

have nothing to do with it and don't create anything except maybe a longer life to find new excuses for". 8

A finalidade disso não é um para que. Um objetivo não é um para que, nem um o que. Um objetivo é um caminho, um processo, um talvez nunca chegar.

Ontem, assisti a um filme sensível, um relato íntimo sobre as memórias de uma adolescente. Um filme presentificante. E outra pessoa na sala, no final do filme perguntou: para que essa cineasta fez esse filme? Qual o objetivo dela, além de ser autorreferente? Não achei o filme autorreferente, a menina de dezessete anos ali na frente, com seu corpo juvenil cheio de potências sem forma, lembrei de cada uma daquelas sensações no meu próprio corpo; e na história, que coincidência, a menina tinha um tio que morria de AIDS, isso na época em que ninguém ainda sabia o que fazer. Eu também tive. E me emocionei não de um jeito piegas, afastado, romântico, mas de um jeito sensacional (a palavra sensação, sensacional ser sinônimo de incrível na língua corrente, incrível é aquilo no qual não se pode crer) - a sensação daqueles momentos, de um brinco que a personagem tinha

⁸ BUKOWSKY, C. *The Last Night of the Earth Poems*. Santa Rose: Black Sparrow Press, 1992.

"- sabe, eu sempre tive uma família, um emprego, sempre alguma coisa me atrapalhou, mas agora eu vendi a minha casa, encontrei esse lugar, um estúdio grande, você devia ver o espaço e a luz. Pela primeira vez na minha vida eu vou ter um lugar e o tempo para criar"

Não, querido. Se você for criar você vai criar se você trabalha 16 horas por dia numa mina de carvão ou você vai criar num quarto apertado com 3 crianças enquanto você recebe seguro desemprego. Você vai criar com uma parte da sua mente ou do seu corpo em pedaços. Você vai criar cego, aleijado, demente, você vai criar com um gato escalando as suas costas enquanto a cidade toda treme com terremotos, bombardeios enchentes e incêndios. Querido, ar e luz e tempo e espaço não têm nada a ver com isso e não criam nada exceto talvez uma vida mais longa para você encontrar mais desculpas para ela ser do jeito que é."

[&]quot;Ar e luz e tempo e espaço"

e que eu também tinha, o cheiro das situações. E aquela pergunta: para quê? Eu respondi: memória afetiva é pra ser. Qual o objetivo da cineasta? Falar de si? Não. Por que senão como ela poderia ter falado de mim?

Qual o meu objetivo em olhar para um fenômeno, tentar conhecê-lo e gastar um tempo enorme, recursos e energia para falar dele em um certo palco, de um certo jeito? Meu objetivo é criar. Então, por que não vou escrever poesia? Por que não vou ser romancista? Pode ser que um dia eu seja, mas não hoje. Porque o mundo não é um fragmento. Porque o conhecer não devia ser um esquartejamento. Porque eu quero entender o meu caminho - como estudiosa, cientista, propositora de verdades relativas, mas nem por isso menos efetivas. Porque é da compreensão do caminho que se faz a compreensão dos efeitos. E para responder: Para que? Com: para que se possa imaginar. Para que a ampliação da imaginação possa ter um espaço no meu mundo, no mundo compartilhado. E porque eu desejo dar um lugar para o afeto no mundo do conhecer. Afetar-se como saída para que o mundo não acabe. Ciência como solução de problemas incarnados. O objetivo principal deste trabalho é, junto com todos os outros que também fazem isso, exigir a restituição do espaço da imaginação. E escrever com o corpo sobre o corpo em cena.

CAPÍTULO III

Cartografias da encarnação na modernidade: de corpos e cadáveres.

O que é o corpo? Limite-superfície, limite-profundidade entre o eu e o mundo, entre a resistência material da carne e os voos imateriais da imaginação, depositário da forma cultural que ele assume em um contexto, saco de ossos, carne e sangue, expressão de genes e neurotransmissores, meio de performance, uma concretude, uma plataforma produtora de símbolos, "vaso" da alma?

Certamente, o corpo é polissêmico.

E sendo a vida vivida incorporadamente, no dia-a-dia, mapear alguns dos sentidos do corpo no cotidiano pode fornecer pistas sobre que sociedade somos e sobre como podemos nos produzir a partir e para além dos determinantes culturais a que estamos expostos, criando porvires.

Compreender as concepções que o corpo tem em uma dada sociedade e de que maneira elas se relacionam com processos de cuidado é compreender como essa sociedade produz pertença, saúde, adoecimento e significado, tanto do ponto de vista da pessoa, quanto das relações coletivas cotidianas que ele estabelece. Em cada cultura, certas experiências corporais são facilitadas e valoradas positivamente em detrimento de outras, e o caráter simbolicamente atribuído ao corpo determina que tipos de ações são mais, ou menos possíveis no cotidiano, de acordo com a forma como as vivências corporalizadas são organizadas em função da produção da sobrevivência. Isso determina até mesmo algo que parece tão banal e transparente como a organização dos espaços físicos, que serão os próprios espaços cotidianos concretos de simbolização permitidos aos habitantes de um contexto:

[...as representações sociais atribuem ao corpo uma posição determinada no seio do simbolismo geral da sociedade. Elas nomeiam as diferentes partes que o compõe e as funções que

desempenham, explicitam-lhes as relações, penetram o interior invisível do corpo para aí registrar imagens precisas, elas situam seu lugar no seio do cosmos ou da ecologia da comunidade humana. (LE BRETON, 2011, p. 17)

Os habitantes de um contexto não serão seres cujos corpos apresentam-se apenas como superfícies de inscrição em que a cultura se marcará. Nem apenas sujeitos, nem apenas assujeitados, nem apenas objetos do conhecimento dos outros sujeitos, os seres humanos, além se constituírem como viventes produzidos por sua realidade, também a produzem.

A produção da realidade se dá com base em uma estruturação peculiar em que o corpo vivo é vivo a partir da realização de potencialidades simbólicas encarnadas e atualizadas no cotidiano pelas experiências vividas a partir dessa mesma estruturação. Há a limitação dos espaços da experiência, mas há também a presença do que foi delimitado pela própria ausência da possibilidade de vivê-la. Os "divíduos" viventes se constituem também em relação ao que em uma cultura é negado como possibilidade dominante. A posição dos aspectos negados diferirá: eles se tornam marginais, alternativos, resistentes, conteúdos relegados à sombra da cultura, mas que nunca deixam de operar nas condições da vida.

Na tradição ocidental moderna, a operação do conhecimento por meio da objetivação da natureza levanta a questão da oposição antitética entre natureza e cultura, sendo a cultura da ordem do saber. Daí nasce uma concepção de mundo específica e polarizada, geradora de consequências e de modos de viver específicos. É essa polarização que gerará a unilateralidade que, embora permita o desenvolvimento da técnica como a conhecemos, também impede certos olhares em direção à natureza e que passam a ser considerados como absurdos, mitológicos, selvagens e pertencentes ao campo do não científico, o que em nossa cultura significa não pertencer ao campo do saber.

A polarização de um aspecto cultural rumo a uma forma de entendimento do mundo cria na mesma cultura uma contradição que denunciará o excesso, a húbris que ameaça a vida da comunidade com formas monstruosas, engendradas a partir do desequilíbrio.

As formas monstruosas, por sua vez, falam de algo que nos remete às exigências do vivo incorporado. Na sociedade ocidental, a negação do corpo como profundidade simbólica viva, representada por certas formas de ciborguização do vivente e pelas metáforas do corpo-máquina, exibe a sombra refletida nesse jogo de espelhamentos.

A técnica, que tem a ciência moderna como expressão do conhecer, é definidora dos modos de vida dominantes no Ocidente capitalista. Ela se afirma como forma de controle da natureza, e, portanto, dos corpos, compreendidos como substância concreta de ordem diversa e separada da substância da mente/psique. A partir dessa separação, nessa cultura, passa a ser pensável como horizonte a dominação total e o desaparecimento do incorporado na direção de uma virtualização de todas as relações sensoriais.

É o corpo vivente, em razão e apesar das representações mais legitimadas e tidas como dominantes em uma cultura, que sofre de maneira integrada, não apenas como carne desprovida de sentido, ou como projeto mecânico que sustenta uma mente como invólucro.

O que chamamos de modernidade nasceu em algum ponto do século XV, na Itália, com a invenção da perspectiva linear. Uma afirmação que sem dúvida pode ser contestada. Romanyshyn escolhe esse momento da história para designar o nascimento da modernidade, de acordo com a abordagem imaginal à qual se filia, na qual a forma do mundo é dada pela imaginação prévia dele. Se no campo da ciência é mais usual afirmar que a modernidade surge com o Discurso do Método de Descartes, o que interessa aqui são os modos de ver que se estabeleceram, de tal forma que as condições para a escrita do Método foram dadas dois séculos antes dele ser elaborado e de tomar a proporção de discurso fundante de uma civilização.

A história imaginal prepara um caminho e os modos de ver modificam-se lentamente, até o ponto em que se afirmam como a maneira verdadeira de produzir conhecimento. A invenção e o desenvolvimento da perspectiva linear deram origem a um modo de ver e a uma visão cultural que geometrizou o mundo e permitiu o surgimento do contemporâneo e da tecnologia tal qual os conhecemos.

[... o que a perspectiva linear alcança é um tipo de geometrização do mundo, e dentro daquele espaço nos tornamos observadores num mundo que se tornou um objeto de observação. A perspectiva linear é a celebração do "olho da distância", uma convenção criada que não apenas estende e elabora o poder natural da visão de percorrer as coisas à distância, mas eleva este poder à categoria de um método, uma forma de conhecer que definiu para nós o mundo que nos é hoje tão prontamente familiar. È a transformação do olho em uma tecnologia e a redefinição do mundo para que se encaixe nesta forma de olhar...] (ROMANYSHY, 1989, p. 33, tradução nossa).

Um modo de ver é um modo de consciência e, também, um modo de construir o mundo, de compreendê-lo, revelando nossa psicologia - ou os termos de nossa relação com os outros entes e com o ambiente. Todo o conhecer estará atravessado por essa questão.

A geometrização do mundo através da invenção do ponto de fuga impôs duas condições principais: na primeira, o pintor, como sujeito da ação, e o receptor, como sujeito da percepção, devem imaginar que o tema a ser pintado se situa do outro lado de uma janela; na segunda, o ponto de fuga central e a linha que passa sobre esse ponto devem estar localizados na mesma altura, ou abaixo da altura do tema pintado. Ambas as condições implicam o estabelecimento de uma fronteira de separação entre o percebedor e o percebido. De uma construção geométrica derivamos uma forma de ver que, por dois séculos, iria informar os olhares e, nas raias do Iluminismo, permitir que a separação formal entre sujeito e objeto se afirmasse como projeto metodológico, possibilitando o desenvolvimento tecnológico que conhecemos hoje e a construção de uma maneira de conceber a realidade que retira o eu do mundo em direção ao centro interior do sujeito.

O sujeito moderno seria o sujeito do método científico, que opera sobre o mundo como seu objeto e tem sua subjetividade retirada do mundo, pois ela é concebida como o conjunto dos afetos não pertencentes ao campo do conhecer. O eu torna-se um

observador racional do mundo e o mundo passa a ser primordialmente espetáculo e objeto do sentido da visão. O que acontece em seguida é que além da retração do eu para a interioridade, a invenção da perspectiva linear inicia um processo de eclipsamento do corpo rumo a uma aparência, codificada pelo método científico.

Como já dissemos, o corpo, com seus processos, é polissêmico. Ao examiná-lo como uma categoria relevante no campo em que nos localizamos, é importante descrever como certa concepção de corpo afirma-se como imagem dominante na contemporaneidade, surgindo de um momento específico e de uma operação de modificação perceptual que se deu em função das mudanças de condição históricas.

O corpo da ciência moderna é um objeto que será colocado em lugar de alienação e manipulação. Ele é um pedaço de carne reanimado pelos processos biofisiológicos entendidos como reflexos maquínicos. Na unilateralidade do Discurso do Método, o corpo não estará incluído nas redes de significação e de fluxos simbólicos que passam a pertencer somente à operação racional do conhecer.

Separados corpo e alma e, mais tarde na história, feita a equivalência entre alma e mente, entramos em um universo no qual o conhecedor se debruça sobre o que há para ser conhecido de maneira a dominar os objetos e elucidar as relações diretas de causa e efeito. Na modernidade, ao corpo resta a dominação. Ele se torna invólucro. A constituição história de um corpo que deixa de ser uno ao mundo o transforma em espécime. É uma mudança radical de perspectiva e paradigma.

Até a Idade Média, a percepção desse corpo é de outra ordem e ele conserva uma continuidade com um mundo no qual a pessoa não se distingue de seu corpo:

[... um mundo situado sob o signo da transcendência cristã e onde as tradições populares ainda mantêm seu enraizamento social, o homem (indiscernível do seu corpo) é uma cifra do cosmos, e fazer correr sangue, ainda que se faça como terapia, equivale a rasgar a aliança, a transgredir um tabu. (LE BRETON 2011, p. 58)

Nesse contexto, profissões como as do cirurgião e do barbeiro não eram muito valorizadas. Era proibido aos médicos monásticos fazer correr sangue. Foi com o avanço histórico do individualismo ocidental que o homem e seu corpo passaram a ser discernidos, não mais apenas no plano religioso, como também no plano profano. É na Itália do Renascimento que a geografia dos corpos e dos rostos se transforma.

[...] O corpo da modernidade deixa de privilegiar a boca, órgão da avidez, do contato com os outros pela palavra, o grito ou o canto que a atravessa, a bebida ou a comida que ela ingere. A incandescência social do carnaval e das festas populares se faz mais rara. A axiologia corporal se modifica. Os olhos são os órgãos beneficiários da influência crescente da "cultura erudita" (...) A visão, sentido menor para os homens da Idade Média, e mesmo do Renascimento, é chamada a uma fortuna crescente no curso dos séculos porvires. Sentido da distância, ela é tornada o sentido-chave da Modernidade. (LE BRETON, 2011 p. 64)

A invenção da perspectiva linear facilita a separação e a retirada da mente do mundo, para que o mundo - e tudo o que fosse considerado mundo, matéria - pudesse se tornar objeto do escrutínio científico. Esta separação possibilita a constituição de um olhar de sobrevoo sobre o ambiente. O eu tecnológico passa a ser um eu que, de seu ponto de vista localizado do outro lado da janela, se comporta como se não estivesse imerso no mundo, como se esse mundo não portasse sombras encobertas. Se observarmos uma imagem constituída segundo as regras da perspectiva linear, perceberemos que as próprias sombras dos objetos são calculadas e projetadas sobre o traçado matemático que configura o mundo como um objeto mensurável. Não há nada além do olho que vê. E o olho do observador tudo vê – na concretude do visível que se apresenta fixo.

Desse modo, o corpo que, como fenômeno cotidiano e vivido, pode ser sentido como ser-no-mundo mergulhado em relações que se desenrolam em um campo gestual

simbólico, passa a ser conhecido e reconhecido não como sensorialidade compartilhada, tocada pelo mundo, mas como algo a ser descrito e manipulado do outro lado da janela. Não mais corpos de passagem, transitoriedades e participações. Mas sim o corpo-objeto anatômico a ser desvendado em sua carne morta.

Aqui cabe a metáfora do homem como astronauta, um corpo que, no limite, desejará abandonar o planeta e sobrevoá-lo no desejo imaginário de afastar-se da morte, assim afastando-se também da vida:

[...] O corpo do homem do espaço, ilustrado pela figura do pequeno cosmonauta, é um corpo de funcionalidade técnica, um corpo criado, que nasce para se tornar distante da terra. Como um corpo de partida, ele é um corpo que se separa da terra. Em contraste, o corpo do homem arcaico é um corpo ritual, um corpo em íntima conexão com a terra, um corpo que é parte da terra. E mesmo que sejamos arrastados por este símbolo de partida do planeta, já que nos tornamos todos astronautas, também permanecemos, pelo menos momentaneamente, um corpo primitivo enraizado na terra, um corpo que se não é um corpo de ritual e rememoração, ainda permanece um corpo de atividade humana por baixo das camadas de funcionalidade técnica sob as quais se encontra soterrado. Neste contexto, então, o desaparecimento do homem arcaico indica uma guerra que deflagramos contra o corpo da vida. Esse desaparecimento é, talvez, nada menos do que uma expressão deslocada da crescente objetificação e medicalização de nossos próprios corpos, desses processos que substituem a carne pela função" (ROMANYSHYN, 1989, p. 28, tradução nossa)

A fronteira final dos astronautas é o abandono da Terra rumo ao cosmo, ou seja, o estabelecimento da maior distância possível entre matéria e alma. O que se vê de longe pode- se manipular.

Recordo-me de ver, em um museu de São Paulo, fotografias tiradas durante bombardeios da Segunda Guerra Mundial. Posicionadas nos aviões bombardeiros, as câmeras funcionavam automaticamente. A limpeza, a precisão e a gravidade de tais imagens residia na completa e total ausência de carne, de figuras humanas, de relações além da mira da bomba, ou das edificações avistadas lá embaixo — caixas vazias de cimento. O olhar de sobrevoo tomava seu sentido mais dramático: sabíamos que havia um piloto no bombardeiro, que havia pessoas dentro dos prédios, e que incêndios e muitas mortes aconteceram. Sabíamos, mas também não sabíamos: a desincorporação do ato técnico naquelas imagens fazia com que simplesmente não nos importássemos. O ato fotográfico era desprovido de qualquer emoção, não havia senão a sombra: o assombro, a assombração de tudo o que falta, de todo o indizível sinalizado pela limpeza tecnológica das imagens.

Recordo também de filmes e de reportagens recentes de operações militares que utilizam drones não tripulados, operados a larga distância, para bombardear territórios que o militar que opera o avião, por controle remoto, muitas vezes jamais conheceu.

O corpo que queima no deserto afegão é o corpo do outro, o corpo objeto, um corpo que não se afirma como corpo vivo. E a organização perceptiva garantida pela tecnologia, derivada diretamente do pensamento de sobrevoo, que separa sujeito e objeto e recria o mundo, realiza uma matança que não nos pode tocar. Nada sentimos, a morte é abstrata. Não são os corpos simbólicos, vividos, culturalizados, humanizados, não são os gestos dos afegãos, dos ingleses, dos alemães, com nome, vida, realizações e afeto que morrem. São corpos espécimes, corpos números, corpos mecanismos que se desligam. Apagar uma luz não é um ato terrivelmente repleto de dor. Desliga-se o interruptor. A operação de desincorporação se realizou.

Em outros momentos da história, o corpo assume o caráter de vivo e se impõe como presença de continuidade. O corpo é vinculador, é vinculante, é vetor de relação com os outros e com o mundo:

[...] O corpo humano é, nas tradições populares, o vetor de uma inclusão, não o motivo de uma exclusão (no sentido de que o corpo vai definir o indivíduo e o separar dos outros, mas

também do mundo) ele é vinculador do homem a todas as energias visíveis e invisíveis que percorrem o mundo. O corpo não é um universo independente, fechado em si mesmo, à imagem do modelo anatômico, dos códigos do saber-viver ou do modelo mecanicista. O homem, bem em carne (no sentido simbólico), é um campo de força em poder de ação sobre o mundo, e sempre a ponto de ser influenciado por ele. (LE BRETON 2011, p. 50)

Já na modernidade, esse corpo deixa de ser imaginado como vinculador-vinculado, tornando-se tão objeto quanto permite a distância do olhar de sobrevoo. Desalmando a carne, sobram cadáveres. Esses cadáveres conjuram fantasmas. Os corpos mortos dos afegãos, alemães, ingleses, e outros tantos corpos, mortos ou semimortos, todos os restos dos corpos historicamente negados pelo método científico, continuam assombrando o mundo moderno dos "vivos", continuam nos questionando sobre a brutalidade da imaginação apocalíptica que se derrama sobre nós. Hoje, pensamos conhecer o corpo objeto tão bem que podemos extirpar cirurgicamente seus pedaços, realizar correções, implantar outros pedaços. Não nos entendemos como seres que são um corpo: temos um corpo. E esse bem (de consumo?) é funcional.

Suspensos os gestos como forma de conhecer, as funções são ajustáveis. As atividades que poderíamos chamar de "naturais", atividades cotidianas do vivo, são compreendidas como alijadas logicamente do corpo. Um deprimido deprime-se por um desbalanceamento funcional dos neuroquímicos contidos em seu cérebro — vaso de neurotransmissores — e não pela interação entre toda sua viva carne, que inclui os neurotransmissores, seus símbolos, seus gestos, suas camadas de articulações as mais variadas, sua radical vinculação com seu vivo mundo. O corpo constitui-se como algo que "não tem contato com a atmosfera circundante. É um corpo isolado do mundo." (ROMANYSHYN, 1989, p. 103).

São diversos os níveis de fragmentação: o eu se retira do mundo rumo à interioridade, o corpo se retira do mundo em direção à funcionalidade continente do eu, e o eu se retira do corpo como alma, tornando-se cognição. O corpo deixa de ser almado para ser pedaço de carne reanimado pelo reflexo mecânico.

Uma das questões fundamentais da contemporaneidade talvez seja relativa ao limite desse modo de ver: quais as consequências disso para a vida na Terra, para as nossas representações e elaborações como vivos participantes de um ambiente, que não só nos circunda, mas que também nos é? Quais as consequências de conceber matéria - carne - natureza como algo alheio e apenas receptivo de quaisquer operações mentais que possamos realizar? A maneira como entendemos nossos corpos é a maneira como entendemos o mundo. Se conhecemos corpo e mundo apenas sob a perspectiva da dominação, podemos nos perguntar que futuro isso efetivamente nos reserva.

O caminho que percorremos para chegar a matar uma população inteira como se desligássemos um interruptor decorre de uma operação cognitivo-afetiva, de um modo de ver que vai se formando através dos séculos, e que, como veremos, nasce da transformação do corpo morto, primeiro em cadáver e, em seguida, em máquina reanimada pelo reflexo.

O abandono do corpo ocorre na modernidade quando o conhecer torna-se dominado pela visualidade e pela fragmentação promovida pelo discurso científico, na medida em que esse discurso se afirma como busca das qualidades primárias subjacentes ao mundo. A distância do outro, sua transformação em objeto do olhar, nos conduziu às imensas possibilidades trazidas pela primeira abertura de um cadáver para fins de estudo anatômico.

No olhar anatômico, o corpo morto deixa de ser um portador sagrado de histórias, pele habitada, instância vincular, concretização das camadas simbólicas de memórias de uma vida que se encerra, e passa a ser objeto de escrutínio visual, fragmentação em peças, desmembramento e mapeamento estrutural.

Não se trata de negar que há consequências, que do ponto da medicina ocidental são importantes, mas de afirmar tais consequências em relação a outras imagens de corpos para que possamos questionar a unilateralidade presente da imagem do corpo como objeto de manipulação desalmado.

Nessa imagem unívoca do corpo, processos mentais, sensibilidades, a própria vida, encontram-se em outro lugar, no invólucro pretensamente perfeito da mente racional. O corpo é apenas um vaso, um continente de neurotransmissores e processos biológicos. O

resto são restos. E devem ser rearranjados de acordo com o gosto do consumidor, do cientista, do controlador social, do psicólogo cognitivo.

O corpo anatômico é a imagem de um corpo utópico, sinalizando a possibilidade de uma gerência humana sobre si mesmo, um conhecer por dentro das próprias carnes, que nos levou a entender a funcionalidade de certas afecções derivadas de nossas relações com o ambiente. Mas o outro lado do corpo anatômico é também uma distopia.

Se o corpo morto era a memória de uma mutualidade compartilhada, quando o enterramos, prometemos nos lembrar dele ou bem esquecê-lo, realizamos o ritual que nos cabe, incumbimo-nos do fenômeno transcendente que ele representa. O cadáver, por outro lado, já não é uma memória, ele é um tipo. Le Breton fala do surgimento do cadáver anatomizado a partir de Vesalius, indicando o aparecimento da curiosidade a respeito desse cadáver, que passa a ser considerado o corpo. Esse é o relato do cirurgião francês Ambrósio Paré (1510-1590):

[... posso dizer que tenho um corpo em minha casa, o qual me foi dado pelo tenente criminal chamado Seguirer, barão de La Verriére, após ter sido executado pela justiça, há vinte e sete anos passados, que eu anatomizei: levantei quase todos os músculos do corpo da parte destra (...) a parte sinistra eu deixei inteira: para melhor conservá-la, furei-o com uma agulha em vários lugares, a fim de que o licor penetrasse no profundo dos músculos e em outras partes: e veem-se ainda presentes os pulmões inteiros, coração, diafragma ...] (LE BRETON, 2011, p. 91).

Não se trata mais de um corpo morto, mas de um cadáver-objeto. Não é um criminoso com uma história desafortunada, guardado por vinte e sete anos, embalsamado em casa. É um objeto da ciência.

A mudança do estatuto do corpo e sua invenção como objeto radicalmente separado cria uma situação em que se constela a interioridade do ser humano: corpo é invólucro e

seu interior é o lugar das operações simbólicas privadas descritas como operações do sujeito moderno. O que se configura é uma nova cosmologia que "propõe a singularidade do homem, sua solidão e, paralelamente, atualiza um resto que se chama o corpo". A medicina moderna "nasce desta fratura ontológica, e a imagem que ela se faz do corpo humano nasce dessas representações anatômicas saídas desses corpos sem vida, onde o homem não é mais" (LE BRETON, 2011, p. 92).

Podemos observar como brotam sombras dessa fratura, e proponho que na psicoterapia e nas práticas analíticas, entendidas como práticas vinculares, devemos nos incumbir delas. E isso de uma forma muito peculiar: desidentificando-nos de uma consciência egóica apolínea, adaptativa, ortopédica, focada em um resultado de mudança de comportamento, ou em uma ficção de onipotência inspirada no discurso médico. É com ficções que lidamos todo o tempo – e são elas que nos fabricam um mundo. A história do corpo moderno é uma ficção que se manifesta matéria nos ganhos tecnológicos obtidos em relação ao corpo e aos adoecimentos, e nas perdas da separação sujeito-objeto, eu-mundo.

Poderíamos ler o desejo científico, por um lado, como desenvolvimento tecnológico ordenador do mundo e, por outro, como paranoia de controle do mundo, monoteísmo da certeza, ímpeto de suplantar a morte pelo controle e pela dominação da natureza. Ele nos revela o cadáver como uma imagem da vontade de esquecer de morrer. O cadáver não é nem corpo vivo, nem corpo morto: ele é corpo separado do mundo, recheado de órgãos que definirão os mecanismos da vida. Os músculos de um cadáver são músculos anônimos e a impessoalidade gerada tipifica o espécime que funcionará reanimado mecanicamente pelo reflexo.

Essa separação do mundo cria sombras presentes no próprio nascimento da clínica da psicologia analítica, ela própria uma espécie de ciência hermética (no sentido do deus Hermes, mensageiro entre dois mundos), sempre se incumbindo dos restos e tentando estabelecer algum tipo de relação de reconhecimento com a ciência moderna.

"As sombras que o cadáver cria são muitas" (ROMANYSHYN, 1989, p. 134). Mas permanece o corpo vivo, humano, demandante, na sombra. O corpo renascido como máquina, reanimado pelo reflexo, se transformará primeiro no modelo do trabalhador da Revolução Industrial, depois em robô e, mais tarde no astronauta que desejará deixar a

Terra, se desincorporar, se virtualizar. O corpo vivo subjaz, grita, convulsiona como gesto e sintoma-sombra de todos esses corpos.

Viveiros de Castro apresenta uma síntese de vários pensadores que ele e outros autores chamam de "singularitanos" e que dão a dimensão do que é esse desejo de deixar o corpo, a Terra e a matéria almada para trás:

[... há quem veja com entusiasmo a perspectiva de perda do mundo, tomando-a como o simples descarte de uma andaimaria provisória, uma estrutura de apoio não mais necessária aos humanos, por entender que o fim do mundo, enquanto fim de uma "Natureza" não humana ou anti-humana, se dará sob a forma do cumprimento de nosso destino manifesto. O gênio tecnológico da espécie lhe permitirá viver em um *Umwelt* configurado sob medida por ela e para ela. É essa versão literalmente construtivista da humanidade-semmundo que informa a visão de um hiperprogresso que irá liberar os seres humanos (talvez apenas os 1%, para começarº) de seu "substrato biológico", primeiramente prolongando a longevidade dos indivíduos e, finalmente, alcançando a transcendência da corporalidade orgânica – nosso "wetware". (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 64)

Não precisamos de um exercício muito intenso de pensamento para compreender que é na própria formulação da imaginação de um abandono da Terra e da matéria almada que se encontram os aspectos sombrios da tecnologia. E, como propõe a

⁹ Eduardo Viveiros de Castro refere-se aqui aos 1% mais ricos, presentes no discurso dos movimentos como o Occupy Wall Street, que diziam "We are the 99%", dando conta de que nos EUA globalizado, do capitalismo avançado, a riqueza se concentrava nas mãos de 1% da humanidade, enquanto os outros 99% sofriam na penúria, em razão da crise gerada na economia norte americana, em 2008.

psicologia analítica, a dinâmica entre luz e sombra determina mais do nosso caminho do que gostaríamos de admitir.

Colocados em tal perspectiva de abandono, os corpos revelam sombras operantes, que para Romanyshyn podem ser resumidas em algumas categorias. As histórias que contamos, e as que deixamos de contar são entrelaçamentos entre universais, coletivos e singulares. Os corpos sombra da modernidade seriam os corpos das bruxas, dos loucos, o corpo do mesmerismo, o corpo do Frankenstein, o corpo da histérica e o corpo da anoréxica. (ROMANYSHYN,1989, p. 134). Dentro das categorias elencadas pelo autor adiciono o corpo colonial indígena e negro e o corpo de Narciso, corpo sintomático da nossa era, como sobras, rebarbas desse corpo afirmado como matéria morta, proposto como radicalmente abandonável pelo método científico. E essas sombras exigem reconhecimento, seja no trabalho analítico, no consultório, seja no campo estendido, encarnado, de nossa realidade cotidiana. Olharei para algumas dessas sombras como perspectivas do que a modernidade tentou (tenta) esquecer e reprimir para, então, demonstrar como essas sombras constituem o próprio material de trabalho sobre o qual a psicologia imaginal, tanto em uma vertente clínica, quanto em uma vertente crítica da cultura, se debruça.

O corpo da bruxa, os corpos das histéricas, o corpo da loucura, o corpo negro da colonização, todos eles nos habitam em camadas simbólicas e muitas de nossas ações estão trespassadas por todos esses corpos. Habitamos-nos em nossos corpos não só a partir dessas referências simbólicas, como também a partir de suas atualizações performáticas na história das nossas relações. Pois performamos nesse repertório gestual e além, na própria tessitura de nossas singularidades alimentadas, elas próprias, pelo mundo circundante.

A seguir, faço uma lista de alguns dos corpos-sombra da modernidade, elencados por Romanyshyn, no intuito de cartografar um panorama simbólico que chama o mundo contemporâneo para uma travessia da sombra em direção a uma nova e muito necessária elaboração, tanto no campo do individual, quanto no campo do coletivo. "O corpo abandonado pede passagem de muitas formas, e exige outras imaginações no cotidiano... é ele quem exige ser reimaginado". (ROMANYSHYN, 1989, p. 134).

O projeto científico de controle da natureza traz exatamente o oposto do que se propunha em sua concepção. Se a ciência serve para dominar a natureza, a fim de que o humano incorporado seja menos ameaçado por ela, é da separação entre sujeito e objeto realizada no projeto científico que pode surgir a própria morte do sujeito, refeito na sua materialidade como objeto manipulável. Trata-se, então, de um projeto de desumanização... e, como disse, o humano pede passagem através da sombra. Travessia da sombra, reimaginação de si e do mundo... corpos novamente vivos em um mundo reanimado pela possibilidade de reconhecimento de nossos gestos, metáforas radicalmente incorporadas, exigências de criação.

Na sequência, reconheceremos algumas sombras imaginadas no Ocidente, e veremos o quanto o caos se estabelece na mesma medida em que o projeto científico totalitário se afirma ao longo da história. A carne pulsa, exigindo outras formas de lidar com ela, conectadas com o vivo, com a comunidade, com a participação em um mundo vivo.

O corpo da bruxa ou o primeiro corpo da mulher:

Em 1486, dois padres da Inquisição publicaram um manual de diagnóstico e prescrição de métodos de interrogatório e purgação (tortura, punição e morte) para o que consideravam bruxas. O nome desse tomo era *Malleus Malificarum*, o Martelo das Feiticeiras¹⁰.

Nesse manual, o corpo a ser torturado era um corpo que comportava o simbólico, que incorria na operação das forças invisíveis - da alma - doravante identificadas como demoníacas. Para a Inquisição:

[... o corpo da bruxa é um corpo carnal. Um corpo que pertence à terra, um corpo tão preenchido de carne que é primariamente imaginado em termos sexuais- já que a sexualidade é o mais potente e insistente lembrete de que

-

¹⁰ KRAMER, H. & SPRENGER, J. [1486] *Malleus Malificarum*, O Martelo das Feiticeiras, Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos 2004.

nossos corpos importam. (ROMANYSHYN, 1989, p. 150, tradução nossa)

O corpo da bruxa é representado pela Santa Inquisição como um corpo que deve ser extirpado do mundo pela própria característica de ligação à terra, que ameaça a formulação religiosa da separação entre alma e corpo e, mais tarde, no que se refere ao método científico, ameaça a própria relação com a materialidade esvaziada de alma.

Imaginariamente, a bruxa é aquela que manipula os conteúdos não domináveis pela ciência, o invisível, as forças dos complexos, as relações esotéricas externas à lógica científica. Os mistérios incorporados nesse corpo serão extirpados, estudados e estabilizados de modo que não possam mais surtir um efeito dominante no discurso da modernidade.

No entanto, o corpo da bruxa resiste em todos nós, na medida em que vivemos em busca de Eros, em meio ao Logos, e intuímos que sem a terra, muito pouco nos sobrará. Buscamos, então, nos curar. Buscamos rituais variados que nos deem acesso a esta sombra luminosa que se apresenta como nosso corpo sensual-sensorial. Os saberes das bruxas tinham muito da alquimia da transformação dos elementos e de nossas ligações com ciclos e ritmos vitais. Saberes esses que, relegados à sombra, demandam integração. A ciência, com seu projeto de controle dos ciclos e ritmos vitais, nos medicaliza a ponto de termos fármacos para dormir e para acordar, para inibir ou aumentar o apetite. Em seu projeto de aceleração das performances, nos tornamos corpo-máquina, extensão das próprias máquinas industriais que produzem nosso modo de vida. A ciência desconsidera esse corpo rítmico, terreno.

A performance do corpo da bruxa é também a performance de um corpo que acolhe a sexualidade em seu amplo sentido, que na modernidade será negada em sua potência de vida. Essa é uma performance de acompanhamento dos mistérios do nascer e do morrer e não da explicação deles. É o corpo do feminino e do múltiplo que deixa de caber no projeto científico da modernidade. Para a multiplicidade do vivo, para o mistério, não sobra lugar.

É na falha, na brecha, que a ciência não conseguirá reduzir o símbolo da bruxa. É aqui que nos entregamos a rituais e terapêuticas destinados a restabelecer algum tipo de ligação com a terra. Atualizando para os dias de hoje o corpo da bruxa, concretamente queimado nas fogueiras da Santa Inquisição, encontramos manifestações correlatas no campo da saúde, por exemplo, na resistência social contra os movimentos de humanização do parto ressurgidos a partir dos anos 1980 pelo mundo inteiro.

No Brasil, que tem uma prevalência de mais de 50% de cirurgias cesarianas como via de nascimento, o que segundo a OMS por si só já se caracteriza como violência obstétrica, a perseguição a parteiras e médicos humanizados reflete uma verdadeira caça às bruxas, isso por meio dos conselhos de medicina que cancelam registros, de difamações pelas redes sociais e, até mesmo de ameaças, de encarceramento. No entanto, há a resistência. O símbolo insiste e dessa insistência brotam gestos e rituais que podem ser transformadores, mas que como vemos, enfrentam a tensão das cooptações simbólicas coletivas... as fogueiras da inquisição não são hoje, aparentemente, fogueiras concretas, mas o fogo arde e transforma-se em fogo cruzado...

O corpo da loucura ou a tortura dos tecidos em desrazão

Em a *História da Loucura*¹¹, Foucault, descreve como, a partir do século XV, a loucura se constitui como categoria de oposição à razão. A razão da modernidade também compreende o louco como um corpo a ser extirpado do mundo, pois trata-se de um corpo, como o corpo da bruxa, com ligações com o invisível.

O corpo do louco manifesta todas as cisões dos afetos que a razão não pode compreender. Os afetos distorcem os corpos e denunciam seu funcionamento, não como máquina, mas como habitação. O corpo do louco traz a própria animalidade de todos nós, a proximidade almada de uma matéria que se perturba porque é alma perturbada. Nada mais distante do ideal da modernidade.

FOUCAULT, M. A história da loucura na idade clássica. Tradução José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978,

Em 1656, o rei da França funda o Hospital Geral destinado aos "pobres de todos os sexos, lugares e idades, de qualquer qualidade de nascimento, e seja qual for sua condição, válidos ou inválidos, doentes ou convalescentes, curáveis ou incuráveis" (FOUCAULT, 1978, p.49), no qual se confinaram loucos e todo o tipo de desviante social distante do ideal do corpo máquina (prostitutas, pobres, pessoas presas por vadiagem). Ali começava a se delinear a "terapêutica" que se estabeleceu ao longo da história da psiquiatria, antes do surgimento da psicodinâmica, e até mesmo depois dela, quando já no século XX observamos um amplo desenvolvimento da farmacologia psicotrópica e a medicalização de todo e qualquer corpo desviante, inquieto, deprimido, ansioso, que pudesse se manifestar contra o programa radical de transformação do ser humano em máquina operado pelo ideal da modernidade.

Essa "terapêutica" primeiro se apoiará nas correntes externas — correntes de ferro que prendiam os loucos às paredes — já que o Hospital Geral nada mais era do que uma prisão. Depois o apoio será nas correntes internas. Os distúrbios mentais serão compreendidos como algo ligado à preguiça, à falta de caráter ou de vontade, que deveriam ser tratados moralmente, com trabalho forçado, sedação, choques elétricos e tentativas de automação do corpo louco, que escapa. Detectava-se nisso a tentativa de disciplinar através da razão, negando qualquer significado simbólico ao delírio.

Como podemos facilmente perceber lendo as notícias atuais sobre o trabalho em saúde mental, o discurso científico acerca da loucura sofistica-se no sentido do estabelecimento de um componente orgânico que deve então ser tratado a partir da farmacologia, mas o lugar de sentido que a loucura demanda, o lugar de denúncia de uma falta de sentido, continua sendo pouco reconhecido. Quando há reconhecimento, isso se dá a partir de discursos e práticas de resistência, facilmente arrastadas por ondas cientificistas que tratam loucos, loucura e delírio como objetos manipuláveis, destituídos de razão e, portanto, destituídos de humanidade. Esses corpos serão vistos e imaginados como corpos-vaso de neurotransmissores que funcionam mal, e nada mais do que isso. No entanto, assim como o corpo da bruxa, exigirão reconhecimento e significação, vagarão pelo mundo, nos interpelarão: o que é loucura e o que é sentido do sintoma, denúncia, gestos do delírio que nos aparecem desatualizados relacionalmente naquela figura do louco de rua que vocifera com o invisível na tentativa de interagir

com as figuras de seu delírio? Ali naquele corpo, toda uma dramaturgia exige reconhecimento. E a nós cabe acolher esses gestos.

O corpo mesmerizado ou na máquina resiste o bicho

O corpo mesmerizado, ou hipnotizado, surgirá por volta de 1778, com o médico Franz Anton Mesmer (1734-1815), que propunha a existência do magnetismo animal. (ROMANYSHYN 1989, p. 159). Sua teoria foi fortemente rechaçada, mas trouxe à baila um corpo que, ao ser tocado pelo médico, saía de sua condição de cadáver e era reanimado pelos afetos reprimidos.

A catarse corporal aparecia nesses tratamentos: Mesmer substituía o olhar pelo toque e o corpo alienado da modernidade pedia passagem em suas manifestações menos racionais. O paciente desmaiava, convulsionava, chorava e ria copiosamente.

O corpo mesmerizado é o corpo que desconstruído como cadáver dará origem a um corpo-carne-desejante. No entanto, aqui, o desejo ainda está submetido à técnica do médico e serão necessários quase dois séculos para que o corpo desejante, que aparece na catarse e não se integra no discurso médico, seja transformado no corpo da histérica. Além disso, a própria teoria do magnetismo animal será colocada como charlatanismo, como algo que não teria comprovação científica e, por isso, seria inútil. As experiências de Mesmer trazem os primeiros vislumbres do que mais tarde se configurou como a bioenergética. Resumidamente, as técnicas de sugestão e hipnose de Mesmer eram basicamente técnicas de toque que provocavam catarse.

[... na penumbra de uma sala com música suave, corpos desvaneciam-se e desmaiavam, enquanto outros corpos entravam em erupções de choro ou riso ou cantavam. Eu sugeriria que o corpo que desvanece e desmaia ainda era o corpo anatômico, enquanto que o corpo que tremia em convulsões, sintomas, risadas e choro era o corpo emocional, já há tanto tempo reprimido dentro do corpo-cadáver. Há aqui uma outra ressureição, espontânea, não planejada e não concebida pela visão que impunha distância: a ressureição da

carne animada, a ressureição do corpo emocional. (ROMANYSHYN,1989, p. 156, tradução nossa).

O corpo mesmerizado, junto com o próprio Mesmer, caem em desgraça por conta da crítica científica. Mesmer retira-se de cena e o corpo do magnetismo animal, que já apontava para um corpo desejante, será colocado em *stand-by* por mais um século, isso até que as histéricas de Freud possam fazer com que a sombra do corpo abandonado reapareça como questão para a medicina. Mas é o vivo que se impõe, é um corpo, como o corpo do louco e da bruxa, que exige aparecimento e reconhecimento. Este corpo mesmerizado me remete às cenas dos cultos neopentecostais atuais nos quais milhares de pessoas entram em catarse ao mesmo tempo ao ouvir as pregações de líderes religiosos e, dando passagem para suas emoções, codificadas a partir não mais do magnetismo animal, mas de uma sugestão dogmática religiosa, sentem-se vivas por alguns momentos antes de retornarem para vidas automatizadas em escritórios e lojas em uma segunda-feira qualquer.

Mas entre o corpo da histérica, que exigirá reconhecimento também pela ciência, e o corpo mesmerizado há ainda o tempo e outros corpos imaginados que nos colocam outras questões. No início do século XIX emerge, sobretudo na literatura, bem como em alguns projetos científicos, a imagem do corpo elétrico, uma concepção do corpo humano retalhado e reanimado pelas recentes descobertas sobre a possibilidade de transformar eletricidade em luz e movimento.

O corpo do monstro ou um corpo que perde a ligação com sua origem

A história de Frankenstein¹², criada por Mary Shelley (1797-1851), no início daquele século XIX, traz a dimensão sombria do encontro da ciência com a vida. O imaginário da novela revela que o desejo primordial do cientista é ser Deus, é substituílo por meio da força de seu saber e de sua artesania.

_

¹² SHELLEY, M. [1818]. Frankenstein. San Diego: Canterbury Classics, 2013.

Victor, o cientista, recolhe pedaços de cadáveres, costura-os, espera as condições para que esse amontoado de carne morta seja revivido pela eletricidade e cria um ser que, o tempo todo, lhe pergunta sobre suas origens, sobre quem é e o que faz no mundo.

O Frankenstein de Shelley nos interpela imaginalmente a respeito do que a ciência faz com todos nós: somos todos aquele corpo retalhado que retorna à vida diariamente por meio de elementos químicos e descargas elétricas. E todos sabemos que não somos feitos apenas de elementos químicos e dessas descargas elétricas.

Frankenstein, que entrou para a história do imaginário como uma novela de terror, encarna justamente o terror de estar vivo, sem referências cosmológicas, sem saber de onde viemos, quem é nosso deus, quais são nossos rituais, de que somos feitos, que sentido temos no mundo, que sentido compartilhamos com o outro. Ele é a imagem da suprema da solidão na qual a ciência e a técnica lançam o humano, e essa é a sombra que seu corpo revela. Vemos esse corpo presente em nossas construções acerca do que é um corpo bom e belo, nas intervenções cirúrgicas de "melhoramento" estético, na própria construção da medicina, segundo a qual um ser humano que adoece é apenas um órgão afetado por um desequilíbrio metabólico qualquer. Todos somos Frankensteins.

Frankenstein também aponta para um limite insuportável do projeto científico, um limite de destruição. Em vários momentos da novela, o monstro criado pelo cientista questiona existencialmente seu criador. Por que estou aqui, como estou aqui, o que devo fazer comigo, com meu corpo, com minha animação dada por você e seus experimentos? Como posso viver se sou um cadáver retalhado, reanimado pela eletricidade que você mesmo canalizou em meu corpo? Como você pode dar conta dos meus gestos, você que é meu criador? O monstro exige reparação, exige produção de sentido. A sombra exige ser levada em conta, o corpo vivo, sexual, sensorial, sensível pede passagem pelas rachaduras do projeto científico de manipulação total da carne. A ciência falha para explicar a condição vivente.

O corpo da histérica ou o segundo corpo da mulher

Podemos situar o corpo da histérica na sombra da medicina moderna, isso na medida em que a histeria é formulada, até muito a contragosto por parte dos cientistas

envolvidos no processo - basta consultar os *Estudos sobre a Histeria* ¹³, de Freud, para identificar as ambiguidades do autor em relação às suas observações e conclusões acerca das pacientes que o chamavam para seu lugar de não saber como neurologista. A psicodinâmica desenvolve-se justamente por uma falha de explicação da neurologia e da medicina e acaba por transformar o paradigma de atenção aos misteriosos fenômenos somáticos que então se apresentavam para os médicos da época.

O corpo da histérica situava-se em uma espécie de atualização histórica do corpo da bruxa, do corpo do louco, do corpo mesmerizado, do corpo do Frankenstein. Despedaçado, ele exigia a escuta, não aceitava mais as torturas e os grilhões das "terapêuticas" do Hospital Geral ou da Santa Inquisição; permanecia acordado, não se satisfazia com a hipnose e a consequente catarse, não se satisfazia com a falta de sentido e de resposta por parte daqueles que o tinham criado. (ROMANYSHYN, 1989, p. 163).

Quando Ana O., a famosa paciente de Breuer, reivindica uma posição dialógica, e pede ao médico que a deixe falar, criando a "limpeza da chaminé" e co-criando o que viria a ser o próprio método psicanalítico da "cura pela fala", ela exige que seu corpo, que falava simbolicamente através de suas paralisias, tivesse um lugar no mundo das palavras dos homens e do método científico. O corpo da histérica deixa de ser um corpo que demanda catarse, é um corpo que requer relação, um corpo que insiste em permanecer acordado e se dobra ao sentido.

Ao ser escutado por Freud, o corpo da histérica revelava a sombra de todos os conteúdos culturalmente reprimidos pelo projeto científico. Ele colocava em primeiro plano uma questão importante: o corpo da histérica deixa de ser apenas um corpo anatômico, já é, também, um corpo simbólico. Ele agora exige uma reformulação narrativa que escapa da ficção normativa da ciência, é um corpo que se afasta radicalmente da ideia de mecanismo. É um corpo de desejo, um corpo de memória, um corpo que exige sua realocação no mundo do qual foi retirado pela proposição do corpo cadáver. O corpo da histérica como sombra cultural, porém, talvez não tenha sido contemplado e escutado por Freud e pela psicanálise como deveria. A histérica era diagnosticada e tratada e, por mais que escapasse, seu corpo de desejo era considerado a

_

¹³ FREUD, S. *Estudos sobre a Histeria (1893-1895)*, em coautoria com Josef Breuer. *Obras Completas*, v.2. Tradução Laura Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2016

partir de uma perspectiva médica, nosográfica, classificatória, e, ousamos dizer, excessivamente apolínea. (ROMANYSHYN,1989, p. 169).

A proposição da centralidade do trauma e da sexualidade como referenciais de decodificação simbólica para aqueles corpos e aquelas sombras acabaram por ocultar outra sombra: a de que trauma e sexualidade, como propostos pelo primeiro Freud, eram um aspecto muito específico de uma época. E, assim, mais sombras continuarão a emergir...

O corpo da anoréxica ou o terceiro corpo da mulher

O corpo da anoréxica nos mostra como, em nossa trajetória tecnológica, caminhamos nas profundezas das sombras do corpo vivo. A anorexia torna-se uma espécie de epidemia no final do século XX. E "ninguém nunca morreu de histeria. Mas as pessoas morrem de anorexia". (ROMANYSHYN, 1989, p. 170).

O corpo da anoréxica é a mais concreta sombra da morte que recai sobre o aperfeiçoamento que realizamos em relação ao abandono do corpo. Ela é uma assombração que nos mostra nossa dificuldade de nutrir, através da tecnologia, a carne viva. Se o corpo da histérica era o corpo de um desejo reprimido, o corpo da anoréxica é um corpo que se recusa a desejar em meio à amplitude de ofertas de uma suposta liberação do desejo, em um mundo de aparente abundância.

A matéria, tornada por nós objeto intercambiável destituído propriamente de materialidade radical, almada, habitada – servindo apenas de suporte discursivo, no qual o discurso mais assujeita do que vincula - é uma matéria desprovida de propriedades nutritivas. Simultaneamente abundante e absolutamente desimportante, sua excessiva abundância sufoca. Com sua negação do alimento, é essa sombra da matéria que a anoréxica denuncia de forma radical. A batalha que ela trava com a comida é o símbolo concretizado de que o mundo de afluência material no qual vivemos, criado pelas tecnologias modernas, é um mundo de matéria morta, uma imitação de mundo no qual essa matéria desalmada não nos nutre, mas, ao contrário, nos envenena. Sufocados de matéria, nossa alma morre de inanição. E é o gesto de morrer de fome em meio ao mais farto supermercado dos prazeres que se impõe como imagem e nos exige reparação.

Os corpos dos índios e os corpos dos negros: os corpos selvagens ou corpos-coisa da colonização

A partir das proposições de Romanyshyn quanto às emergências sombrias dos corpos negados pelo discurso moderno podemos propor ainda outras sombras, de outros corpos. Esses corpos-retorno, que denunciam as negações do vincular presentes no discurso científico e exigem reconhecimento, propõem muitas questões intransponíveis para a ciência. Aqui incluímos os corpos da colonização.

Ao mesmo tempo em que nasce a perspectiva linear na Europa, ocorrem movimentos históricos que levaram ao acontecimento da colonização das Américas e da África. Pensando a História como também um campo imaginal, é comum termos aprendido na escola formal que, mesmo que isso seja impossível como verdade do cotidiano, tanto a América quanto a África encontravam-se de alguma forma desabitadas, abertas ao domínio europeu do Discurso do Método.

Em uma mistura imaginativa de religião católico-cristã, separação sujeito-objeto e capitalismo mercantil, que pressupunha a exploração da natureza, o modo de ver e viver da colonização abre a perspectiva de que todos os corpos da África e da América eram apenas corpos-objeto, destituídos de humanidade. Corpos-coisa dos quais ou se subtraia a alma, por meio da cristianização forçada, ou se negava a alma, com o extermínio ou a escravização.

Ao longo dos séculos, e até hoje, o que isso cria para a imagem desses corpos, marcados por uma determinada característica étnica visível, é uma fratura especular. Culturas que enxergavam o corpo como continuidade do mundo e do cosmo serão vistas como menos evoluídas e como passíveis de submissão pela cultura europeia.

Imprime-se, então, de maneira dramática na história da colonização, a separação sujeito-objeto, resultando em um mundo no qual prevalecerá uma noção de sujeito que não se constitui em relação de continuidade com a alma do mundo.

Nas Américas e na África, mesmo após o fim do período colonial, imaginariamente somos compostos de uma mistura de gentes, e o resultado disso é a violência da imposição de uma forma de ver o mundo sobre todas as outras formas.

Para lidar com essa fratura especular imaginou-se, e a ciência social e a antropologia nos trazem muitas teorias para explicar esses encontros violentos, que se constituiu afinal um grande caldeirão, uma mistura de modos de ver o mundo. Olhando mais de perto, percebemos que nesse arranjo de coisas as possibilidades de significação e reconhecimento das culturas que concebem relações de continuidade do humano com o mundo em que se habita serão reduzidas.

O xamã e o curandeiro africano tornam-se místicos infantis, imaginados como gente que, por falta de domínio da tecnologia ocidental, dava conta do mundo da cura como faria uma criança. Relegados ao plano da fantasia, como pouco mais do que uma brincadeira, seu efeito, sua eficácia simbólica, são retirados de cena, deslegitimados. Relegados à sombra, os processos de cura e de diálogo da alma com o mundo são vistos não como fonte de um saber transformador para os membros de uma determinada comunidade, mas como algo a ser extirpado, uma bobagem sem comprovação científica.

Para nós, porém, que vivemos nesse mundo de luz e sombra pós-colonial, a necessidade da invenção de outra epistemologia que retire esses corpos da sombra volta e meia nos exige. Como, atravessados por essas sombras, nós, pós-coloniais, nos constituímos nesse espelho quebrado da modernidade?

Os corpos indígenas e negros foram representados ao longo da história da colonização como objetos a serem estudados, como aberrações, como marcas de uma vida primeva que havia sido superada pelo desenvolvimento da tecnologia. Com isso é deslocada sua legitimidade como nó representacional de modos de vida específicos, diversos, não correspondentes ao modo de vida ocidental. Outras concepções de mundo e de corpo não são possíveis senão como desvios, como alusões a algo que não foi plenamente descoberto pelo próprio método científico.

O Ocidente transforma esses outros corpos e esses outros mundos em fantasmagorias e mitos, e aqui o mito aparece não como uma explicação simbolicamente eficaz de um modo de vida, de uma concepção de corpo, mas como "história sem verdade", uma história da carochinha.

No entanto, como acontece com todos os outros corpos que venho listando, esses corpos exigem lugares de legitimidade, simplesmente por que seguem existindo e porque apresentam a possibilidade de espelhamento e de relativização da própria cultura

ocidental que, ao percorrer insistentemente esse caminho imaginal de domínio sobre a natureza, precisa se perceber como predatória. Se isso não acontecer, se esses modos de vida e de identidades não puderem encontrar o lugar de elaboração de uma violência coletiva perpetrada por cinco séculos, é o próprio fim - o fim de um mundo humanizado, porque somos corpos habitados que habitamos o nosso entorno. A sombra do corpo colonial é a própria sombra da tecnologia. E a tecnologia, como a temos usado, pode resultar em um extermínio concreto do nosso próprio habitat.

Além disso, temos as questões étnicas no tecido da urbanidade. No Brasil, a escravidão negra deixou marcas sociais e relacionais que mostram uma insistente reprodução da desigualdade a partir da cor da pele, e nossas possibilidades de elaboração simbólica das relações estão presas a esses gestos e corpos renegados e relegados à subalternidade na sociedade.

A sombra do corpo negro escravizado habita as ruas dos grandes centros, ela indica a estranha violência de constituição vincular do apartar corpos por suas cores, e quando deparamos com essa questão nos consultórios de psicologia, se formos sensíveis às sombras dos corpos que se apresentam, percebemos que essa fratura especular inflige questões tensionadas sobre o que é possível como constituição de identidade, como caminho de individuação em um mundo que nega a existência legítima desses corpos em outros lugares senão o da submissão. Nossos espelhos estão quebrados. E isso se torna uma questão psicossocial importante.

Muito temos a falar de espelhos e sombras. Nossos espelhos fraturados muitas vezes refletem distorções, em outras absorvem luz... espelhos fantasmagóricos de um mundo tecnológico que se desejou o mais transparente e objetivo dos mundos.

Nosso narcisismo original, nosso reconhecimento como "divíduos" relacionais, exigirá que nos debrucemos sobre a ideia radical de uma consciência múltipla capaz de incluir essas sombras e dançar com elas, com estes espíritos coloniais, com os fantasmas de uma identidade que se afirma como unívoca, mas que, na verdade, é portadora da multiplicidade. Pensar, agir, gestualizar a multiplicidade - essa talvez seja a exigência em relação a uma psicologia analítica que se deseja viva, transformadora e alquímica.

Não são apenas os espelhos coloniais que nos distorcem. Os próprios espelhos da tecnologia propõem questões fantasmagóricas, isso pelo que fazem com a identidade

dominante, no sentido de uma tentativa de afirmação de um modelo cada vez mais restrito e sombrio frente à luz da multiplicidade que exige significação.

O corpo de Narciso ou o corpo-espectro: todos nos tornamos fantasmas.

No mundo contemporâneo, por conta da intensa reprodução de imagens de maneiras automáticas e realizadas na compressão do tempo e do espaço, podemos ver também a denúncia de nossos espelhos distorcidos. Aqui pensamos, sobretudo, em mecanismos do tipo redes sociais, nos quais uma imagem pode ser reproduzida à exaustão em segundos, mantendo-nos em uma relação de superfície com todos os acontecimentos do mundo e dos nossos corpos, reduzidos a fotografias que podem ser avaliadas como bonitas ou feias, com quantidades de "likes", por exemplo)

Acabamos com um corpo tornado imagem binária, que codifica carne e experiência pregnantes dentro da caixa da perspectiva linear, afastando a identidade de seus atravessamentos propriamente materiais, sensíveis, sensórios, almados. Um corpo virtualizado em imagem empobrecida que, em vez ajudar a fazer alma, rouba a alma, dessubstancializa.

A aparência, e não a aparição, torna-se o fundamental na constituição das relações. A tessitura própria da carne torna-se angustiosa, bem como o reconhecimento do outro. Ao nos relacionarmos a partir de imagens codificadas, perdemos a capacidade de empatizar, o tempo de contemplar, o reconhecimento de si e do outro como possibilidades de fluxo vivo, em transformação. Perdemo-nos no que se poderia considerar um narcisismo patológico, isso porque não se trata de reconhecer-me como um eu em continuidade e relação com o outro. Sou imagem, e me perco nessa imagem, frustro-me quando essa imagem desabitada de mim encontra com a imagem desabitada do outro.

Configura-se assim um corpo que não suporta suas operações como próprias. É um corpo-superfície para o outro, um outro imaginado como um olho que tudo vê - a realização máxima do panóptico - e não como uma densidade com a qual a própria densidade de si poderá estabelecer relações cheias de volumes, ressonâncias, luz e sombras. O outro passa a ser aquele que eu quero exterminar por que me extermina, na medida em que, por conta da relação que estabeleço com esta imagem repetidamente

difundida de um ideal cartesiano de eu racional, eu não posso mais suportar a multiplicidade de meus eus e dos outros eus que habitam meu mundo. A violência da imagem dessubstancializada descarna nossos corpos, e acabamos por nos afogar no lago de Narciso, o lago azul do Facebook, o da janela cheia de lindos filtros de luz do Instagram.

Poderíamos nos debruçar ainda sobre outros corpos imaginais como o corpo da criança, que na contemporaneidade está submetido a um imaginário de controle no qual uma criança "normal" é uma criança que não atrapalha, que não se mexe muito e que obedece, o que tem como consequência a normalização da medicalização na infância. Há também o corpo da população empobrecida, vista como carne descartável na medida em que se estabelece quase como um subproduto do processo produtivo capitalista; ou ainda o corpo do trabalhador, não necessariamente empobrecido do ponto de vista econômico, mas, sem dúvida, do ponto de vista simbólico, já que seu corpo máquina sempre deverá suportar um acréscimo de atividade desumanizadora.

Todos esses corpos exigem problematização e significação coletiva, ritualização e transformação singular, na medida da presença de cada pessoa, "divíduo", e não indivíduo, na medida em que é a própria individualização do sujeito pelo método científico que nos traz essa condição de isolamento simbólico que tantas vezes se apresenta como adoecimento. O adoecimento exige reparação através do estabelecimento de rituais de participação coletiva e de singularização simbólica.

Todos estes corpos permanecem sombra em uma cultura que afirma como luz um corpo cadáver animado por reflexos, um corpo maquinal que não comporta indeterminações. Mas a multiplicidade e as indeterminações existem, exigem e aparecem. Aparecem como rastro, como sobra, brotam das rachaduras nas calçadas, nos grafites nos muros das cidades, nas pessoas que sofrem e procuram ajuda para se reatuarem em suas dramaturgias pessoais, nas populações que são excluídas — a exclusão sempre justificada por alguma incapacidade intrínseca de um sujeito interior que não se adequa a esse mundo concebido como operação do método científico.

No campo do atendimento analítico, esses corpos certamente emergirão e nos exigirão formas metafóricas, gestuais, interpretativas e de ampliação que levem em conta a posição sombria que são forçados a ocupar pelo método científico, tanto em seu

aspecto singular, quanto em seu aspecto de coletividade. O sofrimento e o sintoma serão, em certa medida, relacionados ao modo como as pessoas chegam a habitar esse campo imaginal e social do corpo de maneira singular na contemporaneidade.

A depressão que acomete um paciente pode ter suas raízes nas relações primárias familiares, mas se pensarmos para além da ideia representacional de relações objetais, veremos que os corpos se relacionam, todos, a partir dessas sombras, sobras simbólicas que exigem ritualização e elaboração de sentidos, e todos nós nos relacionamos a partir da presença de nossos corpos sensíveis, com suas histórias e gestualidades específicas, dentro de um mundo que favorece nos imaginarmos relacional e corporalmente de determinada maneira.

Assim, o corpo na clínica aparece como uma espécie de lugar dramatúrgico a ser contemplado, para que possamos enxergar que gestos performáticos se fazem no sentido de nossa relação conosco e com o mundo.

Essa precária cartografia das sombras dos corpos contemporâneos nos dirige para a necessidade de um outro olhar. O corpo simbólico e o corpo gestual, que carregam todas essas sombras, nos aparecem cotidianamente e nos aparecem também em situações clínicas. Se não podemos tomá-los em conta, isso significa que elaborações transformativas não serão possíveis e permaneceremos dentro de uma perspectiva restrita de adaptação. Aqui, posso ilustrar essa situação com uma vinheta clínica: um paciente que me procura, com depressão, e conta uma história de vida precarizada, empobrecida, da qual conseguiu escapar através de muito esforço. Ao "melhorar de vida", ao sair da condição empobrecida, esse paciente chega a adoecer. Não há mais propósito. Tudo pelo que lutou até ali, fugir da pobreza, estudar, buscar um lugar no mundo daqueles que o humilhavam quando nada tinha, e conseguir fazer isso, resulta em um deslocamento existencial e simbólico importante.

Os gestos do paciente sempre nos trazem, no palco da performance analítica, os rastros da humilhação social sofrida. Estando em um lugar social no qual não é mais humilhado, esse paciente se desvitaliza, porque é impossível simplesmente se adaptar ao mundo dos que antes o miravam com desprezo. A transformação exigida nesse caso passa por uma reformulação da continuidade com o mundo. É impossível para ele identificar-se com o mundo do que chama de "mundo do opressor", o mundo do

método, o mundo no qual tudo corre bem, desde que se elabore a individualidade como interior. O corpo do paciente muitas vezes reage à sua revelia e coloca-se gestualmente com uma certa arrogância, com raiva do mundo, com uma certa altivez principesca. Ao perceber-se altivo, ele se recolhe novamente ao gesto humilhado. E volta ao gesto altivo, em um pulso congelado que não se resolve numa liberação energética, numa nova forma, numa ressignificação simbólica de sua vida e da vida dos outros com os quais se relaciona. É impossível identificar-se com o "novo mundo", mas também já é impossível se identificar com a condição anterior de humilhação. Que mundo habitar então? Que corpo habitar? Que gestos atuar? Esse corpo presente, coalhado de gestos do mundo anterior e do mundo adquirido, é um corpo fantasmagórico que não encontra devir. Fabricar esse devir no momento de nossas performances tem a ver com escrever e interpretar um novo texto no qual seja possível suportar as tensões de nossos espelhos distorcidos. A sombra, sempre presente, exige uma travessia que, se não levarmos em conta toda a história contemporânea da sombra dos corpos, não acontece. Não basta mudar de lugar, é preciso mudar o lugar e a habitação do lugar. É impossível transformar sem o reconhecimento dessa multiplicidade fragmentária que constitui uma identidade em fluxo.

Emerge, então, mais uma questão: e o corpo do analista? Como o corpo do analista se situa em meio a essas fantasmagorias geradas pelo método científico e pela emergência da sombra? Quais são os ritos pelos quais passam nossas singularidades para nos tornarmos vetores de uma participação coletiva, por meio dos processos de ressignificação e transformação simbólica-xamânica-alquímica que nosso fazer se propõe a realizar nesse mundo interessante no qual todos se percebem "díviduos" múltiplos, no qual ninguém é uma ilha, e somos todos atravessamento?

O corpo-sombra do analista

Na história do surgimento da psicanálise e da psicologia analítica, nota-se que é justamente para lidar com fantasmas que transcendem o indivíduo que essas disciplinas se estabelecem.

É do fantasma da paralisia não determinada neurologicamente, mas instaurada, que emerge a teoria do trauma de Freud. É na relação que se pode estabelecer entre a

perna paralisada de Ana O. e seu pai que nasce o campo. É a partir de uma espécie de "falha na Matrix" que o simbólico do cotidiano, que exige significação, pode passar.

O primeiro discurso a respeito das histéricas foi de invalidação: seu mal não existe, não existe uma lesão neuronal e, portanto, ela deve estar falseando sua experiência para chamar a atenção de alguém. Os discursos do falseamento, do charlatanismo e da mentira acompanharam todo o desenvolvimento do campo analítico, recaindo ora sobre os pacientes, ora sobre os próprios analistas.

Não é de grande ajuda o fato de que o campo analítico nasceu de braços dados com o campo médico, embora se possa argumentar que não poderia ter sido diferente; afinal é da extrema luz que se revela a sombra que, em seguida, precisa ser iluminada. Nesse caso, o curioso é que o próprio corpo do analista se torna um corpo questionado: o que faz o analista, se não é um médico? Recentemente, um renomado neurocientista deu uma entrevista a um jornal na qual afirmava que a neurociência havia superado a psicanálise, e que fazer análise seria um "exercício meramente estético", sem nenhum efeito concreto na vida das pessoas; em sua opinião, neurologistas e neurocientistas teriam as respostas para o sofrimento humano, muito mais do que esses "doutores" meio-charlatães da psicanálise.

Diante disso, importa muito discernir: o que faz, então, um analista se não se coloca nessa posição separada do médico que observa seu objeto em funcionamento nos exames de imagem, se não propõe protocolos de intervenção e de treinamento de comportamentos pretensamente desejáveis para o paciente?

A análise surge em um momento do mundo em que as sobras começam a engordar o tapete para baixo do qual vinham sendo empurradas. No próprio discurso originário da psicologia analítica, a questão da continuidade corpo-mundo, almamatéria, emergirá como uma espécie de tentativa de recodificar o método científico.

Assim, podemos pensar que o corpo do analista, esse corpo diapasão que lidará com fantasmas, precisa estar disposto e posto para realizar certos rituais que, do ponto de vista do método científico, são impossíveis. Rituais, primeiramente, de reconhecimento da existência dessas sombras e sobras.

Como missão, o corpo do analista é instado a abrir espaços para todos esses outros corpos submersos, e a mudança que isso traz, individual e coletivamente, precisa

ser considerada como uma proposta de renúncia à separação entre sujeito e objeto, entre eu e mundo, entre interior e exterior.

Ao que me parece, não cumprimos totalmente essa missão, pois no treinamento analítico e nos discursos clínicos permanece a oposição entre mundo interno e mundo externo e, na maioria dos discursos do campo, uma dificuldade importante em reconhecer a particularidade de cada sombra ou sobra produzidas por nossos espelhos distorcidos.

É preciso examinar essas construções para que o corpo do analista não seja, como todos os outros corpos mencionados aqui, um corpo desvinculado, um corpo destroçado, um corpo submerso e fantasmagórico, ou, ainda, um corpo apagado pelo método científico. O corpo do analista talvez tenha como potencialidade ser um corpo trânsito, um corpo de atravessamentos que permita que os sentidos outros que precisam se fazer através da sombra façam-se efetivamente na concretude da vida cotidiana.

Vinheta Transferencial 3

O país passa por um momento de ebulição política. Ou talvez de luta de classes mal nominada. A sombra que nos funda: a do genocídio indígena e da escravidão negra coloniais e perpétuos -atuais. Leio todo dia sobre os índios sendo mortos para que soja se plante a garanta o desenvolvimento econômico do meu país. Leio todo dia sobre a morte dos meninos negros na periferia da cidade em que eu vivo. Tenho alunos negros que trocam olhares quase secretos comigo, no meio da maioria branca de classe média que frequenta minhas aulas nas universidades particulares, quando falo sobre direitos humanos e cotas raciais. Secretos olhares de reconhecimento. Corpos secretamente resistentes aos alisamentos de cabelo prescritos na área da saúde, sem muito apreço pela subjetividade de ninguém: para arranjar emprego como enfermeira, alise esse cabelo que parece mais higiênico. Esse tipo de fala me dói no meu corpo branco de descendente de italianos, de classe média, privilegiada, cheia de possibilidades de acesso. Não sinto culpa: o que sinto é a falta de pulsação de uma sociedade inteira identificada com a naturalidade da morte violenta de alguns que tem a cor de pele "errada" e com a naturalidade dos privilégios de outros, com a cor da pele "certa". Já tive poucos analisandos negros. Indígenas não, nem alunos, nem analisandos: eles são ainda mais invisíveis, a não ser como imagens romantizadas nos sonhos das pessoas.

Houve passeatas em defesa de posições políticas opostas. Discursos ufanistas, afirmações de classe. Discussões sem fim, brigas familiares, enaltecimentos de líderes carismáticos de um lado e de outro. A corrupção, a luta contra a corrupção, o que é a corrupção?

Dois momentos do meu corpo: descia a rua para ir almoçar enquanto uma grande quantidade de pessoas de camisetas verde-

amarelas subiam em direção ao lugar em que se manifestaria "contra a corrupção". Corpos brancos, de classe média ou alta, uniformes, magros, massificados. Não simpatizo politicamente com eles. Tenho milhares de argumentos racionais para isso. Mas a vibração do meu corpo quando os encontro me diz mais do que qualquer argumento: ali eu sou invisível. Porque ali eu senti que não se pode discordar. Corpos que vibravam em uníssono. Na música, o excesso de uníssono faz a vida se perder. Meu corpo parou.

Em outro momento, eu caminhando pela avenida, numa outra manifestação, meio descrente, meio apavorada, mas certa de que ali era o lugar da discordância possível, vestida de branco. Continuava tudo errado no mundo. Mas o que eu vi, foram corpos nossos. Corpos diversos, negros, ricos, pobres, gays, gordos e magros, com suas histórias várias. Com as marcas, com desejos. As mulheres sem teto de Itaquaquecetuba, os corpos periféricos, os corpos onde a história da desigualdade e da luta estão escritas na carne, essa carne que ressoa em mim quando eu sinto nas minhas células que a desigualdade não deve existir. Eu atravessei a multidão sozinha. Fui atravessada por ela. E meu corpo vibrou. Eu entendi porque me pergunto o tempo todo sobre o corpo, sobre como as pessoas o refiguram quando eu as escuto com meu próprio corpo... naqueles dois momentos, escutei com as células as performances que se apresentavam. Os atravessamentos do diverso me pareceram vida. E dependendo de quem está no poder em uma sociedade, não se morre de histeria, mas se morre de anorexia, se morre de negritude, se morre de feminismo, se morre de pobreza. Se morre de falta de direitos sociais, de falta de elaborações coletivas dessa nossa sombra fundante. Se morre mais por ser índio. Não vi nenhum ali.

Que corpo nos resta, e das sombras dos nossos corpos o que faremos?

As sobras-sombras do discurso científico moderno se fazem ver por todos os lados, no cotidiano, nas imaginações, nos mistérios dos adoecimentos e curas milagrosas, nos contos que se contam, nas danças erráticas que continuamos dançando apesar da descoberta da mecânica do corpo e da invenção da educação física, do treinamento militar, do balé clássico. A própria destruição do mundo - a revolta dos elementos contra a dominação científica da natureza - revela a emergência dessas sombras. A sobra - sombra do eu-razão - é a fronteira sintomática da modernidade.

No imaginário científico, quando o corpo se torna coisa-máquina, animada pelo mecanismo do relógio - o movimento do vivo vira reflexo esvaziado de desejo e imagem. O movimento deve ser o mesmo para todas as máquinas-corpo, sem cor, sem história, sem etnia, sem memórias individuais no mundo. Permanecerão recolhidas na interioridade do privado. A maneira pela qual uma pessoa se move no mundo cotidiano define quem ela é; e aí não se trata apenas de um evento físico, mecânico, mas de uma presença. Formas de movimento, maneiras de olhar e a própria modulação do que é dito são símbolos animados pelo desejo. Ao deixarmos de reconhecer a presença, o resto sombrio se instaura.

O ponto mais problemático dessa construção talvez seja o fato de que o corpo é divisado, disciplinado como um corpo que escaparia das necessidades e demandas da carne viva, concreta. O que ocorre é que ao desconsiderar o corpo próprio, vivido no cotidiano como imbricação e articulação fisio-psíquica-social, esse projeto de mundo produz tecnologia, mas tangencia o limite de algo que é dado como interpelação. As sombras projetadas pelos corpos disciplinares (disciplinados) do método são lembretes insistentes de que nossos corpos importam - e morrem diariamente, do ponto de vista simbólico, mas também concretamente, dado que o símbolo existe mergulhado na concretude.

Para mim, como pesquisadora, interessou descrever como esses corpos importam e de que maneira podemos exercer a clínica analítica como algo que fale dessas sombras e atue junto delas para que uma iluminação possa acontecer no sentido

da transformação e da mudança dos modos de ver, não apenas do ponto de vista individual - porque, como vemos, a individualidade é, ela própria, uma consequência do projeto da modernidade - mas do ponto de vista relacional radical.

Meu entendimento da clínica analítica que me situa no mundo é o de que, por meio de um jogo hermenêutico alquímico, é possível ressignificar radical e incorporadamente nossa biografia, nossas histórias, nossos gestos, nossa História, nos almando e almando o mundo ao nosso redor, abrindo possibilidades de um mundo por vir.

Outras imaginações do corpo precisam ser traçadas. Escolhi abordá-las a partir do referencial da psicologia analítica, isso pela da necessidade de sintetizar uma narrativa de caminho e, também, de interpelar as portas que essa tradição abriu para o corpo - e foram muitas - bem como as portas que se fecharam, ou permaneceram entreabertas.

Jung escreveu sobre o corpo em vários momentos de sua obra, assumiu a importância do vivido repetidas vezes, mas, ao mesmo tempo, seu projeto de psicologia pulsa em um lugar que, do ponto de vista do método científico, se poderia chamar de indefinido e cuja característica principal é uma dobra. Por um lado, trata-se de uma psicologia situada na modernidade, com suas tensões entre mundo e eu, entre externo e interno, e uma reiteração do projeto cartesiano em sua tentativa de estabelecer uma teoria idealista da psique; por outro lado, trata-se de uma psicologia que ao se questionar incessantemente instala-se nas bordas marginais da modernidade, conseguindo, pelo menos, apontar para a presença das sombras que essa modernidade gera.

Por essa razão, Jung foi acusado de imprecisão, misticismo e obscurantismo. O que mais nos interessa em sua obra, porém, é a possibilidade de imaginar um corpo vivo, simbólico, pulsante, não decodificável, não totalmente significável, no sentido de não ser traduzível em signos e operações de reconhecimento de trajetória que se findassem neles mesmos.

Depois de indicar os escapes do corpo na modernidade, examino agora as tensões internas acerca do corpo na obra junguiana. Percorrerei algumas formas pelas quais esse corpo simbólico, operador clínico, foi imaginado por alguns autores do

campo. Aqui caberá alguma crítica a respeito da dificuldade de sustentar algumas tensões internas do campo e apontamentos acerca da destinação desse olhar imaginativo sobre quem somos, corporalizadamente, dentro do mundo vivo em que habitamos.

*

Vinheta Transferencial 4

Empenquei. Uma dificuldade imensa de me aproximar do material, da teoria de Jung, daqueles que escreveram antes de mim. Me pergunto o que o velho Jung fazia enquanto aconteciam os horrores da Europa do século XX. Os horrores que podemos atribuir à separação sujeito-objeto, corpo-mundo: ou como se explica a cena documental de um livro que eu li sobre a Segunda Guerra, em que um soldado alemão jogava um bebê ucraniano para cima e o metralhava, como se o bebê fosse uma coisa. Ou no mesmo livro a cena de soldados russos se enfileirando para estuprar mulheres alemãs. A separação eu-outro. E olho o Livro Vermelho¹⁴ de Jung, o abro ao acaso, e aquelas imagens e textos estão, de alguma maneira, tentando juntar cacos de um mundo quebrado. O mundo em volta de mim também está em chamas, mas são chamas diferentes. O fogo brando do cotidiano num país convulso. Corpos pobres, corpos pretos, esses morrem mais. Fizeram uma propaganda para promover os jogos paraolímpicos do Rio de Janeiro e não tiveram a decência de chamar atletas- colocaram dois atores famosos, lindos, corpos dominantes, brancos, belos e jovens, desejados, com seus membros decepados pelo photoshop, imagens produzidas no computador. O que me fez pensar em superfícies. A superfície das imagens, que parece que se tornou baça; ou aceitamos a tortura em praça pública como se fosse um espetáculo. Não somos capazes de sentir mais nada. E isso me deixa calada a tentar falar sobre o corpo, esse sujeito do meu estudo, que me dói, que me enternece, que sonha com um tipo de vida diferente da

¹⁴ JUNG, C.G. *O Livro Vermelho*. Tradução Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2010.

rotina ensurdecedora da cidade em que que vivo. Então me lembro dos prazeres que esse corpo me dá, e dos meus pacientes que, quando confrontados com a presença compartilhada de nós, produzem ações diferentes em suas vidas. Não somos corpos libertos, mas insistimos em preservar nossas sensações na beira do insuportável. E as imagens chegam. Os sonhos chegam. Talvez as palavras cheguem.

*

CAPÍTULO IV

A psicologia analítica e suas derivações: portas entreabertas para a imaginação de corpos animados pela alma.

A psicologia analítica e seus desenvolvimentos trazem uma perspectiva de mapeamentos de caminhos e territórios para a incorporação almada que nos leva a olhar para as sombras aqui descritas e reincorporá-las na carne nossa e na de nosso mundo. Isso ultrapassa a concepção que usualmente temos sobre corpo e o trabalho corporal em psicoterapia e desenha um paradigma de articulação que redefine o que é corpo e como o consideramos.

Se falo de alma, é importante definir esse termo, proscrito no campo científico e tão insistentemente usado pelos escritores do campo junguiano. O termo alma afirma-se na obra junguiana como uma tentativa de estabelecer uma ponte entre a psicologia materialista que, na época do autor, predominava no campo e as exigências do fenômeno cotidiano do estar vivo.

[...] Jung parecia estar preocupado com um tipo de "psicologia sem alma" que foi fortemente desenvolvida durante a segunda metade do século XIX. "Sob a influência do materialismo científico, tudo o que não podia ser visto com os olhos nem apalpado com as mãos foi posto em dúvida, ou pior, ridicularizado, porque suspeito de metafísica" (JUNG, [1931] 2000, p. 285). O autor estava testemunhando um processo de grande domínio do materialismo sobre a ciência, e o Romantismo era uma paisagem cada vez mais distante. Sua visão é a de que uma metafísica da mente foi suplantada por uma metafísica da matéria – o que "(...) do ponto de vista psicológico, é uma revolução inaudita da visão do mundo". (SCANDIUCCI, 2014, p. 40)

Para a psicologia dominante naquele tempo, a noção filosófica de alma passa a ser pouco operativa, na medida em que pertence ao mundo do "invisível". Se formos observar os processos da vida humana, tudo o que é da ordem do impermanente, da produção de sentidos de trajetórias, esbarra e é habitado o tempo todo por esse pretensamente "invisível", inapreensível por uma ciência que reduz fenômenos ao próprio método.

Isso gera o problema da imaginação de quem somos no mundo. Quanto ao corpo, essa é uma questão se colocará fortemente, pois, para as psicologias ditas experimentais, esse termo circunscreve-se à ideia de um corpo cadáver, um corpo animado mecanicamente por meio de processos químicos ou cognitivos.

No campo da tradição junguiana, quando pensamos em um corpo almado, buscamos afirmar que, para além do princípio do observável no sentido científico, existe uma animação do humano no cotidiano; ela exige um reconhecimento, exige ser vista. Além disso, nessa tradição, o termo alma indica a diferença entre uma realidade metodológica das experiências científicas observáveis e a ideia de realidade psíquica, que Jung reitera como sendo nossa única via de acesso ao mundo. O modo como nos compreendemos incorporadamente passa a ser, então, uma questão importante, já que, psicologicamente, não vivemos nossos corpos como um vaso em que reações químicometabólicas ocorrem. A realidade psíquica do incorporado exigirá outras formas de aproximação. Um corpo almado é, antes de mais nada, uma pergunta: como lidamos com nossa incorporação, do ponto de vista psicológico, sem nos deixarmos contaminar por construções não psicológicas acerca da matéria?

Jung reafirma inúmeras vezes a realidade da psique e sua provável imbricação com a matéria, mas é peculiar a maneira pela qual ele parece se aproximar do polo material da experiência, já que suas explicações sobre como acontece a relação matéria-psique parecem, em um primeiro exame, bastante ambíguas. Se no princípio de sua obra, e bem de acordo com o espírito de sua época, o autor realizava experimentos de associação de palavras, que em sua montagem utilizavam galvanômetros e cronômetros que procuravam medir reações compreendidas como orgânicas e provocadas por estímulos psicológicos, se filiando a um projeto de ciência que compreendia a relação corpo-psique como uma relação de paralelismo, mais tarde o autor não se satisfaz com

essa explicação, mas parece aceitar o problema da relação corpo-psique como algo que deveria se explicar de maneira mais ou menos miraculosa. Em uma das conferências em Tavistock, Jung diz:

[...] É por causa de nossa cabeça lamentável que não podemos conceber corpo e psique como sendo uma única coisa: provavelmente são uma só coisa, mas somos incapazes de conceber isso (...) Corpo e psique são os dois aspectos do ser vivo, e isso é tudo o que sabemos. Assim prefiro afirmar que os dois elementos agem simultaneamente de forma milagrosa e é melhor deixarmos as coisas assim, pois não podemos imaginálas juntas. (JUNG, [1935] 2011 p 48).

Segundo Saban, no campo junguiano, as tentativas de buscar uma explicação que pudesse substituir o "milagre" da relação psique corpo vocalizado por Jung resultaram em trabalhos especulativos baseados em analogias entre a psicologia de Jung e as disciplinas científicas da física moderna e da neurociência. Para ele, estes trabalhos tendem a, em sua maioria, abandonar uma visada efetivamente psicológica sobre o problema. (SABAN, 2011, p. 96). Se Jung compreendia o corpo e a psique como duas entidades que se relacionavam num contínuo e eram ao mesmo tempo uma só, aí não se tem uma resposta, mas uma questão. Na obra junguiana, há um esforço insistente em elaborar a relação entre corpo e psique para além do paralelismo psicofísico, mas parece que também há um movimento de resistência em relação a certas elaborações a respeito da noção de uma psique completamente imbricada com a corporalidade, de maneira que esta seja vista como uma psique incorporada em relação com outras psiques incorporadas — uma psique que se debruce sobre o mundo não como interioridade espectadora, mas como matéria de relação e contato — enfim, uma psique espalhada sobre a matéria — ou talvez uma psique da matéria.

Responder à questão da relação psicológica entre psique e corpo, transformando a psicologia em física, em neurociência ou fisiologia acaba por não nos conduzir além na tentativa de responder à questão da dualidade e da unidade, colocada pelo discurso científico em relação com a vida cotidiana incorporada na sociedade ocidental e nas práticas psicológicas derivadas de nossos modos de vida.

Estas tentativas acabam por escapar do enfrentamento de um paradoxo por meio de desvios de rota interessantes, mas que parecem não se endereçar justamente à questão psicológica mais fundamental do Ocidente, a consciência, ou, já adiantando algumas de nossas percepções, à das consciências, no plural. Tais recaem na afirmação do modelo paralelista psicofísico, sustentáculo do discurso científico no Ocidente, em detrimento da insistência na busca de uma compreensão do que, do ponto de vista da experiência psicológica incorporada do mundo e no mundo, ocorre com os indivíduos e suas relações com a sociedade.

Insistir na busca dessa compreensão pode amplificar as fronteiras do que temos considerado como verdade científica em relação à categoria "corpo", a partir de mudanças de paradigma e não da adaptação dos fenômenos ao método, o que nos parece de interesse na medida em que toca certos pontos importantes em relação à produção de conhecimento, sua política e seus efeitos. Temos, assim, alguns problemas fundamentais a respeito da categoria corpo em nosso contexto psicológico que pretendemos explorar.

Primeiramente, elucidamos o estatuto ideológico e cultural que o corpo assume na sociedade ocidental, pois à maneira pela qual percebemos o corpo como fenômeno, representação e acontecer cotidiano liga-se a um discurso social e científico dominante sobre ele, o que resulta em um sem número de práticas produtoras de mundo. Em seguida, colocamos a problemática do corpo na psicologia como ciência nascente, derivada desse mesmo discurso social e científico, e que já na fundação desse campo de saber apresenta em si um paradoxo: a psicologia tem um objeto, por isso ela é uma ciência experimental, ou uma forma de produção de saber que se dá a partir da relação entre pessoas – e aí mais uma pergunta deve ser feita: o que cabe dentro da categoria pessoa? Esse paradoxo aparentemente irresolvível resulta na elaboração das práticas diversas e divergentes, para não dizer opostas, pertencentes ao campo, que considerarão a categoria corpo em posições e com sentidos diferentes em relação ao fenômeno da consciência. Finalmente, no escopo especifico da psicologia analítica, desejamos compreender como o corpo é representado e compreendido na teoria, vivido e interpretado no cotidiano das diversas práticas clínicas daí derivadas que, por seu projeto, apresentam pontos de tensão muito claros em relação a outros tipos de clínica,

mais aderentes a um discurso científico ressonante do estatuto ideológico e cultural do corpo no mundo contemporâneo.

É preciso explorar de que modo se configuram esses pontos de tensão e como a categoria corpo é composta, compreendida e praticada no campo específico da psicologia analítica por ser esse um campo da psicologia que parece sugerir uma imbricação entre corpo e psique para além de um entendimento exclusivamente organicista ou paralelo dos fenômenos, mas que deixa em aberto a maneira pela qual esta imbricação acontece.

Na tradição das chamadas terapias corporais herdeiras das tradições reichiana e neo-reichiana, o corpo tem uma definição específica e se apresenta com um modo de funcionamento e uma plataforma de intervenção bastante claros. Na psicologia analítica, por outro lado, o corpo aparece como lugar aberto: à simbolização, à interpretação, ao toque, ao gesto, à palavra, à dramatização. Interessa-nos mapear justamente essa abertura e o que pode estar sugerido ou contido nela como prática e teorização.

De que forma se dão as relações entre matéria e psique e, particularmente, como o corpo, esse lugar, extensão, profundidade ou superfície a partir da qual, ou na qual, desenrola-se a vida, constitui-se na prática da clínica da psicologia analítica? Como essas relações operam no cotidiano vivido e na cena clínica, incidindo na produção de narrativas e imagens com as quais trabalha o analista, buscando assim formas de elaboração simbólica produtoras de individuação e questionamento dos espaços e formas de viver coletivos?

A variedade de discursos internos à própria psicologia analítica pode nos intrigar a respeito de que corpo falamos e o que fazemos com ele nessa perspectiva. Como dissemos, o corpo assume uma polissemia de significados, uma multiplicidade de matérias e uma consequente variação de práticas que trazem, por um lado, uma enorme ambiguidade operativa e teórica, por outro, uma liberdade interessante no caminho da descoberta da clínica do incorporado. Examinar como esses sentidos polissêmicos e essa ambiguidade teórica e prática se constituem no campo da psicologia analítica e como se entrecruzam com os sentidos dados socialmente para o corpo e delimitados em uma determinada sociedade, aparece neste momento como uma tarefa de pesquisa fundamental não apenas no sentido de enfrentar o paradoxo teórico da relação entre

psique e corpo no campo junguiano e pós-junguiano, como também no sentido de enfrentar a questão que me move desde sempre: como a ciência e a vida cotidiana se relacionam e quais as consequências vividas dessas relações? Como, afinal, podemos voltar o olhar científico para os processos de fluxo da vida, sem tentar reduzi-los a um modelo científico que os reduz a epifenômenos de modelos teóricos?

A psicologia analítica é uma porta que se abre para outras formulações mais contemporâneas, que, estas sim, me interessam como operadores clínicos e teóricos que me permitem imaginar a categoria corpo em relação ao campo da análise, ao campo mais amplo da psicologia analítica.

Este capítulo traz visões do corpo na obra de Jung para mostrar que nela o corpo pode ser considerado em outro lugar que não o de cadáver animado. Os desenvolvimentos dessa obra, em direção à psicologia imaginal ou arquetípica por autores como Romanyshyn e Hillman, oferecem a perspectiva de uma operacionalização metaforizante encarnada da realidade, o que pensamos ser fundamental neste momento do mundo.

Porque este trabalho trata de pessoas, mas não do interior de pessoas que integram seus conteúdos simbólicos. Ele trata da necessidade de se afirmar uma continuidade entre interiores e exteriores, entre corpo e mundo, que a psicologia analítica indica e que, mais tarde, a psicologia imaginal nos permitirá apreciar de uma forma que acreditamos satisfatória. É interessante pensar que toda teoria acerca de um fenômeno é um construto interpretativo que amplia o próprio fenômeno. A maneira pela qual nos endereçamos ao que emerge tem um efeito na realidade desse mesmo fenômeno.

É importante falar também do olhar teórico, porque os modos de ver reformulam os modos de vida concretos, isso na medida em que nos dão possibilidades de significação e simbolização. Métodos abrem portas no olhar. As formas como nos endereçamos à vida, que explicações tecemos a partir de certos paradigmas, levarão a um discurso e à ação correspondentes, e é fundamental ser capaz de figurar quais são as manifestações concretas de nossas aproximações teóricas.

Para mim, a escolha de uma janela - as concepções de corpo e psique da psicologia analítica - emergiu como possibilidade de apontar para outras relações entre

sujeito e objeto, corpo e mundo que não a relação causal representada pelos modos modernos de ver e fazer. Isso tem uma grande implicação na forma pela qual podemos olhar para os viventes e para o mundo vivente em suas relações mútuas, simbólicas e concretas.

Em diversos momentos de sua obra, Jung postula hipóteses sobre uma continuidade entre corpo e psique, entre psique e mundo, diversa da relação de isolamento e hierarquização entre corpo e pensamento que se sustenta no discurso moderno. Essas hipóteses questionam exatamente as concepções de corpo geradas pelos modos de ver que conduziram à formulação do método científico como caminho de conhecer. Para Le Breton, o nascimento do método científico, do modo como é compreendido no Ocidente, gerará uma concepção de corpo que o separa do mundo, que o objetifica, transforma-o em uma posse entre outras.

[...] O saber anatômico torna o corpo superficial, e o toma segundo a letra das matérias que ele atualiza sob o escalpelo. A correspondência entre a carne do homem e a carne do mundo é rompida. O corpo não remete a mais do que ele mesmo. O homem está ontologicamente separado de seu próprio corpo, que parece conduzir, certamente fixado ao homem, sua aventura singular (...) A axiologia cartesiana eleva o pensamento ao mesmo tempo em que denigre o corpo. Nesse sentido, sua filosofia é bem um eco do ato anatômico, ela distingue no homem o corpo da alma, conferindo a esta última o exclusivo privilégio de um valor. (...) Depois de tudo, o corpo nada mais é do que apenas um resto. (LE BRETON, 2011, p. 95-96).

Ao compreender o corpo como tendo uma "altamente provável" continuidade em relação à psique, Jung, por sua vez, sugere a necessidade de superação desse olhar - talvez no sentido de uma ampliação - para que se possa dar conta dos fenômenos que o método científico denominou psíquicos.

A psique, esse mistério insistente que o sujeito da racionalidade moderna passa a portar, a partir do século XIX e a partir das sobras simbólicas que assombraram Charcot

e Freud, é vista nesse momento como algo interior ao sujeito. Esse ainda é o sujeito da modernidade, sujeito primariamente racional, consciente e separado do seu mundo, mas agora deslocado de seu lugar exclusivo de "dono da casa". A psique é o conceito que questionará a racionalidade, ao mesmo tempo em que ainda estará a serviço dela. A psique e o inconsciente revelam que por mais que se deseje escapar do caos natural não somos senhores completos de nossas ações. Se a psique preservasse sua interioridade, algo do mundo moderno ainda estaria salvo.

O projeto do sujeito moderno seria eliminar a ameaça do acaso e do caos "natural" - exatamente a impossibilidade revelada pela psicodinâmica. O problema levantado pela psicanálise, ao tratar do inconsciente como fenômeno determinante de nossas ações no mundo e, em um primeiro momento, teorizar esse inconsciente como um lugar de repressão de conteúdos não aceitos pela mente racional, depois como lugar de origem de impulsos, produz um descentramento importante em relação à concepção de sujeito moderno.

Ao articular uma segunda forma de compreensão do inconsciente, a psicologia analítica abre a perspectiva do símbolo, da produção simbólica humana como potencialidade, retirando o corpo definitivamente de um lugar de cadáver animado mecanicamente para trazê-lo para um lugar de adensamento simbólico e narrativo. O sujeito moderno sofre de uma separação entre sujeito e objeto. Este sofrimento também traz a perspectiva da separação entre dentro (eu da razão) e fora (mundo extenso), mas quando deparamos com as formulações propostas por Jung essa separação, mais do que problemática, acaba denunciada como uma impossibilidade.

Quando, porém, Jung coloca a psique e a matéria como provavelmente ligadas em relação de continuidade, desse "provavelmente" emerge uma pergunta: como se dá essa continuidade? Qual é o caráter concreto dessa continuidade? Quais os efeitos da psique no mundo concreto? E se o corpo é reconhecido como parte desse mundo concreto, quais os efeitos da psique sobre o corpo? A própria separação linguística entre "psique" e "corpo" aparece como problemática. É um problema de linguagem, de práticas e modos de ver o mundo que se anuncia. Como falar do corpo em continuidade com a psique? Como falar do mundo em continuidade com o eu; esse eu que não é mais o eu da racionalidade empírica, mas que é descentrado, pilotado por símbolos e mergulhos inconscientes?

Na obra junguiana, o corpo simbólico anuncia-se como lócus de elaboração de narrativas e caminhos de vida que, se são singulares, não se separam do mundo cultural e social, muito menos do mundo da concretude humana. Mais do que narrativas propriamente linguísticas, falamos aqui de caminhos simbólicos, caminhos da imagem e caminhos do gesto.

A busca pela afirmação de um corpo feito de matéria significante nos coloca diante da possibilidade de um mundo animado, no qual a superação da dicotomia entre sujeito e objeto parece possível no que tem de transformação alquímica.

Em, A Natureza da Psique¹⁵, Jung diz que o corpo "é um arranjo adequado de matéria que torna possível a existência de um ser vivo" (JUNG [1946], 2012, p. 276), e afirma que haveria um componente que ele denomina vagamente de "entidade vital", pelo fato de não poder circunscrever empiricamente a natureza da animação da matéria. Esse princípio vital será descrito por ele como o "fator psíquico", e nessa forma de descrição percebe-se a busca de superação de uma dualidade materialista ainda não totalmente realizada. Será através das operações simbólicas da psique que, de certa maneira, se poderia integrar o corpo como parte não inerte dos processos da vida. Essa sugestão de uma continuidade nos processos entre psique e corpo demonstra uma teoria que, no seu tempo e com seus limites, procura reconhecer a necessidade de tomar em conta o corpo para além da proposição de cadáver animado por reflexos.

Já por isso podemos pensar na obra de Jung como uma porta aberta a partir do empirismo para uma nova inclusão metafórica, no sentido radical da metáfora, do corpo como lócus de representações e significações de visíveis e de invisíveis, de operações simbólicas e gestuais. Aqui, não separar simbólico de concreto como dois extremos incomunicáveis do mundo torna-se de fundamental importância.

Para muitos de nós, acostumados a lidar com o fenômeno psíquico a partir de um referencial simbólico e imagético, esse apontamento pode parecer pouco, muito pouco. Mas pensando que se trata de sugerir a necessidade de uma mudança mais fundamental de paradigma - o do materialismo - o que se abre é a possibilidade de afirmar que ao

_

¹⁵ JUNG, C.G. *A natureza da psique*. Obras Completas, VIII/2. Petrópolis: Vozes, 2012.

operar simbolicamente, estamos operando de modo efetivo sobre a carne vivente, e ao operar por meio de processos de percepção e sensação na carne vivente, operamos simbolicamente no todo das representações e ações no mundo, fabricando, assim, novas relações e novos mundos.

Nesses termos, a necessidade de definir uma natureza de funcionamento da psique solicita a superação do paradigma do paralelismo psicofísico para chegar, enfim, a uma proposição a respeito dessa interação simbólica entre diferentes densidades: matéria, símbolo, imagem, psique, gesto.

Do ponto de vista do discurso científico, penetramos em terreno movediço. Essa talvez seja exatamente a questão fundamental: o simbólico, o corpóreo, a vida, todos são movimento, e o desafio, quando se pensa em processos terapêuticos e processos de intervenção variados no mundo a partir das histórias vivas das pessoas, é perceber como causar movimento, como facilitá-lo, como ritualizá-lo - o que significa dar a ele um lugar de comunidade e participação - como recolocá-lo em relação ao todo da vida humana.

No volume dois de *Mysterium Coniunctionis*¹⁶, Jung descreve os esforços de alguns alquimistas no sentido de compreender a natureza dessa sinergia. Se na cosmovisão cristã os opostos são irreconciliáveis, por exemplo no caso do corpo e do espírito, na obra dos alquimistas aparece a ideia principal de *coniunctio* (conjunção), que se coloca como possibilidade de superação da suplantação de um oposto pelo outro.

[...] Na sua totalidade os alquimistas procuraram alcançar (simbolicamente) uma "união total dos opostos" e a consideravam como indispensável para a cura de todos os males. Por isso, não só postulavam, mas, de fato, procuravam encontrar os meios e o caminho para preparar aquele ser que une em si todos os opostos. Ele devia ser espiritual e material, vivo e não vivo, masculino e feminino, velho e jovem...]. (JUNG [1956], 2011, p. 336)

_

¹⁶ JUNG.C.G. [1956] Mysterium Coniunctionis. Obras Completas XIV/1. Petrópolis: Vozes, 2011

A primeira etapa desse caminho seria a "unio mentalis in superatione corporis" (a união mental na superação do corpo), algo que iria em direção a uma espécie de compensação da afetividade e da instintividade apoiada no espírito. O segundo movimento desse caminho, porém, seria justamente a reunião dessa posição espiritual, alcançada no primeiro passo, com a esfera corporal. Um dos símbolos principais desse passo seria a imagem de "casamento alquímico" entre espírito (animus) e alma (anima), que resultaria na colocação da matéria animada do corpo em movimento — o que é sensivelmente diferente de conceber o corpo como um cadáver-máquina animado mecanicamente.

Se a lógica mecânica é mais facilmente explicável dentro do paradigma de separação entre sujeito e objeto proposto pelo método científico moderno, podemos buscar na tradição pré-moderna da alquimia, e em outras tradições não modernas, pistas para delinear outras articulações entre corpo e mundo, alma e espírito. Como explicar, afinal, a poética concretude de um corpo vivente?

[...] Conforme antiga tradição, a alma anima o corpo, como ela, por sua parte, é animada pelo espírito. Ela tende para o corpo e para tudo que é corpóreo, sensível, emocional. Ela está aprisionada "nas cadeias" da physis e almeja "praeter physicm necessitatem", insto é, para além da necessidade física. Ela deve, a conselho do espírito (suas animi), ser chamada de volta de seu estado de "perdição" na matéria e no mundo. Por meio disso o corpo é aliviado do peso, pois ele não apenas goza da vantagem de ser animado pela alma, mas também padece da desvantagem de ser obrigado a servir de instrumento para os "apetitus" ou os desejos da alma. As fantasias dos desejos dela o movem a executar ações para as quais ele não se encorajaria, pois, a inércia material lhe é inata e decerto constitui seu único interesse para além da satisfação dos impulsos fisiológicos. A separação significa, pois, o desprender-se, por parte da alma e de suas projeções, da esfera corporal e de todos os condicionamentos do mundo ambiente relacionados com o corpo. Expresso na linguagem moderna, isso quer dizer o mesmo que o afastamento da realidade sensível, o retraimento das projeções fantasiosas que a alimentam e que conferem "às dez mil coisas" uma aparência tanto atraente como falaz, e , portanto, o mesmo que introversão, introspecção e meditação, isto é, perscrutação e conhecimento do desejo e de seus motivos. (JUNG, XIV/2, 1954, p. 284).

Nesse trecho revela-se um movimento no qual é impossível superar o corpo, isso porque ele mesmo é um parceiro da alma e do espírito no casamento alquímico que nessa tradição conduz ao conhecimento. Se é preciso afastar-se da densidade pura da matéria, a partir de uma introversão dos sentidos, pode-se pensar que não se trata de suplantar o corpo pelo espírito, mas de compreender de que forma os movimentos do ser vivente se articulam a partir das relações simbólicas entre as instâncias aqui descritas e perceber a própria matéria como sensível.

Na tradição científica ocidental, da qual a psicologia, da forma como a conhecemos, faz parte, a questão da imbricação entre mente/psique e corpo aparece desde sempre como problemática. A forma como o corpo é visto historicamente no campo ampliado da psicologia ainda mantém íntima ligação com a tradição do paralelismo psicofísico, além de derivar da própria dificuldade que, desde de sua origem como disciplina, a psicologia tem de afirmar qual é seu objeto.

[...] O paralelismo psicofísico – o marco sobre o qual se fundamentaram os primeiros mapeamentos científicos da Psicologia Experimental – tem seu ponto de apoio nos desenvolvimentos sobre a relação e a interação entre o mundo físico e o mundo psíquico: ao terreno da realidade mental devia corresponder sua devida equivalência na realidade "objetiva" dos corpos. Este corpo objetivado em que se inscrevem processos psíquicos paralelos é, sem dúvida, o sustentáculo do positivismo lógico e da psicologia moderna. (ARAIZA & GISBERT, 2001, p. 113, tradução nossa).

A palavra "paralelo" aqui é importante, pois revela uma relação mecânica e não sistêmica entre as densidades do ser. Em grande parte, a psicologia científica tomará como base a ideia de causas biológicas subjacentes, ou infraestruturais, aos fenômenos psíquicos e, mais tarde, a metáfora do corpo-computador, na medida em que se considera que um estímulo é processado pelo organismo para a obtenção de uma resposta, em uma relação lógica direta de causa e efeito. Trata-se de um tipo de pensamento que, tributário da tradição moderna de separação antitética entre corpo e mente/psique e entre natureza e cultura, aliena um dos termos em relação ao outro, submetendo-o.

Ainda hoje, em muitos discursos do campo da clínica psicológica, as concepções de corpo sofrem influência dessa tradição. O corpo torna-se tema-tabu, como se estivesse fora do âmbito do saber psicológico; a mente, a alma, os desejos ou os comportamentos são categorias representadas como descorporalizadas e pertencentes exclusivamente à ordem da cultura. O corpo, por sua vez, pertencendo à ordem da natureza, corpomáquina ou corpo-carne manipulável, esvaziado de sentidos, é visto como objeto exclusivo das ciências biológicas puras ou aplicadas.

Trata-se de uma compreensão mecanicista da imbricação entre processos biológicos e processos simbólicos: o corpo passa a ser visto ou como uma superfície de inscrição cultural, perdendo a profundidade de seus obscuros biológicos e prestando-se a uma posição de receptáculo de sentidos e signos, ou como um invólucro material, fisiológico, da mente, perdendo em ambos os casos a densidade de seus sentidos propriamente simbólicos.

A porta que se abre em Jung e que, posteriormente, será escancarada por muitos autores da psicologia imaginal, fala de outras maneiras de conceber essa relação entre o biológico e o simbólico, que não alienam os termos como antitéticos. Aqui, interessame compreender que outros tipos de relações podem se estabelecer entre processos que denominamos corporais e processos psíquicos, mentais ou anímicos, em termos das possibilidades de intervenção clínica, bem como de descrição do que fazemos, e de como fazemos o que fazemos, em um processo de psicoterapia que necessariamente leva em consideração o corpo porque age sobre ele.

A psicologia analítica aparece como possível enquadramento teórico porque já sugere uma nova localização da relação corpo e mente/psique. Além disso, todos os processos de eficácia da clínica psicológica, em suas mais variadas acepções, são necessariamente atravessados por alguma concepção de relação entre mente e corpo, já que é na ação do vivente, a partir do contato com seus comportamentos ou conteúdos anímicos, que se operará qualquer tipo de mudança ou "cura".

Em toda clínica psicológica há uma concepção de corpo subjacente, mesmo que seja na posição de "corpo dominado por comportamentos", corpo que deve obedecer, como suporte mecânico, a treinamentos e contingências.

Afirmo aqui a tensão conceitual entre olhares clínicos que se adaptam às concepções dominantes sobre o corpo no Ocidente - ora alienando-o como suporte da mente, ora alienando-o como superfície de deslizamento de sentidos - e olhares clínicos que colocam a necessidade da elucidação da articulação entre simbólico e fisiológico em outro plano, para além do paralelismo psicofísico e para além da afirmação de que "o corpo não é nosso campo". Em seu pioneirismo, a psicologia analítica inicia esta elucidação.

Para compreender o corpo como algo para além da maquinaria do vivo, ou de uma superfície de inscrição cultural, e postular sua importância dentro de uma perspectiva de clínica analítica que opere em direção à articulação entre natureza e cultura, material e imaterial, biologia e sentidos e não aliená-lo como operador de estímulos, ou como produto do deslizamento descritivo de signos e sentidos interpretativos, parece-me interessante tratar de dois conceitos fundamentais da psicologia analítica: símbolo e arquétipo.

Nesse paradigma, o corpo, entendido como plataforma da experiência, trespassado pela realidade psíquica, estruturado arquetipicamente, assume uma posição diversa da expressa no paradigma psicofísico do método científico. A relação corpopsique não aparecerá sustentada por este paralelismo, ou pela ideia de uma mente que funciona como sujeito da razão, operacionalmente ligada a apenas um objeto, sobre o qual a única forma de saber configura-se como a dominação do primeiro sobre o último.

Na psicologia analítica, há a compreensão de que tudo o que vivemos incorporadamente é também vivido psiquicamente, não de forma paralela, mas de forma

imbricada, com incessantes deslocamentos de sentidos e processamento de energia psíquica por meio da geração e integração de símbolos – atividade arquetípica, inerente à espécie humana como ser simbolizador produtor de cultura, criador de ambientes e individuante.

Jung falará de uma vida psíquica que, em sua essência, é estruturada a partir de determinações arquetípicas e experiências vividas, e afirmará, também, que a vida psíquica é a nossa única experiência imediata (JUNG[1931], 2011, p. 311).

Ele postulava que a psique funciona segundo uma estrutura, atualizável apenas a partir da experiência, que se organiza na relação entre arquétipos, símbolos, complexos e fluxo de energia psíquica. Além disso, o sistema seria um sistema auto-regulatório, sustentado na ideia da polarização como forma de geração de energia, a polarização entendida não como oposição, mas como relação dinâmica entre oposições, no sentido de gerar movimento de vida. O vivente, psiquecorpo, relaciona-se com os outros viventes em seus movimentos autopoiéticos e se reequilibra ou desequilibra em relação a eles em processos que sustentam a continuidade, a gradação de intensidades e o movimento entre polos da experiência. Aqui já se anuncia a continuidade entre eu e mundo.

Quando se fala em determinações arquetípicas, é bastante comum uma compreensão do arquétipo como algum tipo de conceito essencialista ou estereotípico, que marcaria experiências repetidas e imutáveis através das culturas. Trata-se de uma compreensão errônea da ideia. O arquétipo poderia ser definido como "um elemento vazio e formal em si, nada mais sendo do que uma *facultas praeformandi*, uma possibilidade dada *a priori* da forma de sua representação". (JUNG [1936], 2011, p.91).

É possível compreender melhor esse conceito com um olhar para a questão da percepção humana: o ser humano tem uma estrutura perceptiva que lhe permite ver certas ondas de luz e ouvir certas frequências de som. O ser humano não é dotado de uma audição canina. Da mesma forma, só é possível para o ser humano realizar suas experiências do real a partir de sua estrutura perceptiva que, sendo plástica até certo ponto, uma vez que nossos processos de desenvolvimento ocorrem durante toda a vida, será atualizada e reconfigurada com base nas realizações simbólicas emergentes da interação da estrutura com o ambiente. Na ampliação conceitual proposta por Byington, toda experiência humana é arquetípica, no sentido em que é estruturada pelas potencialidades de manifestação simbólica características da espécie como estrutura

também biológica, o que equivale a dizer que todo organismo humano é um organismo simbolizante. (BYINGTON, 2008, p.50).

Falar em organismo simbolizante tem implicações radicais. A separação entre sujeito e objeto, levada a cabo pelo método científico moderno, por meio do qual todo o conhecer estrutura-se como programa e prática disciplinares, implica na noção de uma separação radical entre natureza e cultura, na qual cabe à cultura dominar a natureza ao objetificá-la para conhecê-la, descrevê-la e catalogá-la. Em decorrência disso, todo conhecer, se organizará em dois eixos que atuarão em oposição antitética, gerando um movimento de polarização fixada que no campo das ciências humanas apontará para uma radicalização do eixo da cultura como eixo de construção do mundo e, no campo das ciências da vida, apontará para uma radicalização do eixo da biologia, entendida como essência concreta, imutável e, portanto, não culturalizável, do ser. A tensão entre essas duas posições é o que estruturará o campo das ciências humanas e das ciências biológicas, separada e antiteticamente.

Ao levantar a questão de nossa experiência imediata do mundo, porém, percebese que tal oposição - a colocação da cultura como superestrutura e da biologia como infraestrutura do vivo, e a separação entre mente/psique e corpo - não opera no cotidiano dos seres humanos senão como forma cultural e histórica estruturante de um modo de vida, que tem como ideologia dominante a divisão do trabalho em suas várias formas e, na modernidade especificamente, o método científico experimental, que age como definidor de um lugar de verdade generalizável para todos os integrantes da sociedade.

Como essa forma cultural deriva da ideologia, isso significa que ela é naturalizada e vai moldando modos de ver. Mas ela não é a única realidade possível e muito dos conteúdos cotidianos escapam da forma, o que provoca um esforço discursivo bastante pronunciado para que haja a receptação desses escapes, gerando uma forte tensão em um mundo sempre à beira do abismo e que veicula nas capturas tecnológicas todas as promessas de paraíso e redenção, mesmo que, cotidianamente, os efeitos das tecnologias se mostrem menos positivos.

O corpo pode ser compreendido como plataforma estruturante da percepção, com um caráter concreto e biológico, inerente à espécie. Sabemos, ao mesmo tempo, que uma das características fundamentais dessa plataforma-corpo é precisamente a capacidade de representação e de produção de imagens, gestos, símbolos e significados atualizadores da experiência e atualizados por ela; isso na medida em que o indivíduo-vivente se coloca em situação de relação com o mundo, fabricando-se ontogeneticamente e produzindo sua singularidade e sua história a partir de sua estrutura, ao mesmo tempo em que, sensivelmente, articula esta estrutura em direção a certas modificações que pela própria plasticidade filogenética já estão presentes em potencialidade.

Se tenho dois olhos paralelamente localizados em minha face, um córtex cerebral e um aparelho fonador que me permitem compor, emitir sons, escrever poesia, pintar, ou inventar formas de trabalho, tenho uma estrutura corporal e uma estrutura psicológica simbolizante que são parte do mesmo organismo e funcionam em relação. Não posso cantar como um humano sem aparelho fonador e córtex cerebral, mas também não posso cantar sem os símbolos que produzo a partir da minha vida experienciada psicologicamente no mundo. Corpo e psique, concebidos dentro da tradição da psicologia analítica, fazem parte do mesmo organismo simbólico e podem ser compreendidos como processos imbricados na constituição de um caminho de elaboração simbólica, que é, ele próprio, uma relação entre o sujeito incorporado e o mundo.

[...] Como a psique e a matéria estão encerradas em um só e mesmo mundo, e além disso se acham em contato entre si, e em última análise se assentam em fatores transcendentes e irrepresentáveis, há não só a possibilidade, mas até mesmo uma certa probabilidade de que a matéria e a psique sejam dois aspectos diferentes de uma só e mesma coisa. (JUNG [1943], 2011, p. 220)

Como foi mencionado anteriormente, o caráter da imbricação corpo-psique, ou a maneira pela qual se pode conceber que psique e matéria possam ser dois aspectos diferentes do mesmo fenômeno, é algo bastante complexo na tradição do pensamento oocidental. Em relação a essa questão, o próprio Jung critica o paralelismo psicofísico e oferece pistas sobre a necessidade de entendimento dessa imbricação em um outro paradigma, por intermédio da formulação da noção de realidade psíquica e da crítica à oposição moderna entre alma e matéria, natureza e cultura, corpo e psique.

[...] A psique é a entidade real em supremo grau, porque é a única realidade imediata. É nesta realidade, a realidade do psíquico, que o psicólogo pode se apoiar.

Se tentarmos penetrar mais profundamente no significado deste conceito de realidade, parece-nos que certos conteúdos ou imagens provêm de um meio ambiente supostamente físico, de que nossos corpos fazem parte, enquanto outros procedem de uma fonte dita espiritual, aparentemente diversa do mundo físico, mas que nem por isso são menos reais (...)se transponho minha noção de realidade para o plano da psique, onde esta noção está em seu verdadeiro lugar, o conflito entre a natureza e o espírito como princípios explicativos antitéticos se resolve por si mesmo. A natureza e o espírito se convergem em meras designações de *origem dos conteúdos psíquicos* que irrompem em minha consciência. (JUNG[1943], 2011, p. 310)

Na concepção junguiana, a realidade encontra-se atravessada pela própria realidade psíquica dos indivíduos que a produzem, ao mesmo tempo em que são produzidos por ela em suas relações com o ambiente. O que ocorre é uma relação entre real e psíquico caracterizada como continuidade articulada e não como o dentro do sujeito e o fora do sujeito, nem como apenas psíquico, ou apenas fisiológico.

Os corpos poderiam ser entendidos como construções simbólicas em movimento, em uma realidade relacional na qual estão presentes, também os processos fisiológicos, os significados ocultos, a energia vital em fluxo, impossibilidades e possibilidades de atribuição de sentidos, tanto coletivos quanto individuais, articulados pela produção simbólica dos viventes de uma sociedade. Nesse ponto, parece-me

fundamental discutir o conceito de símbolo presente na tradição psicológica ocidental moderna.

[...] Aqueles conteúdos conscientes que nos dão uma chave para o substrato inconsciente são chamados por Freud incorretamente de símbolos. Entretanto, não são símbolos verdadeiros, uma vez que, de acordo com sua teoria, têm eles meramente o papel de sinais ou sintomas de processos subliminares. O verdadeiro símbolo difere essencialmente disso e deveria ser compreendido como uma ideia intuitiva que ainda não pode ser formulada de outra forma, ou de uma melhor forma (JUNG[1922], 2012, p. 70)

O símbolo não é pista ou traço de uma experiência, mas uma articulação entre sentido e não-sentido, entre o significado que emerge momentaneamente e o não-significado que permanece na sensação ou no intuído. Um símbolo é, sobretudo, um efeito. E tal efeito se opera sobre o todo do vivente, não apenas sobre sua capacidade sígnica de decodificação racionalizante, além de não ser apenas individual, porque é "dividual", vinculante, relacional:

[...] Os símbolos do si mesmo surgem na profundeza do corpo e expressam sua materialidade tanto quanto a estrutura da consciência discriminadora. O símbolo é o corpo vivo, corpus et anima (...) As "camadas" mais profundas da psique vão perdendo com a escuridão e fundura crescentes a singularidade individual. Quanto mais "baixas", isto é, com a aproximação dos sistemas funcionais autônomos, tornam-se gradativamente mais coletivas, a fim de se universalizarem e ao mesmo tempo se extinguirem na materialidade do corpo. O carbono do corpo é simplesmente carbono. Em seu nível "mais baixo" a psique é, pois, simplesmente mundo. Neste sentido dou toda razão a Kerényi quando este diz que no símbolo fala o próprio mundo. Quanto mais abstrato, diferenciado e

específico, tanto mais se aproxima da natureza da unicidade e singularidade consciente e tanto mais se desfaz de seu caráter universal. Em plena consciência ele corre o perigo de tornar-se mera alegoria, que em parte alguma ultrapassa os limites da compreensão consciente, ficando então exposta a todas as tentativas possíveis de explicação racionalistas (JUNG, [1940], p. 175).

A concepção de que o símbolo tem um efeito concreto nas vivências dos sujeitos pode parecer esotérica para o método científico positivista e, de forma mais ampla, para toda a consciência racional ocidental, embora essa seja uma das concepções fundamentais que sustenta a psicologia do inconsciente e sua eficácia clínica, e que se presta a funcionar como possibilidade de resposta a uma antiga questão levantada por Lévi-Strauss.

Esse autor faz uma leitura aproximativa entre os processos de cura xamânicos que ele observava em campo e os processos de tratamento psicanalíticos. Operando em diálogo com o referencial freudiano, mas utilizando-se de uma noção de símbolo antropológica, que para Freud parecia estranha, Lévi-Strauss faz algumas colocações que me auxiliaram em minhas formulações a respeito do lugar do corpo na clínica analítica.

[... a cura xamanística e a cura psicanalítica tornar-se-iam rigorosamente semelhantes; tratar-se-ia em ambos os casos de induzir uma transformação orgânica, que se constituiria essencialmente numa reorganização estrutural, que conduzisse o doente a viver intensamente um mito, ora recebido, ora produzido, e cuja estrutura seria, no nível do psiquismo inconsciente, análoga àquela da qual se quereria determinar a formação no nível do corpo. A eficácia simbólica consistiria precisamente nesta "propriedade indutora" que possuiriam, uma em relação às outras, estruturas formalmente homólogas, que se podem edificar, com materiais diferentes, nos diferentes níveis

do vivente: processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento refletido. (LÉVI-STRAUSS [1958], 1993, p. 201-203):

Os argumentos de Lévi-Strauss a respeito da psicanálise endereçam-se diretamente à prática da escuta e das operações simbólicas em jogo em um processo de análise, quando não há o entendimento de que o símbolo é traço da experiência, mas quando podemos compreender que o símbolo é uma articulação instável de significados e mistérios, de sentidos e sensações e de temporalidades variáveis, singulares e coletivas. Trata-se de uma discussão muito vasta, mas é importante afirmar que compreendemos a psicologia analítica como um campo que dialoga com as psicanálises a partir do paradigma das relações psicodinâmicas organizadoras da existência em relação a um indivíduo em um mundo que é, também ele, relação.

Isso não significa colocar a psicologia analítica e as psicanálises em equivalência, dado que nas considerações de Jung sobre os modelos metapsicológicos de Freud há um giro radical no que diz respeito aos conceitos de inconsciente, libido e símbolo, mas são consideradas como campos de produção de conhecimento relacionados. As ideias de Lévi-Strauss foram levadas em conta também em relação ao contexto da psicologia analítica, considerando o campo da psicologia como originário de algumas matrizes principais tensionadas entre si, e a psicanálise e a psicologia analítica como inseridas na mesma matriz.

Dessa maneira, os processos vividos pelos sujeitos podem ser descritos como processos de estruturação e transformação simbólicos incorporados - processos, nesse sentido, xamânicos, alquímicos. Esses processos são vividos no tempo e no espaço, em um contexto social que facilita, ou dificulta, certas manifestações.

Tanto na vida cotidiana quanto em um certo tipo de clínica psicológica, temos condições específicas de produção simbólica. Nele, as corporalidades cotidianas mediadas socialmente e as concepções singulares (incluindo as representações e percepções das sensações) sobre o próprio corpo entram na cena das produções simbólicas dos viventes, no sentido da saúde ou do sofrimento/adoecimento, bem como no processo de elaboração simbólica que considero como parte fundamental da produção de si e do mundo uma vez que constitui uma das operações centrais do vivente. Isso abre a perspectiva de uma clínica que é também gestual, na radicalidade

simbólica que têm os gestos e no espaço que a metáfora, como operação radical de linguagem, estabelece; o espaço "entre", no qual gestos e símbolos podem ser revividos e reatualizados.

Considerando tais conceituações, teremos como horizonte a compreensão de um referencial em que psique e corpo são parte e manifestação do mesmo sistema organísmico simbólico em suas várias densidades, em um fluxo constante que opera na relação clínica.

Entendemos o organismo como um sistema complexo de elementos diferenciados em termos de texturas, concretudes, fisiologia, abstrações e representações. Carne e produção de sentido, órgãos funcionando, sonhos, gestualidade, aparição, sensações, emoções e pensamentos são concebidos como parte do mesmo sistema que articula o simbólico e o real naquilo que lhe sobra de irrepresentável, no sentido de não fixável como conceito em um momento do tempo.

Aqui é importante reiterar que não se trata simplesmente de equivaler os termos categoriais psique/mente-corpo por aproximação, mas sim de estabelecer uma relação de continuidade de fluxo, de articulação, ou de gradação entre os termos. Relações categoriais de continuidade de fluxo não são relações de equivalência de termos. Não se pode afirmar que tudo que diz respeito ao corpo é sígnico, portador de equivalências de sentido, como querem algumas psicologias que irão seguir o caminho da simples interpretação de significados. Isso seria equivaler diretamente a psique ao corpo.

Por outro lado, não se pode afirmar que tudo que diz respeito ao corpo é apenas concreto, o que resultaria em afirmar também que todos os fenômenos psíquicos são epifenômenos de ocorrências fisiológicas, como querem alguns discursos médicos dominantes.

A proposição de relações categoriais de continuidade de fluxo fala de um movimento de densidades entre mente e corpo, entre natureza e cultura, entre biológico e histórico. Na medida em que se entende que esses pares, considerados em relação de estrita oposição, servem para organizar um tipo de consciência acerca da realidade, mas que não constituem nem a própria realidade, nem a única forma de consciência possível, percebe-se que existe possibilidade de relacionamentos com outras consciências, produtoras de outros modos de vida.

A partir dessa percepção, abre-se um espaço de discussão bastante desafiador no que diz respeito à produção de pessoas individuantes e de mundos. E, no que se refere

especificamente a este trabalho, na concepção de clínica psicológica que podemos abraçar. Sem dúvida alguma, uma discussão radical, isso diante de suas implicações para o conhecer e para o intervir no campo das operações humanas.

Essa proposição aponta para um horizonte de reconfiguração do lugar da técnica como forma de dominação da natureza e como única expressão do conhecer em direção à consideração do ser humano como totalidade vivente, que se relaciona com a técnica como um dos modos de conhecer possíveis, perspectivado e relacionado a outros modos existentes de produção de saber. Acredito que é a partir do exercício de um olhar para a incorporação dos processos do vivente que podem ser ampliados os diálogos transformativos do saber e da ação no mundo no campo da psicologia analítica.

Ao percebermos o vivente incorporado, é necessária a radical consideração de contextos e relações, incluídos simbólica e concretamente em sistemas interligados, bem como um mapeamento dessas relações, revelando operações que se organizarão a partir dos pulsos do vivente em direção ao mundo, no sentido de ampliar o fluxo energético do vivo em três sentidos:

- 1º) para dentro, entre as instâncias psíquicas dos "divíduos", eles mesmos múltiplos em suas consciências, como ação de elaboração dessas mesmas consciências sobre si em contexto.
- 2º) para fora, entre os "divíduos" e a sociedade da qual fazem parte, no sentido de uma elaboração política que se situe em relação aos atores sociais e suas representações conscientes e inconscientes.
- 3°) para o fora do fora, entre as diversas sociedades, estruturadas a partir de concepções culturais de corpo e produção de si diferentes, no sentido da elaboração das perspectivas antropológicas coletivas que resultem em uma eco-cosmologia participativa, não predatória, não calcada numa mera disputa discursiva de identidades.

É importante salientar que em nossa sociedade as narrativas dominantes sobre os corpos - aqui, no sentido de uma dominação pelo poder econômico, social e político - ainda são tributárias da concepção moderna de ciência. Nos grandes centros, vive-se uma realidade pós-industrial na qual a produção de riquezas ocorre em um nível abstrato e virtual de transações financeiras por meio do capital especulativo, na qual o consumo é massificado e a ideia de progresso está associada à acumulação material e à exploração sempre maior dos recursos naturais do planeta, tudo isso em conformidade com um modelo no qual crescer significa expandir pela superfície.

Se levarmos em conta que o tipo de sociedade em que vivemos produz uma ideia de pessoa e uma ideia de corpo particulares, perceberemos que as representações sociais dominantes acerca do corpo lhe atribuem uma posição simbólica como matéria que se possui, e nesse modelo a matéria é manipulável. (BRETON, 2011, p. 19).

Nessa realidade, as intervenções corporais, como as dietas restritivas, os tratamentos estéticos, a medicalização, a malhação e as cirurgias plásticas são vistas como os principais caminhos de melhoramento do capital corporal que se tem. As indústrias da estética e da dietética são as que mais crescem em todo o mundo, e os números que comprovam tal crescimento, a partir do pós-Segunda Guerra Mundial, são surpreendentes. (WOLF, 1992, p.18). Outras formas de manipulação corporal, poucas vezes acompanhadas de um olhar atento para suas consequências no nível simbólico, têm-se tornado comuns.

[...] O recente desenvolvimento de inumeráveis tecnologias biomédicas nos oferece a possibilidade de transformar o corpo até o impensável. É o caso das cirurgias cosméticas, dos transplantes de órgãos, das tecnologias transexuais, da psicofarmacologia, da manipulação genética, entre muitas outras. Estas tecnologias acentuaram a ideia de "multiple choice", liberdade de possibilidades de mudar não apenas nossa imagem, mas também nossas formas de vida, nosso projeto de quem somos. (ARAIZA & GISBERT, 2007, p. 111, tradução nossa).

Nessas narrativas dominantes, o corpo é usualmente representado como lugar da doença ou do desvio passível de correção, objeto de uma prática médica que se desenvolve segundo o paradigma de separação corpo-mente. O corpo é matéria indisciplinada, caótica e infectada, pulsos elétricos e químicos que devem ser ordenados pelos saberes disciplinares, enquanto a psique é entendida como epifenômeno dessa desordem.

[...] Nossa vida física e psíquica parece – talvez agora mais do que nunca – guiada por esta complexa rede de biotecnologias e sabedorias do corpo: bioquímica da regulação das emoções, *body building*, dietética, cirurgia estética, *marketing* e o circo de culto à

imagem do corpo, para mencionar apenas alguns temas. (ARAIZA & GISBERT, 2007, p. 111, tradução nossa).

Podemos pensar em um entrecruzamento de narrativas múltiplas e dissimétricas a respeito do corpo e das corporalidades na contemporaneidade ocidental em relação ao poder que elas exercem no campo social. Nessas narrativas dominantes, o componente do poder efetivo sobre o corpo não deve ser subestimado: ele decorre das posições sociais assumidas por essas narrativas, decorre de quem, de seu lugar social de especialista, as narra, e de que forma estão ligadas ao poder do capital e ao poder instituído do Estado, que efetivamente regulam as possibilidades de vida dos corpos, muitas vezes ameaçando-os de extermínio. Essa visão, porém, parece nos trazer exclusivamente o polo do assujeitamento, que coloca o vivente como superfície de inscrição de discursos, mas nega-lhe qualquer tipo de interioridade - aqui entendida como densidade e não como fechamento ao ambiente.

Ao mesmo tempo em que somos assujeitados e aculturados, mesmo em nossa sociedade - caracterizada pela exacerbação da técnica - há interstícios, falhas, pequenos caminhos de escape por onde o vivo pede passagem. Se não é o sujeito da modernidade que pode resistir ao disciplinar, e a implosão desse sujeito parece ser a decorrência lógica da afirmação, é o vivente, organismo simbolizante e autopoiético, nômade, em movimento, que se colocará. O que resulta disso não sabemos, mas a pergunta que resta é: que interstícios são esses em que o vivo pode pedir licença, e como se fabricam mais buracos na teia do disciplinar para que a elaboração simbólica nos conduza para algum outro lugar que não o do aniquilamento da vida?

A prática da psicoterapia na abordagem da psicologia analítica, em sua busca pelos caminhos da simbolização, parece-nos potencialmente um desses interstícios, na medida em que propõe uma aproximação com as produções do corpo diversas das do discurso médico científico.

Saban coloca uma discussão interessante sobre a psicologia de origem junguiana, ela trata da ambiguidade nos próprios escritos de Jung sobre corpo e do porquê se abre justamente aí uma janela que, de certa maneira, denuncia uma tentativa

de escape do campo cartesiano, nem sempre levada a cabo por Jung em sua radicalidade (SABAN, 2011, p. 95).

A obra junguiana sustenta uma tensão de filiação filosófica e de possibilidades de imaginação em relação à psique, e que também carrega algumas ambiguidades importantes:

[... muitos de nós nos localizamos na tradição junguiana justamente porque percebemos que a visão de Jung sobre a psique tem um enorme potencial de iluminar os caminhos pelos quais, nós, como seres incorporados, existimos no mundo. (SABAN, 2011, p. 95, tradução nossa).

Como vimos, algumas formulações de Jung apresentam a ideia de que é pela psique, e apenas por ela, que acessamos a realidade. O que sugere dois problemas: o que é a psique e o que é a realidade. Ele define a psique de formas diferentes ao longo de sua obra, e haveria duas formas tensionadas de compreendê-la, o que leva a duas formas tensionadas de compreender a materialidade (SABAN, 2011, p. 96-97).

Há a ideia de que a psique é mais do que a mens cartesiana e há a proposição de uma transcendência dos limites de uma aproximação dualista do problema mente-corpo. Existiria, então, a proposição de uma psique estendida sobre o mundo, que resultaria na ideia de *ununs mundus*, segundo a qual haveria uma continuidade entre nossas experiências psíquicas, nossas experiências incorporadas e o mundo tal qual ele se apresenta. Existiria, ao mesmo tempo, uma insistência em conceitos que voltam ao cartesianismo, como a ideia de que a individuação seria o recolhimento de projeções psíquicas para o interior do ego de forma que ele pudesse se aproximar mais do Self, ou de uma verdade de existência para o indivíduo que o retiraria do mundo comum e o conduziria ao seu rico mundo interior. Essa é uma visão de psique mais restrita - e mais dualista - do que a ideia de *unus mundus*. É também uma forma de perceber as dinâmicas da psique, muito utilizada na tradição do campo, inclusive pelos autores que diretamente se propuseram ao que se convencionou chamar de "trabalho corporal em psicoterapia".

Saban faz uma apreciação interessante de como a filiação filosófica de Jung - ou pelo menos aquela que ele compreendia ter - é importante no que tange o que o autor chama de "recaídas" cartesianas da obra junguiana. (SABAN, 2011, p. 96-97). Ele destaca uma tensão entre a filiação kantiana que Jung afirmava ter e sua resistência aos escritos de Nietsche e, ao mesmo tempo, a percepção de que é na obra desse último que se encontram as aberturas para os conceitos de psique incorporada que aparecem como uma articulação na obra junguiana, e que Jung se contenta em dizer que é uma articulação que existe, mas como é misteriosa e ele não tem como explicá-la empiricamente, basta dizer que ela está lá. Assim ele nos deixa uma janela meio aberta, meio fechada, que de certa forma denuncia a própria tensão entre moderno e não moderno em sua obra.

[...] Parece que existe um sentido importante no qual a psicologia junguiana depende de, e realmente abraça, uma epistemologia Kantiana, mas esta epistemologia é na realidade contraproducente, na medida em que Jung tenta manter sua versão "estendida" da psique, pois ela falha ao não conseguir dar o aparato conceitual necessário para Jung transcender os limites que um subjetivismo "metafísico" como o de Kant sustenta. (SABAN, 2011 p. 97-98, tradução nossa).

O autor sustenta ainda que a epistemologia kantiana, como uma espécie de segunda revolução copernicana um pouco às avessas, coloca o ser humano de volta ao centro do universo, mas no centro de seu universo subjetivo, um universo que ele está sempre criando ou recriando pela função estruturante da mente.

[...] Não é difícil enxergar como uma epistemologia tal pode ser atrativa para Jung, que está imbuído de afirmar a primazia da psique como meio de conhecimento e então a psicologia como a "ciência das ciências" (...) Além disso, o insight fundamental de Kant de que como humanos nós compartilhamos inconscientemente e coletivamente categorias formativas de

nossas experiências no mundo é algo que tem um forte apelo para um psicólogo que estava desenvolvendo uma teoria dos arquétipos e do inconsciente coletivo. (SABAN, 2011 p. 98, tradução nossa)

Coloca-se, assim, na obra junguiana uma tensão entre algo que poderíamos chamar de certo idealismo, no sentido filosófico do termo, e o reafirmado "empirismo" do autor. Jung insiste que seu trabalho se baseia em observação empírica em muitos momentos, mesmo que o empirismo, para ele, possa ter um sentido muito particular.

Esta tensão denuncia, por um lado, o recolhimento em uma ideia de mundo interno que retira a psique do mundo e, por outro, um desejo de manter a psicologia no campo fenomenal, no cotidiano incorporado. Para Saban, haveria na obra junguiana uma espécie de dupla filiação, ambígua, tensa, incompatível, liminar. De um lado, essa concepção cartesiana, apolínea, heroica e individualista da psique, na qual a individuação se igualaria a uma retirada de projeções do mundo em direção ao Self, e, de outro, uma concepção não moderna, dionisíaca, múltipla, extensa e receptiva da psique, na qual a individuação poderia ser definida mais como uma busca do pulso intersubjetivo, vincular, das relações entre eu, Self e mundo, e na qual o Self poderia ser concebido não como exterioridade, mas como extensão. Desse modo, a individuação seria um processo de participação no mundo, de ritualização de si no tecido almado do cotidiano. Essa segunda filiação diria respeito à noção de incorporação presente na obra de Nietzsche, que Jung resistiu a adotar inteiramente, pois tinha uma ambivalência pessoal em relação ao autor e à sua loucura:

[...] No seminário sobre Zaratustra, Jung revela sua dificuldade de permanecer com seu insight radical sobre o corpo. Quando o seminário se dirige à seção intitulada "Sobre os depreciadores do corpo", Jung afirma que "temos que ligar o corpo ao self" e amplifica sua afirmação distanciando-se de uma posição dualista: "a diferença que fazemos entre a psique e o corpo é artificial... Na realidade, não há nada além de um corpo vivo.

Este é o fato; e a psique é tanto o corpo vivo quanto o corpo é psique viva: são a mesma coisa. (SABAN, 2011, p. 101, tradução nossa).

Saban ressalta a flutuação de Jung, que parece não se contentar com essa fórmula e recai no próprio idealismo, situado no campo da filosofia alemã, à qual Jung estava exposto, e às obras da filosofia indiana, que ele estaria lendo naquele momento. Jung segue afirmando que haveria algo ontologicamente anterior, ou que transcenderia corpo e mente, que seria o Self, esse que criaria corpo e mente. Mas o Self seria o mais dentro do dentro. O que é uma afirmação difícil de sustentar se levarmos em conta a continuidade com o mundo, a porosidade de nossas experiências e a própria proposição do inconsciente coletivo feita pelo autor.

Podemos pensar, então, no desafio que é encarar o problema do corpo dentro da psicologia analítica. Devemos lembrar que as formulações de Jung foram feitas em um tempo em que o arcabouço teórico do método fenomenológico não parecia largamente disponível - o que de certa forma resolveria um problema de linguagem, pois situaria o corpo como experiência - e que, mesmo que estivesse disponível, provavelmente contaria com certa resistência por parte do polo cientificista da obra e das formulações de Jung. [...] "Aqui, onde Jung parece mais próximo de reconhecer a natureza primordial de nossa incorporação psíquica, paradoxalmente parece se revelar mais amplamente o idealismo implícito do autor." (SABAN, 2011, p. 102).

Ao mostrar a ambiguidade que parece sempre se resolver em uma queda no polo mais cartesiano da obra de Jung, Saban acaba por tecer uma crítica frutífera às formas posteriores pelas quais o corpo tendeu a ser considerado dentro da psicologia analítica. Ao trazer a perspectiva de Nietzsche sobre o corpo, ele também nos oferece algumas provocações, quando declara que esse polo, mais dionisíaco, combinaria com a ideia de uma psique plural que atravessa a obra junguiana:

[...] É uma pena que Jung seja tão persistente em sua recusa de ler Nietzsche como um aliado. Para Nietzsche, o corpo é multidimensional: ele é, em efeito, o grande submundo do inconsciente. Sua ênfase em nossa incorporação nos traz seu

tema constante de que nossa consciência (ou ego) é apenas um fino, e falsamente simples, aspecto de nossa existência, enquanto o corpo é feito de pluralidade e complexidade. O corpo não é apenas a metáfora favorita de Nietzsche, é ele mesmo "um espaço intermediário entre a absoluta pluralidade do caos do mundo e a absoluta simplificação do intelecto" (BLODEL e HAND, 1991, p. 207)17. Para Nietzsche, o corpo é fundamentalmente metafórico: ele carrega significado de um campo a outro (...). Numa linguagem junguiana, o corpo é um símbolo vivo de nossa presença psicológica no mundo, mas mais do que isso, ele funciona como um hipersímbolo, uma intersecção que articula a psique e o mundo, o dentro e o fora, o eu e o outro, o consciente e o inconsciente. (SABAN, 2011, p 102, tradução nossa).

Essas ideias podem se ligar de forma frutífera com a psique essencialmente plural de Jung, bem como com seu conceito de inconsciente como uma consciência múltipla, derivada da imagem alquímica de centelhas cintilantes na escuridão da substância primordial (JUNG [1946], 2012, p.137). Hillman faz algumas sugestões nessa linha:

> [...] As centelhas e olhos de peixes dos quais Jung fala... podem ser experimentados como encrustados nas expressões físicas. A distribuição de Dionísio pela matéria pode ser comparada com a distribuição da consciência pelos membros, órgãos, zonas do corpo... Através de Dionísio, o corpo pode ser re-considerado como um campo metafórico (HILLMAN, 1980, p. 161, tradução nossa).

¹⁷ BLODEL, E. *Nietzsche: The Body and Culture*: Philosophy as a Philological Genealogy. Sean Hand translator. London: Athlone Press, 1991.

Se caminhamos pelo polo mais cartesiano, teríamos o corpo, mesmo o corpo simbólico, como apenas um lugar de elaboração interna de conteúdos externos. Se pudermos nos voltar para esse polo mais dionisíaco, muitas vezes negado pela teorização junguiana e pelos autores considerados clássicos desse campo, que acabaram reduzindo símbolo a signo e compondo uma ideia de individuação que aparta a pessoa do meio, poderemos perceber que a noção radical de vida incorporada poderá ser afirmada como operador clínico e de compreensão de mundo.

Percebemos, então, que esse movimento de ambiguidade, dentro da teoria junguiana, abre uma janela que nos parece muito interessante: podemos examinar as produções da psicologia acerca do corpo - e é interessante perceber o quanto essas produções existem e o quanto são retiradas da formação do analista junguiano e do campo psicológico quase como se pertencessem a outra disciplina – basta ver a reduzida interlocução que encontramos nos campos de formação em educação somática, em dança, em percepção da experiência do próprio corpo em movimento, e mesmo em um autor como Stanley Keleman, que com sua psicologia formativa empreende esforços tanto no nível do entendimento de processos energéticos (que temos chamado dualisticamente de "biológicos"), quanto dos mitos que regem cada presença e presentificação, em um livro como *Mito e Corpo*, escrito em parceria com Joseph Campbell¹⁸.

Muitas vezes, o corpo aparece em nosso campo como um lugar de regressão, ou um lugar sobre o qual temos pouco a dizer, já que é a palavra, deslocada de sua funcionalidade prática cotidiana, que se tornou a referência operativa de nossa área. A palavra veículo de imagens, sonhos, sensações, a palavra mítica, a palavra poética. Mas é preciso compreender, também, a palavra como incorporação e efeito no mundo. A palavra como gesto e o gesto como palavra calada. Palavras e formas de estar fabricam mundos - é nessa crença que se baseia nossa percepção dos efeitos da análise para favorecer um caminho de individuação. É a palavra dionisíaca que buscamos através de um entendimento de que o corpo, em toda sua potência intraduzível na linguagem, fala ele também, e age, e transforma, inseparável dos processos psíquicos, da alma, que nos percorrem no curso da vida.

¹⁸ KELEMAN, S. *Mito e Corpo: uma conversa com Joseph Campbell*. Tradução Densie Maria Bolanho. São Paulo: Summus Editorial, 2001.

Dionísio, palavra e corpo configuram-se nos gestos que nos habitam, nas performances gestuais que nos aparecem na vida cotidiana e na própria performance analítica. O permanecer com essas imagens, a capacidade de levar a fluidez dos gestos em conta em uma prática de escuta ampliada, pois em um fazer analítico não escutamos apenas o que é dito, não realizamos apenas operações linguísticas, escutamos com todo o nosso corpo, que se configura em corpo-diapasão, é o desafio que se coloca ao nos depararmos com o corpo como incorporação da presença. Isso dentro de uma perspectiva simbólica que leva o símbolo para o lugar radical da eficácia simbólica da qual fala Lévi-Strauss e que já citei anteriormente- o que faz com que psique e mundo estabeleçam uma inegável continuidade que, ao ser considerada em uma operação clínica, pode mudar nossa forma de conduzir processos analíticos em direção não a uma codificação razoavelmente adaptativa da pessoa ao mundo, mas à transformação do próprio mundo reimaginado e reatuado a partir dos gestos feitos dramaturgia vincular.

*

Vinheta Transferencial 5

Então eu fui fazer um doutorado. O que é fazer um doutorado? Posso olhar para isso de muitas formas. Terei mais um título e serei doutora. Sou uma intelectual? O que isso significa num mundo produtivista, que se nega a pensar-se como um mundo que está para acabar (ou alguém acredita que se mantivermos o paradigma no qual estamos enfiados sobreviveremos por muito mais tempo como espécie?)? Às vezes a flor que me olha do vaso aqui em frente faz mais sentido do que todos os livros que eu tenho agora espalhados sobre a minha mesa e dentro da minha cabeça. Também não é por buscar alguma afirmação de privilégio que eu fui fazer doutorado. Não há muitas vantagens práticas em estudar um assunto como o que eu resolvi estudar. A saber: as concepções de corpo no nosso mundo e suas implicações para uma clínica psicológica que ultrapasse os limites de uma adaptação do sujeito ao mundo.

Passei seis meses sem conseguir escrever uma linha. Sem conseguir sintetizar nada. Mas hoje voltei a escrever e pensei: pra que que isso serve. Está servindo pra eu me localizar no centro da minha vida em movimento. Eu tento falar de respostas e tenho muitas perguntas pro mundo. Eu tenho uma prática que aos olhos dos outros e aos meus próprios às vezes aparece como mágica e como artesanato. Quem me procura pra ser atendido vem com demandas às vezes muito simples: não consigo casar, quero me separar, não consigo viver. Tenho a sensação de que eu poderia e deveria estar fazendo outra coisa com o tempo que me foi dado entre nascer e morrer. Tenho que pagar o aluguel e não consigo me firmar na minha sobrevivência. Quando eu

vejo, as demandas dos meus pacientes não são muito diferentes das demandas que todos nós fazemos para pais de santo, cartomantes, professores, adivinhos. Eu queria saber quem eu sou. Eu queria saber como conduzir essa vida incorporada de todo dia num sentido que nem eu mesmo sei qual é, porque todos os sentidos que me foram dados deixaram de ser eficazes. Eu estou em crise. Estamos todos em crise. Então eu volto a escrever e percebo que fui fazer doutorado pra escrever contra a violência da modernidade, que parece querer nos reduzir a coisas, coisas que se compram e que se vendem, relações de pouca troca, relações de submissão. Então eu entendo que quis falar do corpo porque em algum momento compreendi intuitivamente que é da sobrevivência dos nossos corpos num mundo que odeia corpos que dependerá a possibilidade de um futuro. Fui fazer um doutorado para escrever uma ficção sobre um possível futuro que se poderá manifestar se a gente puder olhar pra como outras pessoas, outras sociedades olham pra sobrevivência dos corpos. Que outros sistemas menos violentos se pode conceber para estar no mundo? Como conquistar o mundo como parceiro? Como confiar? Foi para descobrir isso que fui fazer doutorado. E pra ver se eu dava uma ordem numa quantidade imensa de experiências que eu fui me obrigando a ter pra não sucumbir à morte. Olha o tamanho disso.

Eu estudo um autor meio renegado no campo da psicologia justamente porque ele fez a mesma coisa: arranjar mil referências em mil tempos diferentes pra lutar contra a morte no mundo da matéria desabitada. O cara fala do símbolo. O cara foi viver entre os índios um tempo. Tentou deixar de ser europeu. Tentou se descentrar. Foi acusado de ser místico.

Pois bem, no mundo em que a gente vive, ser acusado de ser místico deveria ser visto como algo bem bonito, porque a racionalidade pura do método científico está nos levando prum beco sem saída.

O corpo místico: um corpo que, através dos sonhos que sonha e das

relações que estabelece com o visível e com o invisível, um corpo que se ritualiza, que se reúne ao mundo. É este corpo que está presente na clínica psicológica que eu pratico. Talvez pudéssemos atualizar as palavras. Mas a tensão entre místico e racional me interessa. Estamos mergulhados num campo de reverberações simbólicas. Nossos corpos, essas plataformas da experiência viva, são eles, eles que são, não somos nós que os temos, da mesma maneira que não temos o mundo. Porque somos o mundo. Enquanto ainda acharmos que temos a possibilidade de ter o mundo, de explorá-lo, de controlá-lo, vamos diretamente pra um cenário de extinção de nós, porque o mundo não quer saber, como nossos corpos também não quererem, de controle. Quanto mais controle, mais escape simbólico e concreto, mais adoecimento, mais impossibilidade de criar devir.

Eu fui fazer doutorado pra tentar virar yanomami. Mas não é possível virar aquilo que não se é. Acho que é possível abrir janelas pra outros mundos. E isso é tão misticamente concreto... é disso que depende o futuro de cada um de nós como narrativa identitária e singular e como gente em contato- espécie.

Ao fim e ao cabo, trata-se de manter uma perspectiva psicológica em relação ao corpo e à materialidade de nossas experiências. E essa perspectiva é importante na medida em que gostaríamos de compreender nossas experiências para além da ideia, ainda cartesiana, que Jung tantas vezes reforça, e que autores clássicos do campo adotam, de que existe um mundo exterior e um mundo interior, que retiramos projeções desse mundo exterior (abandonando assim a matéria à sua sorte inerte) e "engordamos" nossos mundos interiores – e que isso seria o processo de individuação.

Se compreendemos a análise como uma operação simbólica que se ritualiza na medida em que entende que é o ser vivente que muda de estado como um todo, por meio da elaboração de imagens e gestos, e que isso traz a perspectiva de uma integração do corpo e das sensações como forma de habitar o mundo, teremos uma situação de operação em direção à habitação do corpo pelo vivente. Devolver à alma ao corpo, devolver a alma ao mundo, em um projeto antimoderno – que deseja ir além do moderno, produzindo devir e transformação - esse seria o horizonte das práticas terapêuticas nesta abordagem.

A compreensão da importância do trabalho simbólico, da análise como campo de participação ritual, como lugar da imagem, como lugar das recuperações de narrativas interrompidas pela imposição de relações causais estritas e "científicas", como lugar de produção de ficções que curam o mundo, todas essas particularidades da prática na abordagem inspirada pela obra de Jung levam à afirmação de que, nessa perspectiva, é possível realizar pequenos levantes no sentido de resistir e de dar passagem aos restos - corpos - que sobram do método científico como discurso dominante do conhecer. Pois se é do corpo que falamos, é porque esse corpo precisa sobreviver para além da concepção da máquina que lhe foi deitada sobre com o advento da modernidade.

Neste capítulo apontamos algumas possibilidades de compreensão do corpo na psicologia analítica e como esta abordagem ensaia e delineia a possibilidade de agir simbolicamente em relação a ele.

O campo pós-junguiano é fértil em obras que falam do corpo simbólico e suas aberturas em relação a campos como os da Dançaterapia e do Movimento Autêntico, e é

oportuno que possamos pelo menos apontar esses desenvolvimentos, apesar de não ser esse o nosso escopo.

Nesse sentido, a obra de Marion Woodman e de Joan Chodorow, que utilizam o movimento como forma de desenvolvimento da imaginação ativa por meio do uso de técnicas advindas do campo da Educação Somática, e o trabalho de Pétho Sandor com Toques Sutis, são desdobramentos técnicos interessantes. Também a obra de Keleman, que não figura no campo pós-junguiano, originada da tradição da bioenergética, mas realiza um esforço de compreensão da articulação entre corpo, mundo e símbolo, parece interessante do ponto de vista da ampliação das técnicas terapêuticas. A própria ideia do uso de material expressivo como pintura e modelagem, ou as técnicas de caixa de areia, trazem essa dimensão de um corpo simbólico que pode se manifestar e se expressar dizendo gestualmente o que precisa ser dito.

Em todas essas técnicas, o que nos interessa é que elas se desenvolvem a partir do pensamento de Jung de que para viver é necessário lidar com o símbolo, e isso só pode ser feito incorporadamente. Simbolização é uma forma de ação no mundo. Imaginação também é.

Escolhi não me ater às possibilidades técnicas de cada um desses autores e de suas proposições em relação ao uso do corpo porque isso conduziria a um mapeamento extensivo que fugiria do escopo deste trabalho. O que nos interessa em todas estas abordagens, porém, é justamente uma certa tentativa de incluir o corpo a partir de atividades que o levam em consideração. As técnicas expressivas, a dança, a observação da materialidade em ação, juntamente com as narrativas produzidas pelos pacientes em todas essas abordagens, abrem para nós a perspectiva de uma psique plural que se manifesta em muitas texturas. E no limite, é a interação entre o corposímbolo do paciente e o corposímbolo do analista que se coloca em todas elas. Mas é possível levar o corpo em consideração para além de técnicas.... Todas elas podem ser ampliação de repertório gestual nessa abordagem que propomos, mas não nos interessam como técnicas em si... Precisamos de instrumentos de consciência para nos apercebermos de nossos próprios gestos dramatúrgicos e de seus efeitos como analistas, e essas técnicas nos servem para ampliar nossa sensibilidade a isso. Trata-se mais de afirmar um olhar do que de nos restringirmos a um modo codificado de agir em relação ao corpo dentro de um consultório.

O corpo do analista passa, então, a ser lócus de repertório sensorial, para lidar com o repertório sensorial marcado no corpo do paciente, e há que se saber olhar, escutar para além da escuta das palavras, da mobilidade linguística proposta pelas narrativas, aquilo que se manifesta. Assim, temos como abertura em relação ao campo da psicologia analítica essa forma possível de percorrer as produções psíquicas. Algo de "desorganizado" pode surgir daí, e essa desorganização vem no sentido de compreender os vários momentos, as várias camadas que interagem no momento analítico, no que temos chamado de performance analítica.

Algumas proposições junguianas indicam a necessidade da presentificação dos gestos e de como essa presentificação - necessariamente performática, pois atualiza o ser no tempo e no mundo, incorporando a narrativa daquele momento de vida - pode ser um caminho de reelaboração, levando em conta precisamente esta pluralidade do psicossoma.

A crítica de Saban a Jung é a de que ele não levou em conta de forma radical essa pluralidade. Cabe-nos, então, perguntar: o que de certa forma unificaria todas estas abordagens derivadas do campo da psicologia analítica, em termos do elemento que estaria operando nessas propostas, e na proposta importante de todas as psicanálises, de tomar a palavra, ou a produção simbólica de forma mais ampla, de forma efetivamente xamânica, como queria Lévi-Strauss? Que palavras e atos performados tomam efeito de transformação simbólica e qual a qualidade específica desses atos e palavras? O que deles fala ao inconsciente de maneira transformadora, qual é a possibilidade efetiva dessa transformação? Talvez essas sejam perguntas que assombram todos aqueles que trabalham no ofício da alquimia dos símbolos: o que se faz com os símbolos afinal, o que faz com que permaneçamos nos encontrando algumas vezes por semana, renarrando e reatuando nossas vidas muitas vezes, buscando compreender nossos limites e alcances?

Ao fim e ao cabo, o que é mais fascinante e importante nas primeiras propostas das psicanálises é tomar o corpo, o gesto, a palavra como algo além, como algo movente, como matéria de fabricação de devir. No campo pós-junguiano, temos a formulação de Romanyshyn acerca do corpo como presença que, de certa maneira, é o que unificaria os esforços dos autores que trabalham com o somático e com a palavra deslocada de um jogo apenas lógico. Para isso, será necessário definir o que estamos

chamando de presença e de como nossa concepção de presença inaugura um corpo gestual que é, nele mesmo, alquímico, sem a necessidade da tradução ou da redução interpretativa dos processos que ali se dão. É claro que essa perspectiva, que podemos afirmar como dionisíaca, soa quase como uma "ameaça" de dissolução para o intelecto, a partir do qual somos tão treinados a atuar. Saban diz de Dionísio:

[...] O reino de Dionísio é aquele em que nós, como seres incorporados, sem a proteção das defesas egóicas, nos tornamos completamente conscientes da natureza recíproca do nosso entrelaçamento e do nosso envolvimento com o mundo e entre nós e do engajamento atuante, fluido, dançante, rítmico nesta borda entre o que é nosso e o que é do mundo. (SABAN, 2011, p. 103, tradução nossa).

A proposição é a de uma outra forma de pensar a análise a partir do corpo: um corpo-pensamento-sensação para além dos ditames binários do entendimento do sujeito moderno. Como tornar isso operativo dentro da ação clínica e da análise do mundo?

Trata-se de um processo alquímico que, em grande medida, realizamos cotidianamente a partir das nossas presenças. O corpo problematizado aqui nos demonstra a necessidade na formação do analista de falar das densidades da presença, falar do que para o olhar moderno é invisível - pois tomamos muitas vezes a aparência por presença, e assim tratamos o símbolo signicamente - e para a necessidade de encontrar caminhos, a fim de que uma formação realmente alquímica, xamânica, no sentido de Lévi-Strauss, possa ter um lugar.

Não é incomum sentir, no campo da psicologia analítica em especial, que passamos muito tempo falando de caminhos iniciáticos, elaborações simbólicas, alquimia e outros termos ligados a esse campo menos apolíneo e mais dionisíaco, de uma perspectiva que pode parecer intelectualizada e, por isso, deixa escapar a gravidade de tais assuntos. E, então, as "mágicas" das nossas práticas cotidianas permanecem afastadas das discussões e dos campos de formação.

Muitas vezes é apenas no contexto da própria análise que o analista se formará para lidar com esses "invisíveis". Emerge, então, um problema: como falar do segredo,

do que acontece na liminaridade, sem intelectualizá-lo em uma fórmula? Talvez seja uma operação impossível, mas a possibilidade de revelação que ela traz relembra a proposta de Romanyshyn a respeito da hermenêutica alquímica, na qual nos referenciamos para escrever este texto: também aquilo que não conseguimos dizer estará sendo dito nos espaços deixados pelas palavras.

*

Vinheta Transferencial 6

O que quer este trabalho de mim neste momento? Lá fora, um julgamento da presidente da república, aquela que não cometeu nenhum crime, e que todo mundo sabe, está comprado. Aqui dentro meu corpo que se relaciona com outros corpos seguidamente vilipendiados. Um senador ganha tão mais dinheiro do que um professor que se tivesse que viver como um por seis meses, talvez deprimisse. Não ia nem saber fazer a feira. Este trabalho exige de mim falar de uma realidade que é além de qualquer conjectura teórica de como o ser deve individuar e como a individuação é matéria privada. Ouso dizer que individuar é coletivo na mesma medida em que rituais o são. Sozinha na montanha ou na minha linda casa mágica e rica no alto dela eu posso até achar que indivíduo, mas eu esqueci todos os meus do lado de fora. Esse é o sujeito moderno: eu eu eu eu e os meus sonhos meus meus meus. Nenhum sonho vale, nenhum eu vale, nenhum ritual se configura se não for compartilhado com a tribo. Ubuntu. O que esse trabalho exige de mim é como chegar ao Ubuntu na sociedade ocidental que não acha que "eu sou porque você é" e portanto o que você vive e experiência me diz respeito. Estar presente radicalmente nas relações, será que é possível? Ubuntu será que é possível? Ou teremos que esperar um índio descer de uma estrela brilhante? Eu acho que é reafirmando o caráter gerativo do corpo, esse corpo-imagem-para além da imagem. Corpo exige quase nada de palavra, e no entanto, sabendo olhar, ele se transmite todo. Corpo é gesto. Ao gesto chegamos através da radical metaforização da vida. Mais útil aos cientistas seria ler poesia.

CAPÍTULO V

Performances analíticas ou Dionísio na Clínica: o corpo simbólico gestual em Saban e Romanyshyn

O que a clínica analítica pode nos provocar, a partir daqui, é o olhar para a presença: como esses corpos simbólicos e gestuais aparecem uns para os outros no lugar da performance analítica bem como nos lugares de nossas performances na vida? O que autores pós-junguianos como Saban e Romanyshyn propõem é tomar o corpo como um lugar radical de descentramento do ego cartesiano.

O ego cartesiano acaba por assumir um papel de organizador, mas não linear em sua narrativa, quando o corpo tomado como presença apresenta seus efeitos não totalmente codificáveis no curso de uma análise e da vida. É mais uma proposta de uma forma de olhar para nossas vivências incorporadas do que apenas uma proposta de um trabalho corporal a partir do movimento, por exemplo.

Todas as propostas de trabalhos corporais, toques sutis, movimento expressivo, dançar o sonho e o símbolo, podem caber dentro desse olhar, na medida em que procuramos não reduzir a experiência à palavra, mas suportar o lugar do "entremundos" que se estabelece em todas essas ações. Esse "entremundos" tem uma relação fundamental sobre o "como" estamos presentes em uma situação compartilhada.

Como é estar vivo? Como é estar corporalizado, performando junto, em um determinado palco, da análise, das relações sociais, das relações afetivas? Saban afirma que a possibilidade de pensar o corpo em análise dessa maneira nos abre a perspectiva de tomar em conta uma forma de ser que nos aproxima do comunal e traz a experiência dionisíaca do desmembramento para um outro lugar que não o de dissolução na loucura, ou no mundo do outro, um lugar de criação de porvir, de criação de relação, que não se configura como egoicamente controlado, mas como relação compartilhada, espaço sustentado - e, portanto, ritual- no momento da presença. (SABAN, 2011, p. 117).

A dança dos símbolos estabelece-se como fluxo e gesto, e passamos a poder observar a participação que temos nas relações a partir do reconhecimento de como estamos presentes em interação em determinados momentos. Como ele afirma, trata-se de uma forma de ser engajada em uma comunalidade e que nos revela a possibilidade de criar a partir do suplantar as fantasias de controle cartesianas em direção à assunção da vertigem do vivo, trazendo a experiência dionisíaca para o primeiro plano:

> [...] Uma forma de ser que é engajada num comunalidade, mas que não se caracteriza como perda de si na experiência comunal é autenticamente dionisíaca: " O impressionante poder de inspirar a comunalidade... era atribuído em particular a Dionísio" (SEAFORD, 2006, p.26)19. Esse aspecto do deus se relaciona à habilidade de quebrar barreiras tanto em relação à própria alma quanto entre as pessoas. Ele é poeticamente imaginado (nas Bacantes de Eurípedes) no thiasos das Mênades. O movimento comunal delas se reúne à natureza, animada e inanimada, que contrasta radicalmente individualismo do tirano Penteu. Jung tinha a tendência de considerar apenas o lado sombrio desta atividade, sua expressão da sombra: "Dionísio é o abismo da dissolução apaixonada, onde todas as distinções humanas se misturam na divindade animal da psique primordial uma experiência extática e terrível" (JUNG, 1952, par.118)" Esta atitude nos mostra a fascinação e o medo do ego frente à experiência dionisíaca. (SABAN 2011, p. 117, tradução nossa).

A questão que se coloca com o corpo, e o corpo como lugar de uma experiência dionisíaca que pode ultrapassar o movimento egóico do método, a redução das imagens a códigos, do símbolo a signos, e de uma análise a uma narrativa pretensamente unívoca, é a questão da participação - de si mesmo e do mundo, em si mesmo e no

¹⁹ SEAFORD, R. Dionysos. London: Routledge, 2006.

mundo. A transformação que ocorre em um ritual comunal, no qual compartilhamos símbolos e gestos, tem sua potência no acontecimento, na presença, na performance em um campo compartilhado. A poética encarnada que se instaura é o que nos mergulha no efeito simbólico, alquímico, transformador da prática de se contemplar símbolos e gestos em presença, em fluxo no decurso de uma análise ou de outras práticas comunais como o ensino, a formação de analistas, o teatro.

Levar o corpo em conta dessa maneira nos leva à necessidade de reconhecer que não é possível uma narrativa unívoca, monoteísta, de uma determinada situação, e que só é possível transformar por meio da presença. Existe uma espécie de comunicação não mediada, ou mediada a partir do corpo almado e dos gestos, em termos de como estamos, como reconhecemos que estamos e também como não nos reconhecemos: indeterminações da luz e da sombra que geram a ideia de comunidade radical em fluxo entre nós. O "como" suplanta o "porquê".

Talvez possamos ampliar essa ideia para outros tipos de interação no mundo: em nossas relações, o egóico muitas vezes deixa de ser primordial e passa a ser apenas referencial, pois coisas nos acontecem que dizem respeito à presença e às presenças de camadas corporais, inconscientes, em nossas interações. Trata-se de um campo difícil de penetrar em termos discursivos e descritivos, mas, aqui, vamos tentar fazer alusões que de alguma forma nos remetam a essa conceituação da presença. Os efeitos de quem somos nessas camadas são efeitos para além do egóico e para além do codificável, e é na navegação desse mar imenso que se encontra o trabalho analítico.

Neste ponto, chegamos à questão do corpo simbólico e do corpo gestual. Como conceito, o corpo simbólico pode ser extraído da obra junguiana, a partir da proposição de animação do corpo pela alma – algo que não se resolve na obra de Jung no sentido da superação de uma dualidade entre corpo e alma. Ao pensar o corpo simbólico, porém, estamos propondo que as sensações, as atuações, as presentificações dos gestos são um material gigantesco e bastante incontrolável, presentes nos campos performáticos que habitamos, e que estão a todo o momento determinando nossas performances. Trazer esse material à consciência é uma tarefa hercúlea, se a tomarmos de maneira apolínea.

Quando percebemos, entretanto, que se trata, em alguma medida, de navegar na fragmentação e nas indeterminações dionisíacas das relações, que isso é delicado, embora rico, que é preciso não se perder no material e, ao mesmo tempo, não reduzi-lo, podemos colocar a complexidade das vivências corporalizadas como horizonte e como

olhar. A análise deixa de ter um aspecto de decodificação do mundo interno do paciente para ser um exercício de observação e vinculação entre corpos habitados, habitando um mundo mais extenso do que as paredes do consultório.

Autores do campo pós-junguiano que lidam diretamente com o corpo em movimento, por exemplo, tendem a propor o corpo simbólico como algo que seria o veículo da imaginação ativa, gerando, assim, a possibilidade de novos gestuais nascerem daqueles gestuais já arraigados em uma determinada narrativa analítica. Assim, dançar ou atuar um sonho traz a perspectiva da fabricação de um devir a partir dos gestos que surgem. Trata-se da possibilidade de atuar a imaginação para além da palavra e perceber os efeitos sutis nos próprios tecidos, na organização do andar, por exemplo, e dar conta de que não só a palavra nos modifica.

Mas o corpo gestual está presente, quer estejamos "trabalhando" com ele, de forma mais objetiva, quer estejamos apenas realizando trocas verbais, já que trocas verbais são necessariamente dramatúrgicas - e envolvem o gesto e o espaço da metáfora. Nessa perspectiva, passamos a compreender a palavra, ela mesma, como incorporada. O que a narrativa dos pacientes traz, e o que ela não traz, assume um caráter dramatúrgico, e quando se pode olhar, ressoar, compartilhar, é nesse espaço da metaforização radical da palavra em direção à sua incorporação que as transformações podem acontecer.

Saban propõe um self dionisíaco incorporado no qual justamente essa multiplicidade do corpo, entendido para além de um amontoado de sensações que precisa ser palavreado, pode ser reconhecida. É esse o campo no qual as transformações alquímicas vão acontecendo.

A experiência primordial de Dionísio é a divisão, o desmembramento, a dissociação. Nesse contexto, levar o corpo em conta é sabe olhar para as descontinuidades entre a palavra que afirma uma história e o corpo que marca outra, sem que nenhuma das vertentes seja tomada como falsa. O próprio Jung reconhece a pluralidade da psique, a autonomia dos complexos, e as diferentes personalidades que nos habitam. Nesse sentido, pensar o corpo em análise seria aprender a focalizar nosso olhar em toda essa multiplicidade e navegar em um campo corporalizado compartilhado entre o corpo gestual do analista e o corpo gestual do analisando. Isso nos abre a perspectiva de uma continuidade entre esses corpos e mundo, pois não se trata mais de trabalhar com os mundos internos dos pacientes, mas de perceber que ressonâncias e consonâncias se dão entre eles e seus mundos em estado de presença. Os símbolos,

através dos gestos e da fala, reconhecida como dramatúrgica, derramam-se sobre o mundo, são mundo, fabricam mundo (SABAN, 2011, p. 114, tradução nossa).

Romanyshyn acredita que a presença se revela no gestual. E não só a presença, como também a ausência. Definir o que é a presença é um problema, pois a presença não é definível pela aparência de algo que está lá em um determinado momento, mas diz respeito à densidade dos gestos, à forma como eles se desautomatizam ou se automatizam, como também indicam ausências de outra forma não perceptíveis; enfim, a presença nos exige um olhar específico, para nós e para o outro, que fala de uma localização momentânea no fluxo da vida. (ROMANYSHYN, 2002, p. 50)

Para ele, a psicoterapia, na referência imaginal, realiza-se em um campo gestual. Na experiência que teve com atores e atrizes ao longo de sua carreira como analista e como professor, ele afirma que aprendeu dessas pessoas como um ator se configura em um personagem: que é a encarnação gestual do corpo simbólico do personagem que dá vida a esse mesmo personagem, trazendo a perspectiva de uma presença cênica crível, transformadora, e que entra em ressonância com o público.

[...] Com Alex aprendi a falar sobre a encarnação muscular da memória, e aprendi a apreciar o quão central ela é para que as memórias da mente se tornem gestos da carne habitada (...) é esperando os gestos, é se tornando um veículo que pode ser impregnado pelo outro, que nasce o personagem. É o gesto que cria o corpo. (ROMANYSHYN, 2002, p.51, tradução nossa).

Os gestos, portanto, criam presenças. Em um mundo em que a aparência se sobrepõe à presença, em que tão constantemente, por conta da estruturação automática das narrativas e imagens, nos tornamos fantasmas, buscar o corpo nos gestos que nos aparecem e atentarmos a eles configura-se como uma busca de notar as presenças múltiplas que aparecem em uma cena. Na cena analítica, isso nos parece da maior importância, e mais do que um corpo simbólico que carrega histórias traduzíveis e interpretáveis em narrativas mais lineares, o que vemos se estabelecer é um espaço para o aparecimento justamente da multiplicidade dionisíaca da consciência incorporada nos

gestos. Uma exigência maior de linearidade pode nos levar a estancar o processo alquímico de transformação.

Claro, a linearidade é uma tentação, pois ela parece organizar o mundo. Mas estar em uma cena junto, corpos gestuais que ressoam em conjunto e se modificam na relação, isso nos parece efetivamente transformador. E misterioso também. Daí a dificuldade de se afirmar o que é o corpo na cena analítica e como ele se comporta. Romanyshyn nos fala também de seu trabalho com o sonho. Ele ressalta que a interpretação do sonho sempre pareceu estar mais a serviço do terapeuta e de suas teorias de sustentação de uma narrativa a respeito de um dado caso, do que a serviço do paciente ou da relação:

[...] não é que a interpretação do sonho não tinha valor, porque eu frequentemente testemunhei sua efetividade tanto no que dizia respeito aos meus próprios sonhos como aos de meus pacientes. Mas o que sempre parecia faltar era aquele senso de validade muscular, incorporado, que tornaria a interpretação vital, e que moveria a compreensão mais para perto do sonho como ele era sonhado e sentido no corpo. (ROMANYHSYN, 2002, p. 52, tradução nossa).

A presença, em relação ao aparecimento dos símbolos numa cena analítica, está assim configurada. Ou as presenças.... É interessante observar o quanto, no corpo gestual, aparecem as sombras, as desconexões, os complexos, manifestando justamente o oposto do que se quer dizer em um determinado momento. Os corpos se constituem em seus tecidos e movimentos para afirmar ou negar alguma contradição ou polarização consciente-inconsciente.

Estar atento ao gesto pressupõe não só um treinamento do olhar, como também a consciência múltipla e fugidia do próprio corpo do analista. A impossibilidade de medir, avaliar, ou muitas vezes sequer narrar, as tensões e texturas que se apresentam em um determinado corpo observado, ou no nosso próprio corpo, é uma questão importante que reflete o quanto nosso trabalho se desenrola em um campo antes de tudo móvel, um território que se modifica na medida em que o vamos percorrendo. E que, em grande

parte é antimoderno, no sentido de não ser aderente à exigência de estabilização do método, a não ser que se perca a própria potência transformadora dos encontros.

A alquimia do encontro é a alquimia dos corpos ressonantes em suas mobilidades, em seus fluxos. A identificação desses fluxos é sempre precária, como é a vida. A beleza do trabalho analítico que toma em consideração o corpo é justamente essa: poder dar suporte sensível para os símbolos encarnados que dançam à procura de sentidos. Não se trata de explicar o sentido, nem de explicar o mistério, mas de vivê-lo. A prática da presença, do ser em presença, do estar sendo junto, é uma prática desafiadora dos próprios modos de conhecer dominantes no Ocidente. A questão do como aprender ou do como ensinar essa presença coloca-se como questionamento em relação às nossas formas de transmissão do conhecimento.

Como propõe Romanyshyn, a questão do corpo aparece na psicoterapia também como sintoma, como gestos que deixam de ter sentido em relação a uma ausência, mas se perpetuam no corpo das pessoas. Esse olhar para o corpo nos traz a possibilidade do trabalho simbólico e da observação dos personagens em cena no momento da performance analítica. Enxergamos o paciente não como um ser unívoco que sofre de algum sintoma específico, classificado em uma nosografia, mas como um ser múltiplo que carrega consigo uma dramaturgia que se atualiza no momento de um compartilhamento.

Entendemos que a abordagem imaginal nos propõe, sobretudo, uma atitude específica frente a experiência. Ela nos abre a perspectiva de uma psicologia que não busca uma verdade absoluta sobre o objeto, mas sim a atitude de se surpreender com o tecido emergente da experiência, surpreender-se pelo "extraordinário que encanta o ordinário, pelo mundo invisível que assombra o mundo visível" (ROMANYSHYN, 2002, p. xiv).

A metáfora incorporada, a palavra que toma seus sentidos instalados nos fluxos da experiência, o corpo simbólico: todo esse campo nos servirá não como forma de afirmar um estatuto estável do corpo na clínica psicológica, mas uma atitude frente ao encontro. Instaura-se uma poética dos corpos em ação nos processos terapêuticos e analíticos. Esses processos não se restringem à interioridade das paredes de um consultório, na medida em que se percebe que todas as nossas ações cotidianas são

animadas e que é preciso ir cavando espaços sociais para que o corpo possa deixar de ser cadáver.

Tanto do ponto de vista do singular de cada um que se propõe ao encontro analítico, quanto do ponto de vista de uma questão social mais extensa, o que se percebe para além de cada história específica, para além de cada dor, é uma necessidade de criar espaço para o corpo almado, para que elaborações gestuais menos codificadas, corpos mais livres — produtores de futuros menos apocalípticos que o futuro imaginado de um corpo máquina regulado socialmente — possam surgir. Sonhar com o próprio corpo em movimentos menos mecânicos, imaginar nossos gestos singulares e sociais de maneira mais livre, mais integrada, de forma que as interações não sejam pura violência e que eu possa, porque me percebo incorporado, perceber o outro e estabelecer uma relação de alteridade radical que implica em saber, corporalizadamente, que compartilhamos de uma comunidade. Criar, sobretudo, gestos de reconhecimento.

Trata-se de uma grande batalha de transformação de corpos normatizados em corpos almados. E se confio na alquimia dos corpos habitados é porque é só o que é possível para permanecermos humanos. Buscar um ultrapassamento da lógica racionalista rumo a uma linguagem relacional parece exigir essa passagem, essa travessia – de um ego cartesiano que tudo ordena para uma relação dionisíaca com o mundo, de um corpo visto como cadáver (ou, no máximo, um veículo cognitivo de linguagem) para um corpo habitado na radicalidade de sua linguagem relacional – a metáfora incorporada.

A noção de metáfora como linguagem relacional que ultrapassa a lógica racionalista nos permite entrar em contato com um aspecto fundamental da psicologia de Jung: seus estudos sobre a alquimia. A metáfora "articula uma realidade que não é sobre fatos ou ideias, nem sobre coisas e pensamentos" (ROMANYSHY, 2002, p.93) e, da mesma maneira, a alquimia articula um aspecto da alma que não é nem matéria, nem mente. Estamos falando de "espaços entre" e de como o corpo se configura como lócus de liminaridade no Ocidente moderno. Assim, a psicanálise e a psicoterapia (não entendida aqui como psicologia do ego ou adaptação, é importante dizer), configuram-se, no limite dessa construção, não como ciências modernas, mas como um perfazer que suporta a indefinição da multiplicidade, como um lugar de fabricação de espaços de presença. O corpo gestual estabelece um campo magnético, erótico, de relação, que o

coloca em relação de ressonância com o outro. Cria-se assim uma paisagem compartilhada de experiência, e a carne animada de uma pessoa anima a carne animada de outra pessoa. (ROMANYSHYN, 2002, p. 93, tradução nossa).

Operações interpretativas tendem a estabilizar essa relação rumo à construção de um entendimento das operações psicológicas que acontecem em um encontro como jogos de projeção. Podemos pensar com o autor, contudo, que do ponto de vista das pessoas vivas, em relação, a projeção só pode ser compreendida quando pensamos em uma separação entre sujeito e objeto e corpo e mundo. Quando pensamos em campo, ressonância gestual e um corpo habitado pela alma, vemos que a ideia de participação, de permanecer no entre, à espera que os sentidos se revelem e de que se estabeleça uma dança entre gestos e fantasmas presentes no palco da performance analítica, se sobrepõe à ideia de projeção, tão cara à psicologia e ao entendimento das operações mentais.

A projeção de conteúdos e os recolhimentos da projeção são formas de ver o processo psicoterapêutico que acabam por retirar de cena o corpo almado, gestual, simbólico, substituindo-o por uma narrativa e, às vezes, por uma racionalização, que se está apoiada no corpo não o considera como vivo incorporado. Passo, então, a ficcionalizar meus sofrimentos, mas não me atento para o que meu corpo me diz a cada história que conto. Seria como pensar a diferença que há entre ler ou escrever uma peça de teatro e atuá-la, construindo o personagem a partir das indicações narrativas, mas de forma absolutamente incorporada, levando em conta os efeitos da sensação, do sentimento e das emoções em determinada performance.

Claro que não se trata de invalidar a ideia de projeção, pois ela é operativa, mas de perceber seus efeitos e de propor outro olhar. Assim nos colocamos perante a possibilidade de captar dramaturgicamente o que acontece em um encontro e como essa dramaturgia se estende para a vida mais ampla de pacientes e analistas. No jogo das ausências, é preciso fabricar alquimicamente formas de atualização dos gestos, a fim de que uma nova presença, possível e plena de devir, se faça.

A ideia da alquimia, ou da psicanálise como um saber xamânico que opera no corpo a partir do que Lévi-Strauss denominou eficácia simbólica, abre a perspectiva de se operar em um campo metafórico, na medida em que suporta a tensão do que não se extingue em uma definição estável, e dissolve a separação entre o que se sabe e o que

não se sabe, entre quem sabe e quem não sabe. Isso exige que o encontro se dê em um estado de presença, no qual é impossível prever o desfecho de um devir, mas onde é possível dançar com as imagens de forma que o campo se transforme, tecendo novos corpos no contexto de determinada performance analítica, corpos que, retecidos cotidianamente em seus gestos, se atualizam também no mundo. A psicoterapia passa a ser menos interpretativa, menos a explicação do mistério de estar vivo, ou a racionalização a respeito de perdas e vivências, e mais uma atualização da própria capacidade de continuar vivendo a partir da atualização dos gestos.

O problema fundamental é que não há propriamente uma técnica para lidar com o gesto, uma interpretação, uma leitura fixa que abriria essa ou aquela possibilidade. Como num ritual xamânico, não saberemos o devir que se instaura nessa dança, mas saberemos que é possível a transformação. E que há meios de acessar a atenção, o tecido, a sensação, o que temos chamado de corpo almado - há instrumentos rituais, mas os desfechos da utilização desses instrumentos dependerão de nossa capacidade de estar juntos, perfazendo nossas ressonâncias nesse estado de presença corporalizado.

Trata-se, enfim, de mergulhar em um processo criativo, e processos criativos têm como característica não serem a mera execução de um protocolo ou de um texto. Criar é criar junto, em ressonância, para que o novo se faça possível para aqueles personagens, naquele determinado palco, naquele determinado tempo. O sintoma deixa de ser visto como um defeito a ser corrigido, ou um sofrimento terrível, sem sentido, que deve ser extirpado; ele passa a ser a sinalização da necessidade de um trabalho criativo que envolve morte e ressurreição, que envolve um deixar-se mergulhar e poder emergir, que é, portanto, marcado pelo signo de Dionísio e do rito.

[...] O corpo sintomático é o lugar de uma perda. O que o paciente traz para a cena da terapia é um corpo assombrado pela ausência do outro, um corpo para o qual os gestos não encontram mais uma testemunha e uma reciprocidade para sua demanda. Abrangidos pelo terapeuta, esses gestos trazem à presença uma ausência que clama por um outro perdido, uma ausência que convoca o terapeuta a se tornar esse outro, uma ausência que galvaniza um campo entre paciente e terapeuta, estabelece uma tensão magnética entre eles, um campo em que

ambos trocam desejos e impregnam o outro com desejos e medos. E é neste campo magnético, transferencial, um campo materializado não por duas mentes desincorporadas que realizam projeções uma em relação à outra, mas pelo fato de que terapeuta e paciente são dois seres incorporados que se implicam através de gestos mútuos, que palavras e histórias podem irromper. Mas para os fantasmas que assombram o corpo sintomático, as palavras ditas e as histórias contadas não são suficientes. E para o terapeuta que se alinha com o sintoma, que apenas presta atenção aos fantasmas que vêm ao consultório e não na pessoa encarnada que os porta, não há outra coisa a fazer senão ser uma testemunha um tanto ineficaz, pois ao se ater ao sintoma, aos fantasmas, ela desaponta a pessoa ali presente. (ROMANYSHYN, 2002, p. 58-59, tradução nossa).

O que Romanyshyn nos traz nessa passagem é o questionamento de nossas ideias mais cartesianas a respeito dos sintomas. Ele nos convoca a perceber a distância entre as narrativas mais lineares que elaboramos e o corpo gestual, não para julgá-la, mas para levá-la em consideração como um espaço no qual a transformação efetiva pode acontecer. Trata-se, então, de perceber que o tipo de linguagem que emerge desse espaço é uma linguagem diferente, uma linguagem do entre, uma linguagem da metáfora incorporada, dramatúrgica, que permite e experimentação, o nascimento de novos corpos, a morte de velhos.

Configura-se, assim, essa visada mais dionisíaca do processo psicoterapêutico. Se Dionísio é o deus do amor e da ressurreição, ele é também o deus da morte, pois não pode haver ressurreição sem morte. A performance analítica é um ritual no qual fantasmas e sobras desse corpo sintomático, que aparece como simbólico e gestual e que também se caracteriza como uma espécie de adensamento de um campo tanto singular como social, dado que esse corpo é necessariamente constituído em relação, são conjurados. É possível lidar com eles para que se opere uma dança transformativa através das presenças em ressonância. Como em uma relação dramatúrgica, como no corpo do ator em relação com sua plateia, o que ocorre não é tanto uma classificação e

ordenação de sintomas para que o ego possa se organizar ao redor de uma narrativa unívoca e conceitual, mas uma participação em que, a partir desse campo transferencial tomado como campo de ressonância e presença, se perfaça um acontecimento. Desse acontecimento pode emergir o novo, e o novo se espalha a partir dos gestos novos conquistados, da liberação dos fantasmas dos velhos gestos... Ainda com Romanyshyn:

[...] O terapeuta é (...) como uma presença transicional que funciona como uma ponte entre o corpo gestual que não mais encontra reciprocidade no mundo e um novo corpo de entendimento, que, se tudo der certo, se constitui entre paciente e terapeuta. Quando o terapeuta falha em ser aquele que, por si só, responde às demandas deste corpo ausente [no sentido de permanecer no campo compartilhado, e evitar o campo interpretativo], trabalhando no fio da navalha desapontamento do paciente, permite que os fantasmas se libertem (...). Olhando por este ponto de vista, o trabalho psicoterapêutico é um trabalho com fantasmas, não um trabalho de cura. Ao contrário, é um trabalho com a morte assistida, com a possibilidade de esquecer e abandonar. Os rituais da psicoterapia são rituais de prantear, de fazer morrer bem. (ROMANYSHYN, 2002, p. 59, tradução nossa).

Além de configurar-se como um trabalho com fantasmas, o trabalho terapêutico configura-se também como criação. Romper com os fantasmas, enterrá-los, fazê-los tomar seus lugares, abre o espaço necessário para os novos gestos, para novas metáforas radicalmente incorporadas, para novas maneiras de ser e estar juntos.

Se voltarmos à questão do corpo na sociedade ocidental, vemos que se trata de lidar com fantasmas não só do ponto de vista de uma história pessoal, mas com os próprios fantasmas da presença no Ocidente. Estão no consultório corpos atravessados pela história de vida de cada um, mas também pela história de uma vida que se desenrola em um mundo específico no qual o corpo é considerado como parte alienável do ser. Somos visitados por frankensteins, bruxas, histéricas, anoréxicas, corpos da colonização, corpos atravessados pelas questões de gênero do Ocidente, presenças que

carregam esses e outros fantasmas, mais pessoais. Lidar com essa perspectiva nos abre um campo de multiplicidade e desencerra a psique de seu lugar capsular tantas vezes presente nos textos de Jung, sobretudo no polo mais cartesiano de sua obra, e nos desafía a pensar em como lidar mais intensamente com essas evocações a partir dos mistérios da presença.

Configura-se o analista xamã que dança com os espíritos que o visitam e com seus próprios fantasmas, não para interpretá-los ou reduzir o mistério dos acontecimentos performáticos, mas para ritualizá-los. Menos uma explicação de fenômenos e mais um acontecimento para lidar com as sobras: do Ocidente, dos gestos que não se atualizaram, das dores impressas nos músculos e tecidos pré-verbalmente, mas que habitam e exigem um sentido não redutivo, um sentido vivo na dança dos dias. Fantasmas que exigem lugares, substâncias que exigem transformação alquímica, para que nós mesmos deixemos de ser fantasmas, como somos tantas vezes, perdidos nos automatismos de nossas imagens.

Trata-se, portanto, de considerar aparições. Como aparecemos uns para os outros, em vez de parecermos? Como nos tornamos incorporados no cotidiano e como nos desincorporamos, deixando traços de uma presença que, muitas vezes, se condensa em sintoma, em um susto congelado, em gestos que já não encontram ressonância no vínculo com o outro e assim o afastam? Saban afirma que se o objetivo de uma análise, ou da vida, é a individuação, essa individuação assume o caráter de atuação, de performance atualizadora, na qual se pode manter o "entre", em uma lógica de que em um determinado momento somos e não somos um determinado personagem.

[...] Como atingimos um senso de nós mesmos que possa combinar uma compreensão consciente de nossa relação mimética [ressonante] com os outros ao mesmo tempo em que adquirimos um senso de sermos nós? A criança, que nasce engolfada pela mãe, necessita, num certo momento, encontrar uma forma de gentilmente e com segurança estabelecer um espaço necessário entre os dois corpos e encontrar uma noção de si mesma. (...) a forma característica de a criança lidar com este problema é brincando. Ela brinca de ser a mãe, ela imita a mãe numa ficção, e é pela atuação deste personagem que ela se

afirma como ela mesma (...) O caráter incorporado deste movimento psíquico precisa ser enfatizado: é o corpo [almado] da criança que replica o outro em ação numa ficção, e o faz sem que o outro precise estar presente. O corpo da criança pode estar totalmente presente para ela em contraste com a ausência do outro (...) Para um corpo perceber-se como um ser singular é preciso eu preste atenção às muitas formas pelas quais pertence ao mundo, adquirindo assim consciência de sintonias e envolvimentos que usualmente permanecem inconscientes. (SABAN, 2011, p. 123, tradução nossa).

Essa operação de presentificação não a perfaz somente a criança, mas todos nós, em todas as nossas relações, e o tempo todo. Considerar sintonias e envolvimentos é considerar que participamos juntos de um mundo no qual o pulso eu-outro se dá nesse nível incorporado de afetação de um pelo outro. A individuação, o processo analítico e o próprio habitar o mundo trazem a perspectiva de que se trata de um processo permanente de criação de si e do mundo, e assim a metáfora da performance nos serve para descrever o que acontece com nossos corpos no mundo. A performance cria corpos e cria mundos, e essa talvez seja a possibilidade revolucionária de insistirmos em criar espaços de performance dessa individuação. Imaginar outros mundos menos terríveis para nós se faz necessário em um momento em que vivemos uma espécie de achatamento imaginativo, em que as imagens midiáticas de futuro se revelam apocalípticas, em que parecemos muito aprisionados nas teias de uma virtualidade ciborgue que parece dominar tudo.

Retomando mais uma vez o panorama que tracei a respeito do corpo no Ocidente, vemos que se trata de perceber que performances estamos realizando de fato e como essas performances necessitam de atualização. O corpo visto como cadáver, a ciência que praticamos, as cidades onde vivemos na contemporaneidade, a virtualidade eletrônica das relações, todos trazem a marca de uma performance que não se atualiza, de um desejo de estabilização da vida que transforma as aparições em aparências, os gestos em sintomas, as imagens em fantasmas. E nos transforma coletivamente, em potenciais mortos-vivos.

As desconexões geradas a partir das operações metafísicas que separam a consciência do corpo, que estabelecem um modelo de ação no qual o sujeito está encapsulado e separado do mundo dos objetos, que se tornam assim manipuláveis, tudo isso resulta em uma violência. Nossos fantasmas exigem lugares de humanização. E temos que nos perceber conscientes do como fazemos as coisas para podermos transformar a ação. A comunicação se estabelece, então, como uma transformação na ação, uma comunidade transformativa, uma nova performance. Ainda com Saban:

[...] O self incorporado é o que se engaja na individuação, se concebemos a individuação como um processo constante de criação de si, de maneiras diferentes e interconectadas, todas elas encontrando um lugar na metáfora performativa (...). É um self que age, em todos os significados possíveis deste verbo. É um self que se constitui e se descobre pela ação (...). Todas as histórias que nos contam nos são contadas em ação corporal (...). No teatro, toda comunicação acontece desta maneira. O ator sempre mostra, seja com palavras ou gestos. O evento do teatro só acontece neste mostrar. (SABAN, 2011, p. 123, tradução nossa).

Percebemos que o corpo almado, esse corpo gestual sobre o qual decidimos nos debruçar, é o corpo performático que se mostra e aparece na relação. Há a comunicação pela relação, e a relação vai além das palavras codificadas. O símbolo, a metaforização radical da linguagem tomam campo (e corpo, por que não?) quando nos deparamos com o outro. Em todos os encontros, o corpo almado opera. Talvez possamos afirmar que, dentro de uma moldura clínica, cabe ao analista perceber, como um ator-criador, como ele se coloca em relação com aqueles que aparecem para ele, como dança com eles, como dança consigo mesmo, para que as transformações ocorram em um e em outro. Aspecto interessante de uma clínica tomada como dionisíaca nesses parâmetros: não é apenas o paciente que se modifica, mas o próprio analista se transforma na relação. Da mesma maneira, não é apenas o mundo interno de um, ou de outro, que se transforma, mas a própria fabricação dos devires nesses encontros. Meu mundo se modifica quando estamos, corpos almados, em ressonância, da mesma maneira que se modifica o mundo do outro e o mundo em geral. Visadas outras se abrem. Isso é xamânico, alquímico,

transformativo. Não é nominalista. É nesse lugar de liminaridade que acontecem os processos performativos.

Observamos que essa forma de mirar o corpo em análise, e também o corpo no cotidiano, é uma forma de resistência, uma forma de crítica, uma forma de procurar espaços curativos para os fantasmas ocidentais manifestados em nossos gestos e nossas sobras culturais, em nossos não-lugares egóicos que pedem atualização, em nossos ciclos de vida e morte, em nossas presenças, muitas vezes violentadas pelo mundo que se conforma a partir do método científico.

É comum sentirmos uma desconexão entre o que vivemos e o que é problematizado em termos acadêmicos ou técnicos a respeito do mundo em que se vive. O trabalho com o corpo, no sentido da atualização das presenças, pode apontar para lugares de performance outros, e anuncia a necessidade de criar para nós, tanto em um nível singular (que é o que nos aparece mais facilmente quando pensamos em trabalhos de análise em consultório), quanto em um nível coletivo, palcos nos quais as performances que demandam atualização possam acontecer. O movimento do mundo tecnológico, as virtualidades e violências do capitalismo avançado, tudo aponta para a redução desses espaços em um nível social, coletivo, institucional. Se pudermos perceber que as nossas performances exigem presença atualizada, será possível perceber, também, que, no limite, é o corpo gestual nossa maior tecnologia, nosso maior vetor de humanização e, talvez, nossa esperança de produzir mundos em que o pensamento e a percepção possam não estar desconectados nem da ação, nem da sensação, nem da emoção, nem do sentimento. Com isso, podemos realizar transformações para além do eu, para além da centralidade do ego individualista da modernidade e pensar em um palco no qual nossos corpos possam sobreviver e se individuar incorporadamente, comunitariamente, sem nos perdermos no outro e sem nos encapsularmos em nós, no sentido de compartilhamento de uma cena criativa.

Para concluir, a proposição da tomada em conta de um corpo gestual, como definido por Romanyshyn e Saban, tem como horizonte a busca de uma ação clínica transformativa que nos permita, através dos movimentos de criação compartilhados, atualizar nossas performances como analistas, pacientes, cidadãos. E nos permita, também, restabelecer a potência do tempo mítico no qual as transformações ocorrem em presença. O tempo de presença, o tempo de ressonância dos corpos gestuais aos quais

nos referimos aqui é o de Cairós, o tempo mítico, o tempo da emergência, o tempo antimoderno que é preciso estabelecer em espaços rituais para que não sejamos completamente achatados por Cronos, o tempo do relógio.

O analista xamã, o analista bailarino, o analista dionisíaco, é aquele que pode tomar em conta gestos e corpos em seus tempos míticos de ressonância. É preciso estabelecer palcos para essas performances, e perceber que, se nos adequarmos simplesmente ao apolíneo do método científico, não estaremos honrando Apolo, mas nos atirando às tentações disciplinares do Penteu das Bacantes, desconsiderando espaços de vida e de individuação mais amplos.

Que palcos poderemos tecer a partir da multiplicidade dionisíaca de nossos corpos? Terminar com uma pergunta parece característico deste trabalho, que ao elencar fantasmas propõe que lidemos com eles nesse lugar da liminaridade, do entre, da poesia possível num mundo que tem, como consequência de sua estruturação na separação entre sujeito e objeto, o projeto sombrio de exterminar o poema.

A esperança é que a travessia da sombra possa acontecer a partir dessa nossa atenção aos gestos, ao incorporado, que é aquilo que vive e morre em nós. Atenção ao espaço dionisíaco de uma comunidade.

*

Vinheta Transferencial 7

Fui assistir às Bacantes, no Teatro Oficina. Era um dia triste, eu passava por uma situação afetiva muito difícil, mas fui, porque sabia que precisava ir. E o rito aconteceu. Não assisti a uma peça de teatro. Participei dela, dancei nela, respirei e chorei e cantei nela. Primeiro ato: antes de Penteu chegar, Dionísio tinha um lugar. Lugar da vida no corpo, lugar de comunhão do corpo com a natureza e com a sociedade. Penteu demoniza Dionísio. Penteu insiste, na sua dureza de tirano, em dar formas fixas para aquilo que é fluxo. E isso resulta em enlouquecimento. Enlouqueci junto com as Mênades. Dionísio deslocado, vilipendiado, retorna como sombra, e os sacrifícios do ritmo da vida aparecem como sôfrega barbárie, como êxtase assustador, como o desmembramento sacrificial do boi... mas os sacrifícios estão, na guerra que se coloca no segundo ato, como forma de reestabelecimento de uma força em direção à vitória das Mênades. A força de Dionísio é a exigência da vida pedindo passagem. A beleza que se estabeleceu ali, as Mênades nuas, dançantes com seus tirsos, simples bastões de madeira vencendo a força bruta dos exércitos armados de Penteu me deram a dimensão épica do que é a vida pedindo passagem. A vida doía, a vida exigia reparação. As Bacantes como o texto dramático que vivemos todos os dias, essa batalha insana, essa batalha dolorosa do permanecer humano. Como é permanecer humano sendo cientista, como é permanecer humano sendo analista ou professor no cotidiano dos nossos dias. A vida urge, a vida exige que nos recoloquemos... às vezes sinto estar perdendo a batalha, mas o corpo diz: ainda não. E Dionísio se impõe como a

consciência fragmentária que nos permite seguir fazendo planos, confiando que a nossa natureza será capaz de se equilibrar de alguma forma numa vitória colorida e cantante das imagens. Em qualquer canto, e apesar de nós, é preciso permanecer humano, suportar a liminaridade, estar presente e deixar então que o rito nos aproxime de uma comunidade possível. Nunca mais serei a mesma depois de ter visto as Bacantes. As Bacantes são o nosso drama: se nos entregarmos cegamente às exigências de Penteu, estaremos sempre produzindo o sombrio. Se pudermos lutar contra Penteu, em nome do estabelecimento de um lugar de olhar mais legítimo para o dionisíaco nos nossos cotidianos, temos uma chance de permanecer vivos, humanamente vivos. Importar isso pros meus fazeres diários tem sido um desafio. Percebo que a própria escrita de um ensaio sobre a consciência dionisíaca, sobre análise, sobre a presença do corpo, tem se tornado dionisíaca para mim. Não quero mais a unidade. Quero dizer com esse texto que escrevo que estamos navegando numa indeterminação na qual nossas referências podem ser nossas próprias presenças. Como estamos presentes nesse mundo? Seremos capazes de enfrentar o desmembramento que se impõe no cotidiano? Dionísio é o deus da ressurreição. Não pode haver ressurreição sem morte. O que precisou, o que precisa morrer? Em mim, essa vontade de Penteu de organizar tudo fixamente, de explicar tudo, de produzir uma verdade. Entender as múltiplas verdades em fluxo é também uma dor. Abrir mão do controle ao criar uma dança, uma peça, uma pesquisa. Deixar que a sombra engorde as perspectivas da vida, sem se identificar com ela, dizer não ao achatamento, poder ressoar. Drama épico das nossas vidas. Não sei se conseguirei, mas já consigo: já estou aqui, escrevendo. Tentando propor que nossos corpos, nossas ressonâncias na vida são mais importantes, em larga medida, do que as racionalizações que fazemos e que nos matam pouco a pouco. Uma guerra entre a vida e a morte, uma tensão entre a permanência e a

impermanência. Não se resolve o fim do texto, porque o texto não tem fim, não se resolve a conceitualização do corpo porque o corpo é fluxo. Aprendo a lidar com o fluxo... um aprendizado difícil que resulta, quando não se respeita o fluxo, na mãe que devora o próprio filho... Penteu é devorado pela mãe, no fim da peça, e as Bacantes vencem a batalha. Sua mãe enlouquece. Este enlouquecimento é a correção da pretensão de Penteu de ordenar a vida a partir de uma rigidez interpretativa mortífera. A loucura da mãe de Penteu nos joga de novo no campo do irrepresentável. Dançamos novamente, com as Bacantes que sempre vencem a batalha, porque a vida, de novo, pede passagem. Aquilo que não conseguimos dizer que nos determina no pulso da vida, e é a tensão entre o que podemos e não podemos narrar que nos mantém ainda insistindo. O rito propõe que, para permanecermos vivos, não nos identifiquemos com a sombra, mas que possamos atravessá-la para que o fluxo enfim se estabeleça. O corpo, para mim, afinal se constitui nisso: superação da concepção moderna de cadáver, em direção a esta dança compartilhada em comunidade. Na análise também: não quero mais ser adequada, não quero adequar ninguém, mas o que percebo é que, ao tomar em conta a dramaticidade dos corpos gestuais que me aparecem, e do meu próprio corpo gestual, se realiza uma performance em comunidade. Destinos. Destinações. Porvires.



CAPÍTULO VI

Uma nota sobre os campos de formação do psicólogo e do analista: será possível aprendermos a ensinar as artes da corda bamba?

Passo agora a uma questão que me é muito cara e que penso que vale à pena problematizar: nossa formação em psicologia, ou psicologias, e as trajetórias de formação clínica que nos são oferecidas tradicionalmente no nosso campo.

Quando considero as questões que levantei, sobra-me mais uma pergunta: "como nos tornamos analistas? " Nossa tradição universitária ainda bebe na fonte do conhecimento do século XIX, e talvez estejamos, neste momento no tempo, enfrentando uma crise que nos interpela sobre o que e como fazemos o que fazemos.

Os currículos de formação das faculdades de psicologia são desesperadamente fragmentários, apesar de que há movimentos de uniformização segundo uma ou outra linha mais "na moda". Há inclusive movimentos mercadológicos que passam a ditar bons procederes clínicos, protocolos, engessamentos os mais variados para o ofício de cuidar de ser, esvaziando assim a própria proposição desse cuidado. Nos institutos de formação analítica, os procederes não me parecem muito diferentes. Existe um excesso de intelectualização, uma busca pelo dogma, uma insegurança plantada a partir de um lugar de saber.

Tornar nosso conhecimento, e a transmissão dele, também corporalizados, atualizando nossos gestos de formação é algo tão necessário como toda a discussão precedente deste texto.

No entanto, o que venho observando nos campos de formação é um espaço cada vez mais reduzido para o tempo ritual, o tempo da vivência, o tempo das ações e percepções de si e o trabalho com o sensível. Pouco espaço para Dionísio e para compreender a multiplicidade para além da fragmentação.

Não é difícil encontrar conteúdos numa biblioteca, e essa sempre foi a minha voraz prática, a de quem gosta de estudar e tem uma inquietação, um chamado que me fez ler tantos autores, absorver tantas visões de mundo. Percebo, porém, que minha formação, essa que não se completa nunca, só se realizou realmente a partir do

momento em que pude aprender a disponibilidade do sensível e incluí-la no meu processo. Isso muitas vezes se deu de assalto, por acidente, de surpresa, ao acaso. Talvez pudéssemos questionar se nossa formação não deveria ser mais conectada com essa própria atualização dos gestos, com a inclusão da hermenêutica alquímica como método desde sempre, como uma orientação, já desde o princípio, de nos conectarmos com o pesquisador ferido, esse que não se localiza no método como forma de aplacar uma angústia ou de apagar uma ansiedade. Como incluir, desde os primeiros anos de uma formação, a angústia como um material, os fantasmas como habitantes legítimos de uma cena e trazermos a questão do incorporado para nossos processos de educação?

Eu, obviamente, não tenho uma resposta para isso. Mas percebo que seria interessante podermos ampliar a formação de psicólogos e analistas no sentido de trazer repertórios somáticos, de percepção, de arte, de dança, de comunalidade relacional para dentro dos espaços mais programaticamente, o que não quer dizer de forma engessada ou burocratizada.

É um desejo que, percebo, vai na contramão do que tem sido proposto como o futuro da universidade ou dos próprios campos de formação. Gambini abre uma perspectiva interessante em relação a este assunto:

[...] Há mais, relativo ao "conhecer": o termo grego *gnosco* deu em parte origem ao nosso *conhecer*, que se formou através do latim *cognosco*, *cum* +*gnosco*, *conhecer com*, aí assumindo enorme importância o prefixo *cum*, que designa comunicação, partilha, experiência conjunta. Só se conhece *com* o outro, em *com*unhão (GAMBINI, 2008, p. 187).

Se só é possível conhecer com o outro, é preciso que se conheça de forma mais comunitária, menos fragmentária, menos racionalizante e atentando para as formas do como conhecemos. Ainda, e o tempo todo, separamos sujeito e objeto, e nossas práticas formativas precisam questionar isso cada vez mais cedo.

Não se trata de desconsiderar o pensamento, porque é do pensamento crítico que brota muito da nossa capacidade de nos localizarmos no mundo. Talvez se trate de deslocar a centralidade do pensamento em busca de uma multiplicidade de ação, de

aproximação, de percepção de si e do outro. Uma aproximação mais dionisíaca do conhecimento, a possibilidade de estabelecimento da busca de um lugar dramatúrgico para o que fazermos, um reconhecimento de nossas cenas de formação como deficitárias no que diz respeito ao trabalho com os afetos, que em geral são terceirizados.

Espera-se que o estudante de psicologia ou o analista em formação façam sua própria análise em um lugar mais privado, mas é como se os elementos do mergulho numa forma de conhecer mais integrada com o próprio corpo, com os próprios sentidos, com a capacidade de articulação prática com o mundo, ficassem em segundo plano ou só acontecessem porque não estamos exatamente prestando atenção neles. Lembro-me de momentos da minha formação que foram mais essenciais para tudo que sou porque foram relacionais, corporalizados radicalmente.

Até hoje recordo do primeiro atendimento que realizei, em um plantão psicológico no estágio obrigatório da faculdade: eu estava morta de medo, olhando pela janelinha que existia na porta do serviço de atendimento psicológico. Meu corpo tremia, eu não sabia o que fazer. E a supervisora, que era uma pessoa na mesma medida afetuosa, sem muitas frescuras de "isso pode, isso não pode", e rigorosa em sua exigência de que olhássemos para nós mesmos em situação, encarnados, sendo quem podíamos ser naquele momento em que estávamos sendo, ela olhou pra mim e disse: "você está com medo de que? Você tem duas orelhas não tem? Você tem você." Então, ela abriu a porta e me empurrou, com a ficha do paciente na mão, para o meio do palco, a sala de espera da clínica, repleta de gente que esperava alguém com quem iniciar uma performance compartilhada naquela manhã de quarta feira. Lembro vivamente daquela sensação, da exigência de que eu me mantivesse em estado de presença e de como aquilo foi fundamental para todos os caminhos que procurei depois. Foi uma intervenção no meu corpo, foi uma atualização dos meus gestos de aluna insegura em pessoa capaz de escuta. Como um bom diretor de teatro, a supervisora me jogou na própria cena que eu precisava criar, em relação com meu primeiro paciente, de quem guardo um bilhete de agradecimento até hoje. Variações dessa cena, tenho certeza, foram vividas por muitos colegas. Mas me parece que ainda assim faltam espaços nos quais essas performances do afeto possam acontecer, transformando nossos processos de formação mais radicalmente em processos de iniciação.

Foi o contato aprendido com o meu corpo em ação, naquela cena, e em outros momentos, na dança, nas tentativas posteriores de integrar as sensações do corpo como forma de saber que eu me constituí como aprendiz e realizei minha iniciação. Talvez pudéssemos pensar em nossas formas de transmissão de saber: como elas podem se tornar mais xamânicas, mais alquímicas, e que essas maneiras corporalizadas do ensinar possam ocupar mais espaços do que protocolos e planilhas em nossas vidas de mestres e de aprendizes? Isso talvez nos trouxesse uma perspectiva muito viva em relação aos nossos campos de formação.

Obviamente não se trata de negar a necessidade do conhecimento de certas obras, da ampliação de nosso repertório intelectual. Mas penso que a vida, essa que eu insisto, pede passagem, ainda o pede em nossas formações, pelas frestas. Acabamos estudando uma quantidade imensa de textos sobre a história e as histórias da psicologia, o que é fascinante, mas a corporalização dessas histórias, creio que às vezes acontece muito tarde numa formação ou nem mesmo chega a acontecer. Ainda sobre o conhecer em comunhão, que tantas vezes ocorreu quase que por obra do acaso, do acontecimento, apesar dos ditames e exigências curriculares, Gambini diz:

[...] "É bem o que estou tentando formular. Isso referenda totalmente o que estou buscando, porque digo que há um anseio arquetípico de que o outro me conheça para que eu me conheça; sozinho não há conhecimento. E o que se busca é onde estão essas pessoas: quem são elas?

Não sei se é exatamente essa a ideia que norteia a formação de jovens terapeutas. Não sei se essa ideia fica minimamente clara para eles. Meu temor é que não fique. A noção predominante nos círculos de estudo e formação é a de que o domínio e a aplicação correta das técnicas no *setting* terapêutico promoverá a obra. Em definitivo, não estou alinhado com esse pensamento. Acho que a obra- sim, e que obra!- não é feita assim, e talvez nem estejamos falando da mesma obra" (GAMBINI, 2008, p. 187).

Assim se faz nossa necessidade de revermos processos que nos levem mais para perto da corda bamba, com menos medo da queda e mais possibilidades de corporalização, mergulho, criação. Se a clínica é criativa, precisamos pensar como estamos instrumentalizados e instrumentalizando nossos espaços de formação. Muito do que é importante para mim vim a aprender na dança e no teatro, e a formação no campo psi poderia se beneficiar enormemente da aproximação com esses outros lugares de saber, abrindo espaço para a vivência, que, já dizia Jung, é o que atualiza nossa relação com os símbolos. No mundo em que vivemos hoje, precisamos reatualizar nossa relação com os símbolos do saber, suas insígnias, suas utilidades e inutilidades.

Este capítulo é mais uma pergunta que fica no ar, mais uma inquietação que Dionísio, brincalhão, com sua taça de vinho na mão, me coloca. Que possamos responder a isso, viva e corporalizadamente, é um desejo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Emergindo da espiral hermenêutica ou o que aprendi ao falar sobre o corpo.

Primeiramente, gostaria de tecer algumas considerações sobre as vinhetas transferenciais que aparecem ao longo deste texto. Quando me deparei com a proposta de uma metodologia que levasse em conta o afetar-se pelo campo de estudos, e a proposta de realizar diálogos transferenciais que ao mesmo tempo guiassem e fossem guiados pelo processo criativo da escrita, me encantei, por um lado, e percebi que se tratava de um desafio por outro: o desafio da exposição de algo que era muito caro para mim e resgatava minha relação com o saber a partir de um lugar mais afetivo, mas que também me parecia um lugar perigoso, fragmentário, que poderia ser interpretado com desprezo ou escárnio por não ser suficientemente acadêmico.

Então, adotei duas vozes que agora percebo, no final do texto, começam a se juntar em uma terceira voz, na qual há espaço suficiente para a reflexão e para o afeto, imbricados num fazer pesquisador. Essa síntese não se cumpre totalmente, porque percebo esse é o próprio caráter do trabalho: um trabalho que não se extingue nele mesmo, um exercício poético da pesquisa e do estar no mundo incorporadamente. As vinhetas transferenciais acabaram por me revelar o caráter dionisíaco que foi se impondo na própria escrita, os fragmentos de corpo e de afeto que foram se transformando em palavras com sentido, os gestos que foram se perfazendo para que a elaboração deste texto pudesse ir-se fazendo. E poder escrever dessa maneira me deu a noção do quão pouco programática era a minha busca de sintetizar meu percurso como analista e professora dentro da perspectiva de um olhar sobre o corpo. Eu estava falando de algo que dizia respeito a mim, que era muito íntimo, mas que me jogava no vórtice do corpo do mundo e, por isso, não se exauria num diário ou num registro de impressões pessoal apenas. Assim, percebo que o recurso das vinhetas transferenciais se configurou como a própria afirmação de um processo de pesquisa e escrita que se quis, ele mesmo, mais múltiplo.

Quando iniciei, tinha uma esperança de que eu conseguiria estabilizar a categoria corpo dentro do campo da psicologia analítica. No decorrer do trabalho percebi a impossibilidade da tarefa e a radicalidade do mergulho: submergir para emergir, submergir novamente, emergir novamente. Como já disse, Dionísio é o deus do renascimento, e não pode haver renascimento sem morte. Tratou-se então de registrar um pulso de vida e morte. O processo de elaboração do trabalho não se deu sem dor, porque hoje percebo que realizei um trabalho incorporado. Isso significa que aceitei o convite da sombra e me perdi muitas vezes... porque era a emoção incrustada no corpo, no meu próprio corpo, como pessoa, como profissional, como vivente, e nos corpos com quem cruzei esses quatro anos, corpos de professores, de meus analistas, de minha orientadora, dos meus colegas, de meus pacientes. Essa emoção e as emoções que me constituíram como pessoa exigiram algum tipo de elaboração na travessia deste projeto.

Não aprendi a ser doutora, a ter um título, a ser acadêmica ou a ser técnica. Aprendi um olhar. E esse olhar leva em consideração que o corpo é o incontrolável da vida, é nossa fronteira, nosso aparecimento e nosso desaparecimento, é a metáfora radical do vivo. Essa metáfora da qual falamos não é apenas uma figura de linguagem, ela é um "espaço entre" no qual a vida acontece, indeterminada, onírica, poética, prenhe de significados e destinos que vão se perfazendo e performando a partir dos movimentos de um Dionísio tomado em conta, um Dionísio que encontra seu vaso alquímico. Algumas rachaduras se revelaram no vaso e puderam ser coladas, rearranjadas, ressignificadas... o vaso, também vivo, se desfez e refez muitas vezes.

Ao longo deste processo de muitas mortes — a morte de uma acadêmica racionalista, a morte de uma jovem analista portadora de certa arrogância epistêmica-faz-se vida. A vida nascente de um novo momento: hoje me percebo pensando de uma forma mais implicada com as emoções, enxergando os limites de tudo que formulei e meus próprios limites. Perceber os próprios limites não é algo fácil... traz essa impotência de não ser eterno, de não ser ilimitado, de ser apenas aquilo que se é, em contato com todos aqueles que apenas são. O campo da análise, meu campo profissional, é um campo de incubação de movimentos simbólicos e gestuais vários, e para o analista é fundamental sentir o próprio corpo - não saber dele propriamente, mas senti-lo em tempo de presença. O que é uma performance eterna, sem fim, sem ponto de chegada.

Eu falava disso fazia muitos anos, mas foi ao tomar o desafio de realizar este trabalho de escrita que finalmente compreendi do que estava falando.

Corpo é coisa séria: é o não manipulável do símbolo. Talvez por isso tenha sido posto nesse lugar de coisa, objeto, cortável, costurável, frankeistein biológico das medicinas ocidentais. Porque é no corpo que a confusão do inexplicável se instaura, é no corpo em que se vive a alquimia. Alquimia é mergulho em suadouros, em pânicos, em ansiedades, em ações ou situações ali instauradas, moradas, que se deslocam com terremotos e movimentos tectônicos, os símbolos e a carne tão entrelaçados que o trabalho de reconhecer os fios, as confianças, as vertigens, é o próprio trabalho analítico. Nesse sentido, não é preciso trabalhar o corpo só concretamente, porque é o próprio corpo que trabalha e exige que trabalhemos. O corpo é a fronteira da exigência final da fabricação de um devir. Estamos no fio da navalha. Sério, perigoso, vivo. Não podemos nos distrair, mas distraídos é que venceremos. Quem não se distrai quer controlar o corpo e isso se transforma em rigidez e manipulação. Tomar em conta os afetos, e não vou dizer que são fáceis seus entendimentos, é que nos fará não desabar no vão ávido da corda bamba. Somos, enfim, equilibristas. Que sejamos bons equilibristas é um desejo fundo.

Este foi um processo de iniciação que agora se perpetua. Iniciação como acadêmica animada pela alma, iniciação como analista animada pela alma, iniciação como alguém que, do medo das emoções presas no próprio corpo quis fazer matéria de vida e sobrevivência.

A gente fala muito de iniciações.... mas as verdadeiras iniciações são segredos, bagunças de afetos e obras que se perfazem. Iniciações não são belas e calmas, são tsunamis, livros que precisam ser escritos, mudanças de casa, navegações em alto mar, Ulisses amarrado no mastro do navio, Psique realizando as tarefas impossíveis que Afrodite lhe dá... e a gente se inicia na esperança de emergir diferente do outro lado da tempestade. Nada é garantido - mas a presença que se exige na corda bamba pode ser a diferença exata entre a nova vida e a morte, entre o aplauso do público e a perna quebrada... viver é perigoso. Viver com presença, buscando reconhecer-se, é o grande desafio humano. O que aprendi ao emergir da espiral hermenêutica, pelo menos desta vez, foi a tornar-me mais humana. Com todas as contradições, ditos e não ditos, que cabem em uma humana obra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAIZA, A. & GISBERT, G. **Transformaciones del Cuerpo en Psicología Social.** In Psicologia: Teoria e Pesquisa, v. 23, nº 1, p. 111-118. Brasília: 2007.

BARCELLOS, G., **Jung, Junguianos e Arte**. In Pro-posições, v.1, nº 45. UNICAMP: Campinas, 2004.

BEAUYS, J. A revolução somos nós - Catálogo de exposição. São Paulo: SESC, 2010

BLODEL, E. Nietzsche The Body and Culture: Philosophy as a Philological Genealogy. Sean Hand translator. London: Athlone Press, 1991, 364 p.

BUKOWSKY, C. **The Last Night of the Earth Poems**. Santa Rose: Black Sparrow Press, 1992, 408p.

BYINTON, C. A. B. **Psicologia simbólica junguiana**: a viagem de humanização do cosmos em busca da iluminação. São Paulo: LinearB, 2008, 304 p.

COHEN, R. Perfomance como linguagem: criação de um tempo-espaço de experimentação. São Paulo: Perspectiva, 2007, 176 p.

DANOWSKI, D & VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os Medos e os Fins**. Florianópolis: Cultura e Barbárie/Instituto Sócio Ambiental, 2014, 176 p.

FOUCAULT, M. **A história da loucura na idade clássica**. Tradução José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978, 560 p.

FREUD, S. **Estudos sobre a Histeria (1893-1895),** em coautoria com Josef Breuer, Obras Completas, v.2. Tradução Laura Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, 448 p.

GAMBINI, R. **A voz e o tempo: reflexões para jovens terapeutas.** São Paulo: Ateliê editorial, 2008, 224 p.

HILLMAN, J. Cidade e Alma. Tradução Gustavo Barcellos e Lúcia Rosenberg. São Paulo: Studio Nobel, 1993. 174p.
(editor). Dionysos in Jung's writings. In Facing the Gods. Dallas:
Spring, 1980, 172 p.
JUNG, C.G. [1914-1930]. O Livro Vermelho . Tradução Edgar Orth. Petrópolis: Vozes,
2013, 536 p.
[1922] A Relação da Psicologia Analítica com a Obra de Arte Poética.
In JUNG, C.G. O espírito na arte e na ciência, Obras Completas, v. XV. Petrópolis:
Vozes, 2012. 168
[1931] O problema fundamental da psicologia contemporânea. In A
natureza da psique. Obras Completas. v. VIII/2. Tradução Mateus Ramalho Rocha
Petrópolis: Vozes, 2012, 404 p.
[1935] Fundamentos de Psicologia Analítica. In A vida simbólica. Obras
Completas, v. XVIII/1. Tradução Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2011, 496 p.
[1936] O conceito de inconsciente coletivo . In Os arquétipos e o
inconsciente coletivo. Obras Completas, v. IX/1. Tradução Dora Mariana Ferreira da
Silva. Petrópolis: Vozes, 2012, 458 p.
[1940] A Psicologia do Arquétipo da criança. In Os arquétipos e o
inconsciente coletivo. Obras Completas, v. IX/1. Tradução Dora Mariana Ferreira da
Silva. Petrópolis: Vozes, 2012, 458 p.
[1943] O problema fundamental da psicologia contemporânea. In A
natureza da psique. Obras Completas,; v. VIII/2. Tradução Mateus Ramalho Rocha.
Petrópolis: Vozes, 2012, 404 p.
[1945] Medicina e Psicoterapia . In A prática da psicoterapia, Obras
Completas, v. XVI/1. Tradução Maria Luiza Appy. Petrópolis, Vozes, 2011, 160 p.
[1946] Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. In A natureza
da psique. Obras Completas, v. VIII/2. Tradução Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis:
Vozes, 2012, 404 p.

[1956] Mysterium Coniunctionis . Obras Completas, v. XIV. Tradução
Waldemar do Amaral: Petrópolis, Vozes, 2011, 432
[1957] Memórias, sonhos e reflexões . Obras Completas v. I. Tradução
Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, 424 p.
KAPENAWA. D. e ALBERT.B. A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami.
Tradução Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 610.
KELEMAN, S. Mito e Corpo: uma conversa com Joseph Campbel. Tradução Densie
Maria Bolanho. São Paulo: Summus Editorial, 2001, 120 p.
KRAMER, H. & SPRENGER, J. [1486]. Malleus Malificarum, O Martelo das
Feiticeiras, Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2004, 528 p.
LAO TSE. Tao Te King . São Paulo: Mauad, 1999, 144 p.
LE BRETON, D. Antropologia do corpo e modernidade. Tradução Fabio dos Santos
Creder Lopes. Petrópolis: Ed. Vozes, 2011, 408 p.
LÉVI-STRAUSS, C. [1958]. A Eficácia Simbólica . In Antropologia Estrutural.
Tradução Beatriz Perrone-Moises. São Paulo: Cosac Naif, 2008, 448 p.
PALMER, E.R Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey,
Heidegger and Gadamer. Evanston,IL: Northwestern University Press, 1969, 304 p.
ROMANYSHYN, R. D. Technology as Symptom and Dream. London: Routlegde,
1989, 259 p.
Ways of the Heart: Essays Toward an Imaginal Psychology.
Pittsburg, Trivium Publications, 2002, 212 p.
The Wounded Researcher: research with the soul in mind.
New Orleans: Spring Journal Books, 2013, 386 p.
SABAN, M. Fleshing out the Psyche. In JONES, R. (editor). Body, Mind and Healing
after Jung: a space of questions. New York: Routledge, 2010, 288 p.
Staging the Self: performance, individuation and embodiment. In Body,
Mind and Healing after Jung- a space of questions, Jones, R. (editor), New York,
Routledge, 2010, 288 p.

SCANDIUCCI, G. **Um muro para a alma**: a cidade de São Paulo e suas pichações à luz da psicologia arquetípica. Tese de doutorado. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2014.

SEAFORD, R. **Dionysos: Gods and Heroes of the Ancient World**. London: Routledge, 2006,176 p.

SHELLEY, M. [1818]. Frankenstein. San Diego: Canterbury Classics, 2013, 284 p.

WOLF, N. O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres. Tradução Waldea Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, 439 p.