



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

LEANDRO FERREIRA DOS SANTOS

**AS MURALHAS DE GANESHA:
A BEM-AVENTURANÇA DA VIDA ECLODE DOS
OCEANOS INFERNALIS DAS SUBJETIVIDADES**

**JOÃO PESSOA – PB
2023**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

LEANDRO FERREIRA DOS SANTOS

**AS MURALHAS DE GANESHA:
A BEM-AVENTURANÇA DA VIDA ECLODE DOS
OCEANOS INFERNAIS DAS SUBJETIVIDADES**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras,
da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para a
obtenção do título de Doutor em Letras.

Orientação: Prof. Dr. Hermano de França Rodrigues

Área de concentração: Literatura, Teoria e Crítica

Linha de pesquisa: Poéticas da Subjetividade

JOÃO PESSOA – PB
2023

LEANDRO FERREIRA DOS SANTOS

**AS MURALHAS DE GANESHA:
A BEM-AVENTURANÇA DA VIDA ECLODE DOS OCEANOS
INFERNAIS DAS SUBJETIVIDADES**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras,
da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para a
obtenção do título de Doutor em Letras.

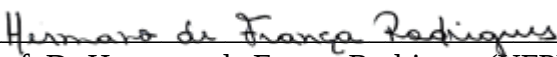
Orientação: Prof. Dr. Hermano de França Rodrigues

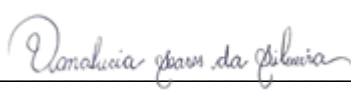
Área de concentração: Literatura, Teoria e Crítica

Linha de pesquisa: Poéticas da Subjetividade

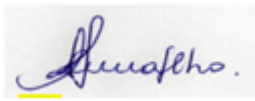
Banca examinadora

Aprovada em 29 de setembro de 2023


Prof. Dr. Hermano de França Rodrigues (UFPB)
ORIENTADOR


Profa. Dra. Vanalucia Soares da Silveira (UFPB)
EXAMINADORA


Profa. Dra. Eneida Maria Gurgel de Araújo (UFPB)
EXAMINADORA


Prof. Dr. Jailto Luis Chaves de Lima Filho
EXAMINADOR

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S237m Santos, Leandro Ferreira dos.

As muralhas de Ganesha : a bem-aventurança da vida
eclode dos oceanos infernais das subjetividades /
Leandro Ferreira dos Santos. - João Pessoa, 2023.
215 f.

Orientação: Hermano de França Rodrigues.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Literatura oriental. 2. Vedas. 3. Psicanálise. 4.
Édipo. I. Rodrigues, Hermano de França. II. Título.

UFPB/BC

CDU 821(043)

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela minha vida, e por me permitir ultrapassar todos os obstáculos encontrados ao longo da realização deste trabalho.

RESUMO

Submersa na sabedoria do tempo e envolta nos galhos frondosos da cósmica primeva, a cultura hindu tece, em fios mitológicos, a (an)dança do ser pelas terras ignotas da existência, deixando, às escâncaras, as coordenadas de um itinerário arquetípico, marcado por guerrilhas fantasísticas, naufrágios mentais em ilhas paradisíacas, monólogos demoníacos e hospedagens coletivas em leitos luxuriosamente agres. O paradoxo humano, a metáfora da carne, a metonímia da espiritualidade e a sinestesia do universo se espargem por densas paisagens literárias, germinadas num Oriente amplexado à tradição, onde a efabulação arcaica vaticina as “verdades” sempre esquecidas e jamais silenciadas. Nesse mundo, auspiciosamente comum em termos simbólicos, o mito *anima* o espírito criador e fornece, ainda, as chaves que abrem (e fecham) as portas que conduzem as almas aos seus desígnios, nem austeros tampouco íferos, mas, sobretudo, cármicos. O discurso, aqui, interpela, em chamamento, as narrativas protagonizadas pelo *Destruidor de Obstáculos*, o *Senhor dos Exércitos*, o mais *adorado dos deuses*: Lord Ganesha. No copioso panteão védico, a criança-elefante destrona, em adoração e reconhecimento, os deuses primais. Sua origem, diluída em longas narrações, fragmentos e hipérboles, costura, minuciosamente, o tecido em que se desenha o nascimento da subjetividade humana, vista em ângulos privilegiados, que excidem uma diagramação colorida pelas moções eróticas e thanáticas, numa exposição que sustenta e potencializa as descobertas psicanalíticas. As imagens, tingidas pela mí(s)tica, expõe um deus forjado no desejo materno, interceptado pela fúria paterna, cujas ações (inclusive divinas) derivam de sua maestria em brincar, perversamente, com Eros. Nossa pesquisa, numa interlocução entre mito e psicanálise, tenciona, numa escavação arquetipicamente arcaica, vistoriar, nos alfarrábios hindus, a peregrinação de Ganesha, articulando-a com a figurabilidade pulsional característica do complexo de Édipo, o nascedouro do Homem. Como alicerce teórico, abraçaremos os estudos desenvolvidos por Carl Gustav Jung e Melanie Klein.

Palavras-chave: Literatura Oriental; Vedas; Psicanálise; Édipo.

ABSTRACT

Submerged in the wisdom of time and wrapped in the leafy branches of primeval cosmic, Hindu culture weaves, in mythological threads, the (an)dance of the being through the unknown lands of existence, leaving, wide open, the coordinates of an archetypal itinerary, marked by fantasy guerrilla warfare, mental shipwrecks on paradisiacal islands, demonic monologues and collective lodgings in luxuriously bitter beds. The human paradox, the metaphor of the flesh, the metonymy of spirituality and the synesthesia of the universe spread across dense literary landscapes, germinated in an Orient embraced by tradition, where archaic fiction predicts "truths" that are always forgotten and never silenced. In this world, auspiciously common in symbolic terms, the myth animates the creative spirit and also provides the keys that open (and close) the doors that lead souls to their designs, neither austere nor inferior, but, above all, karmic. The speech, here, interpellates, in appeal, the narratives carried out by the Destroyer of Obstacles, the Lord of Hosts, the most worshiped of the gods: Lord Ganesha. In the copious Vedic pantheon, the elephant child dethrones, in worship and recognition, the primal gods. Its origin, diluted in long narrations, fragments and hyperboles, sews, meticulously, the fabric in which the birth of human subjectivity is drawn, seen from privileged angles, which exude a layout colored by erotic and thanatic motions, in an exhibition that sustains and enhances psychoanalytic discoveries. The images, tinged by mystique, expose a god forged in maternal desire, intercepted by paternal fury, whose actions (including divine ones) derive from his mastery in playing, perversely, with Eros. Our research, in an interlocution between myth and psychoanalysis, intends, in an archetypically archaic excavation, to inspect, in the Hindu alphabets, the pilgrimage of Ganesha, articulating it with the instinctual figurability characteristic of the Oedipus complex, the birthplace of Man. As a theoretical foundation, we will embrace the studies developed by Carl Gustav Jung and Melanie Klein.

Keywords: *Oriental Literature; Vedas; Psychoanalysis; Oedipus.*

RESUMEN

Sumergida en la sabiduría del tiempo y envuelta en las frondosas ramas de la cósmica primigenia, la cultura hindú teje, en hilos mitológicos, la (an)danza del ser por los desconocidos terrenos de la existencia, dejando abiertas de par en par las coordenadas de un itinerario arquetípico. , marcada por guerras de guerrillas de fantasía, naufragios mentales en islas paradisíacas, monólogos demoníacos y alojamientos colectivos en camas lujosamente amargas. La paradoja humana, la metáfora de la carne, la metonimia de la espiritualidad y la sinestesia del universo se extienden por densos paisajes literarios, germinados en un Oriente abrazado por la tradición, donde la ficción arcaica predice “verdades” siempre olvidadas y nunca silenciadas. En este mundo, auspiciosamente común en términos simbólicos, el mito anima el espíritu creador y proporciona también las llaves que abren (y cierran) las puertas que conducen a las almas a sus designios, ni austeros ni inferiores, sino, sobre todo, kármicos. El discurso, aquí, interpela, en apelación, las narraciones protagonizadas por el Destructor de Obstáculos, el Señor de las Huestes, el más adorado de los dioses: el Señor Ganesha. En el copioso panteón védico, el niño elefante destrona, en adoración y reconocimiento, a los dioses primordiales. Su origen, diluido en largas narraciones, fragmentos e hipérboles, cose minuciosamente la trama en la que se dibuja el nacimiento de la subjetividad humana, vista desde ángulos privilegiados, que destilan un trazado coloreado por movimientos eróticos y tanáticos, en una exposición que sostiene y realza los descubrimientos psicoanalíticos. Las imágenes, teñidas de mística, exponen a un dios forjado en el deseo materno, interceptado por la furia paterna, cuyas acciones (incluidas las divinas) derivan de su maestría en jugar, perversamente, con Eros. Nuestra investigación, en una interlocución entre el mito y el psicoanálisis, pretende, en una excavación arquetípicamente arcaica, inspeccionar, en los alfabetos hindúes, la peregrinación de Ganesha, articulándola con la figurabilidad instintiva característica del complejo de Edipo, lugar de nacimiento del Hombre. Como fundamento teórico, abrazaremos los estudios desarrollados por Carl Gustav Jung y Melanie Klein.

Palabras clave: *Literatura oriental; Vedas; Psicoanálisis; Edipo.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1 – PEREGRINAÇÕES MÍTICAS E ARQUETÍPICAS DA INFÂNCIA: O PEQUENO BUDA NO LÓTUS ANCESTRAL.....	15
1.1 Mitologias Arquetípicas: do labor das crenças à arquitetura psíquica.....	15
1.2 <i>Sutras da Alma</i> : quando os mantras junguianos (des)vendam o <i>atman</i>	34
1.3 Dos enredos védicos do inconsciente às tramas poéticas da Existência: interlocuções cósmicas entre Klein E Jung	76
CAPÍTULO 2 – BEBÊS EMERGEM DO SOTAPANNA E SE ARRUÍNAM NO DHARMACHAKRA DAS POSIÇÕES: MELANIE KLEIN LEITORA DOS SÂNCRITOS VÉDICOS.....	83
2.1. Arqueóloga dos palimpsestos primitivos: Melanie Klein e seus itinerários fantasmáticos.....	83
2.2 Dos <i>prakritis</i> persecutórios às reparações búdicas: quando os deuses invadem o seio ancestral	104
2.3 Despojos fragmentários, vestes em retalhos: a fantasmagoria dos ‘ <i>Pais Combinados</i> ’ na <i>sharia</i> ancestral de Ganesha	140
CAPÍTULO 3 – SUSURROS DE GANESHA NOS ORÁCULOS SUBJETIVOS: VATICÍNIOS KÁRMICOS E ‘BENÇÃOS’ NOS SUTRAS LITERÁRIOS	156
3.1 Breve história do Tarô.....	156
3.2 Estética e Estrutura nas Cartas Taróticas de Ganesha.....	156
3.3 Augúrios literários encontram refúgio no Tarot de Ganesha: os arcanos vaticinam/depõem sobre a Literatura	162
CONSIDERAÇÕES FINAIS	202
REFERÊNCIAS.....	207

INTRODUÇÃO

Imersa nas enseadas da ancestralidade cósmica, a riqueza exuberante da cultura hindu entrelaça, com fios mitológicos, a dança da existência através de terras desconhecidas, revelando, com transparência, as coordenadas de um trajeto arquetípico, caracterizado por batalhas fantásticas, naufrágios mentais em ilhas paradisíacas, diálogos intrapsíquicos tortuosos e querelas coletivas em leitos luxuosamente austeros. O enigma da condição humana, a alegoria da carne, a sinédoque da espiritualidade e a sinestesia do cosmos se difundem por densos panoramas literários, brotando num Oriente intrinsecamente enraizado em tradições, onde a narrativa antiga profetiza as “verdades” eternas, frequentemente repetidas e jamais silenciadas. Nesse mundo, que compartilha simbolismos de maneira auspiciosa, o mito incita o impulso criativo e concede as chaves que abrem (e fecham) as portas do conhecimento, conduzindo as almas aos seus destinos, não austeros ou infernais, mas, primordialmente, carmáticos. Essa *poiésis*, nesse contexto, convoca as narrativas protagonizadas pelo *Destruidor de Obstáculos*, o deus supremo e mais venerado: Senhor Ganesha. Dentro do rico panteão védico, a divindade infantil/adulta com cabeça de elefante suplanta, em reverência e devoção, os deuses ancestrais. Sua origem, envolta em extensas efabulações, fragmentos e exageros retóricos, minuciosamente tece o tecido no qual se revela o surgimento da subjetividade humana, vislumbrada sob ângulos ímpares que transcendem uma representação convencional, colorindo-se com as emoções eróticas e do imaginário da morte.

As imagens, tingidas pelo misticismo, desvendam um deus que emerge do desejo materno e se confronta com a ira paterna; com suas ações, inclusive de natureza divina, prorrompe-se a manipular, de forma sutil e maliciosa, as forças de Eros e Tânatos. Esta pesquisa, ao estabelecer um diálogo entre a mitologia e a psicanálise, tem o propósito de, numa escavação profundamente arquetípica, investigar a jornada de Ganesha, conectando-a com a expressão pulsional característica do complexo de Édipo, o ponto de partida do desenvolvimento humano. Como base teórica, abraçamos as contribuições de Carl Gustav Jung e Melanie Klein. Recorrendo ao tarot de Ganesha, como um diagrama vaticinador, mergulhamos profundamente num vasto

espectro de textos literários, buscando iluminar os enigmas, com o auxílio dos arcanos da psique e da narrativa: esse oráculo revela-se um guia ímpar para desvendar não apenas as profundezas do destino humano, mas também investigar a tessitura literária.

No *primeiro capítulo*, procedeu-se a uma introdução ao vasto e complexo domínio dos mitos, cuja natureza se desvela não apenas em sua estrutura, mas também em profundas funções culturais, concebidas a partir das perspectivas elucidativas e perspicazes de diversos mitólogos eminentes. Nesse contexto preliminar, na primeira parte do presente estudo, empreendeu-se uma incursão com vistas a apreender a gramática subjacente aos mitos, investigando a morfologia dos mitologemas, enquanto se lança luz sobre a reflexão contínua e multifacetada da aparente “dicotomia” que permeia a relação entre mito e realidade. Aprofundou-se, nesse sentido, na concepção dos mitos como tentativas inerentemente humanas de (re)elaborar as angústias e inquietações que, incessantemente afligem, o *espírito*, desdobrando-se como expressões simbólicas que transcendem o tecido do cotidiano e da materialidade. Sublimemente, a tessitura mitológica revela-se, assim, como uma manifestação cósmica da subjetividade humana, adentrando, em termos junguianos, nas profundezas do chamado *inconsciente coletivo*. De maneira irrefutável, independentemente da localidade, da cultura ou da época, a análise meticulosa de tais urdiduras míticas revela que certos elementos, invariavelmente arquetípicos em sua essência, surgem, repetem-se e se metamorfoseiam sob diferentes indumentárias culturais, como uma dança atemporal que perpetua os temas e símbolos universais, entrelaçados, há tempos, à memória e aos afetos do homem.

Doravante, à luz das elucubrações de Carl Gustav Jung, realizou-se uma incursão na tessitura filosófica oriental, mormente na miríade cósmica da mitologia hindu, cuja enigmática natureza ostenta uma prodigiosa tapeçaria de significados. A partir da psicologia analítica, delineou-se uma exploração substantiva sobre a subjetividade, valendo-se da mitologia hindu como um mapa simbólico. O arcabouço da psicologia profunda não apenas reconhece, mas aclama a magnitude da mítica hindu, alçando-a a um pedestal sagrado dentro do vasto panteão de influências filosóficas e simbólicas. Nesse ínterim, entregou-se, com profundidade e perspicácia, à análise minuciosa dos elementos emblemáticos da mitologia védica, na qual a

meditação, como uma das expressões mais exímias da busca interior, figura como um lúcido ponto de convergência – com as devidas ressalvas e idiossincrasias de ambas as doutrinas – com os achados junguianos. Estabelecendo uma ponte entre os domínios aparentemente distantes da mente humana e a copiosa efervescência semântica e metafórica dos mitos hindus, esta investigação torna-se uma empreitada de raro significado, pois consagra a vasta complexidade do psiquismo com as preleções míticas que percorrem a Índia, antiga e atual.

Investido pela doutrina junguiana, no fim do primeiro capítulo, realizou-se um diálogo profícuo entre a abordagem psicanalítica concebida pela eminente Melanie Klein e o vasto panteão das divindades védicas. Orquestraram-se, mediante articulação minuciosa com as fundamentais teses delineadas na teoria kleiniana, notadamente elaborações em torno das posições e das fantasias arcaicas, associando-as, quando pertinente, à mítica indiana. Nesse palco, observa-se um notável esforço de convergência, em que a vertente kleiniana, com sua singular ênfase nas posições *esquizoparanoide* e *depressiva*, na dinâmica das fantasias arcaicas e no papel seminal dos pais combinados, entrelaça-se, de maneira sinuosa e fecunda, com os elementos da cosmogonia e da narrativa mitológica hindu. Não raro, como se pôde perceber, episódios cósmicos e representações dos deuses do hinduísmo vinculam-se, arquetípica e inconscientemente, a teses do pensamento kleiniano.

No *segundo capítulo*, debruçou-se sobre a vida e a obra de Melanie Klein, uma das vozes célebres da ciência psicanalítica. As férteis contribuições kleinianas, voltadas à problemática da etiologia das psicoses e às complexas interações arcaicas da criança com sua progenitora, impulsionam a autora a empreender uma abordagem que rompe com os preceitos anteriormente estabelecidos na psicanálise, notabilizando-se pelo escrutínio de material psíquico há muito tempo relegado ao reino do recalque. A audaciosa investida somente se tornou possível com a reformulação paradigmática na orientação da ciência psicanalítica no que tange à análise da infância, o que, por conseguinte, possibilitou a sondagem do vasto universo fantasmagórico das crianças em tenra idade. Melanie Klein, com seu magistral engenho, refuta categoricamente a alegação freudiana de que a análise de crianças seria uma empreitada fadada ao insucesso, demolindo, habilmente, a barreira imposta pelo precário vocabular infantil.

Postulou, com assaz acuidade, um “processo de cura” através do brincar – via principal –, lançando mão de uma engenhosidade terapêutica que permite o acesso ao inconsciente infantil e à sua malha de fantasias. A célebre psicanalista austríaca demonstra, de forma incontestável, a viabilidade da transferência infantil, explorando, precocemente, a complexa questão do superego nas fases iniciais. Ao inovar, ela orienta seu trabalho para as vivências edípicas nos primeiros meses de vida, concentrando-se nas relações objetais, especialmente com a figura materna, compreendida, primariamente, como um objeto parcial.

Para Klein, são as efervescentes relações de hostilidade que permeiam os movimentos de *identificação* e *projeção* que exercem um papel determinante na formação do ego. A função paterna, concebida na teoria kleiniana, emerge como uma presença que, desde os primeiros meses na relação mãe-filho, atua de maneira complementar e catalisadora no processo de desenvolvimento do complexo edipiano na criança. Por outro lado, as duas posições delineadas pela psicanalista, a saber, a posição *esquizoparanoide* e a *depressiva*, mostram o funcionamento de um mundo interno, delineado por relações arcaicas, caracterizadas tanto por sentimentos de ódio quanto de amor, responsáveis pelo complexo elo precoce entre a criança e sua mãe. Ancorando-se nas sólidas contribuições da eminente Melanie Klein, irrompe-se, doravante, a façanha de estabelecer uma intrincada interligação entre a rica literatura védica, que resplandece com seus hinos e preces devotadas aos deuses primordiais (dentre os quais Rudra, Varuna, Indra e Agni ocupam um lugar de destaque), e as profundas fantasias arcaicas que povoam o inconsciente: esse engenhoso exercício hermenêutico amalgama os elementos sagrados da mitologia com a profusão simbólica da *imaginação antiga*, ainda residentes nas cavernas da psique. Na literatura védica, cujo fulgor perdura ao longo dos milênios, os hinos e orações reverberam como um eco ancestral da devoção às divindades primordiais, que são evocadas com reverência e admiração.

A terceira parte do segundo capítulo, aprofundou-se numa análise de Ganesha, à luz da doutrina kleiniana, investigando-o a partir, essencialmente, de três semblantes. Primeiramente, contemplamos *Ganesha* como uma manifestação simbólica da oscilação incessante entre as posições *depressiva* e *esquizoparanoide*, um fenômeno

singular que, na doutrina bioniana, é cuidadosamente cunhado pelo símbolo $SP \leftrightarrow D$. Essa dualidade, presente nas profundezas de sua representação, espelha a contínua luta da alma humana entre os abismos da melancolia e os delírios da paranoia. Doravante, mergulhamos na concepção de *Ganesha* como uma síntese de partes humanas e animais, uma encarnação da sublime fusão cósmica dos ‘pais fusionados’, Shiva e Parvati. Nessa perspectiva, torna-se um ícone da fase da feminilidade e da fantasia dos “pais combinados”, representando a reunião de forças divinas, numa unidade harmoniosa que transcende as polaridades e dualidades, celebrando a fertilidade do divino. Por último, consideramos a habilidade de Ganesha de instituir e remover obstáculos, sobretudo na esfera interna da psique: ergue-se, então, como a personificação do superego arcaico e tirânico, que, há muito, rege as primícias dos tempos, impondo regras e limites, moldando a ética e a moral, de forma a extrapolar o entendimento convencional.

No *terceiro capítulo*, debruçamo-nos sobre o caleidoscópico simbólico constituído pelos fragmentos, isto é, pelas cartas do *Tarot de Ganesha*, que se irrompe como um *corpus* visual de sabedoria, conclamando os mortais a desvendarem os enigmas cósmicos e a perscrutarem as previsões adormecidas no tarô e no hinduísmo; cada arcano, uma representação iluminada, incita o observador a explorar a profundidade de seus próprios anseios, desafios e aspirações. Nesse manancial mítico, o *Tarot de Ganesha* excede a mera condição de oráculo, inscrevendo-se como mentor espiritual, proficiente em conectar o indivíduo à sabedoria ancestral. Ademais, numa simbiose entre a tradição das cartas e os auspícios arraigadas à figura venerável de *Ganesha*, o engenho se institui como instrumento divinatório, um arsenal de expressão arquetípica exuberante, apto a vaticinar e interpretar os alfarrábios literários.

No desdobrar desta exegese, mergulhando numa interlocução profundamente fecunda com as doutrinas psicanalíticas, notadamente a escola kleiniana, estabeleceu-se um diálogo eloquente com as contribuições de Jung. Com isso, erigimos uma âncora hermenêutica para desvendar os enigmas literários a partir dos vaticínios, das profecias e dos augúrios sussurrados pelas cartas do *Tarot de Ganesha*. A proclamação das profecias ou, paralelamente, a evocação de maldições convoca, de modo inexorável, as correntes da adivinhação; suas cartas, refugiando representações imagéticas

arquetípicas, conectadas às raízes do hinduísmo, lançam um feitiço de fascínio na (de)codificação dos dispositivos literários. Com plena consciência de que o tecido artístico, invariavelmente, ressoa os ecos do inconsciente coletivo e individual, a ânsia dessa nobre empreitada reside no fundamento sólido de que as onze cartas consultadas fornecem interpretações e predições férteis e profícuas para uma hermenêutica das subjetividades.

CAPÍTULO 1 – PEREGRINAÇÕES MÍTICAS E ARQUETÍPICAS DA INFÂNCIA: O PEQUENO BUDA NO LÓTUS ANCESTRAL

1.1 Mitologias arquetípicas: do labor das crenças à arquitetura psíquica

Na órbita do conhecimento grego, a expressão *mito*, desde os tempos dos *Poemas* homéricos, delineava uma forma de discurso. Doravante, sua acepção se desdobra em narrativas, sejam elas verídicas ou fictícias, e, nesse último matiz, gradativamente contrasta-se com o *Logos*, o qual é aplicado à crônica genuína. A etimologia, por seu turno, rastreia a palavra “mito” até a raiz grega *mythos*, derivada dos verbos *mytheyo* (discorrer, narrar, enunciar) e *mytheo* (conversar, relatar, anunciar, designar). No discurso ordinário, o mito é definido como uma série de histórias transmitidas através da tradição, frequentemente centradas em divindades, heróis e entidades da fauna, concebidas para explicar a substância da realidade circundante – na linguagem cotidiana, o mito é entendido como algo inexato ou irreal. No entanto, a concepção epistemológica do termo *mito* transborda consideravelmente, visto que a *narrativas dos antepassados* moldam a compreensão do mundo e dos fenômenos que o ser humano se ocupa em estudar. Forjados no anseio por “sentido” na vida, as urdiduras míticas proporcionam uma apreensão mais lúcida dos fenômenos que escapam à compreensão humana e a experiência subjetiva (ZIMMER, 1989).

Na era clássica, o mito era concebido como um produto de intelectualidade atenuada ou deturpada: atribuía-se a ele, no máximo, a “plausibilidade”, enquanto a “veracidade” pertencia aos produtos legítimos do intelecto, como delineado por Aristóteles e Platão. A validade e a função do mito não se submetiam ao escrutínio do conhecimento racional, posicionando-se numa esfera distinta da do intelecto, mas investida de igual dignidade, conforme consigna Gianbattista Vico (CAMPBELL, 2014). Sob outro viés, enquanto teoria sociológica, o mito constitui-se como uma justificação retrospectiva dos elementos fundamentais que edificam a cultura de um coletivo. Assim, não se restringe meramente à narração, tampouco assume a forma de uma ciência, arte ou história, nem se configura como uma narrativa explanatória. Desempenha um papel *sui generis*, intrinsecamente ligado à natureza da tradição, à continuidade cultural, à relação entre as gerações e à perspectiva humana em relação

ao passado. Sua função consiste em robustecer a tradição e conferir-lhe maior valor, prestígio, vinculando-a à realidade mais elevada, melhor e mais sobrenatural dos eventos primordiais (de acordo com a posição de Frazer e Malinowski) (ABBAGNANO, 2007). O progresso alcançado por meio de pesquisas antropológicas, sociológicas, filosóficas e psicológicas trouxe, em seu bojo, o desenvolvimento da interpretação moderna sobre os mitos.

O catedrático Jean-Pierre Vernant, em seu tratado datado de 1992, explorando os meandros da criação mitológica e sua intrincada interação com o organismo social ao qual se enreda, apregoa o estandarte da distinção entre *mythos* e *logos*. Nas palavras do célebre filósofo, em sua fase inaugural, *mythos* e *logos* não ostentavam a envergadura de antagônicos: a dissociação entre a cogitação mítica e a racionalidade lógica apenas se esboçou entre os séculos oitavo e quarto a.C. Nesse compasso, cumpre observar que o advento da escrita teve seu quinhão na diagramatura desse afastamento, inaugurando uma morfologia nova do pensamento. A arte da escrita, conforme anotado pelo filósofo, patenteara um estágio evoluído do engenho intelectual, pois a engrenagem do discurso grafado encontra-se em similitude com uma disposição mais austeramente disciplinada da matriz conceitual. Tal apontamento sugere, por conseguinte, um processo de racionalização do *cosmos*: através da via literária inscreve-se uma oratória em que o *logos* não se resume mais ao mero verbo (consoante o *mythos*), elevando-se ao posto de “razão demonstrativa”, e alça-se, nesse cenário, como um contraponto tanto na forma quanto no conteúdo à verve do *mythos* (CAMPBELL, 1994). Outra dualidade assinalada pela pena arguta de Vernant é a que confronta o mito com a história: a morfologia mítica resguarda vínculos com um passado inacessível, enevado ao ponto de ser insuscetível de escrutínio. Em contraposição, o âmbito da história abarca o pretérito mais recente, tangível ao olhar testemunhal e ostenta uma pragmática efusão na temporalidade humana. Também nesse embate, o mito adentra o reino do fabuloso, em antítese à história, que almeja a autenticidade fidedigna.

Nos anais do pensamento antrolo-filosófico, reverberam as reflexões de Malinowski (1884-1942), cujo discernimento desdobrou-se na percepção de que cada mito, como um baú encerrando tesouros, ostenta um acontecimento natural,

habilmente entretecido numa tapeçaria narrativa. Nas palavras do antropólogo, o mito é uma urdidura que não almeja responder a curiosidades científicas, mas uma epopeia que ressuscita uma realidade originária, deflagrando – em sintonia com uma necessidade religiosa profunda –, as ascensões morais, as restrições e os imperativos de uma orquestra social (e acatando as exigências práticas). Malinowski, imprimindo sua assinatura como um paladino da escola funcionalista, traçou uma via pelos estudos empíricos nas paragens de Trobiand, e, a partir dela, afirmou que o mito preenche, na efígie cultural primitiva, um papel inelutável, pois materializa-se como o fruto de uma crença pulsante, instaurando-se como código e redobrando os elos das normas grupais, preservando as prerrogativas e a moralidade, bem como desempenhando um papel de maestro na promoção da coesão social. Consoante o repertório helênico, o mito configura-se como um discurso exarado ou proferido diante de ouvintes que o acolhem como uma narrativa veraz, baseando-se na confiança depositada naquele que narra; trata-se de uma narrativa erigida publicamente, assentada, por conseguinte, na autoridade e na confiabilidade da figura do narrador. Esse comando é alicerçado, vale dizer, na condição de testemunha direta do que se relata ou no ato de receber a narrativa de quem testemunhou os eventos em questão (CHAUÍ, 2003). Ademais, as mitologias, por sua vez, submetem-se a uma divisão em duas categorias distintas: a cosmogônica (recursos narrativos concernentes ao nascimento e à estruturação do universo) e a teogônica (tratando da origem divina a partir de seus antecedentes).

Em outros termos, sob uma análise mais estrita, as duas categorias predominantes e praticamente hegemônicas, dentro do arcabouço dos estudos sobre a mítica ancestral, compreendem, conforme a perspectiva de Eliade (2019), o mito cosmogônico e o mito de criação, respectivamente. Sob a égide de sua própria denominação, a narrativa cosmogônica centra-se na origem primordial do *cosmos* e, frequentemente, assume duas formas basilares que, ocasionalmente, se entrelaçam. Na primeira, o universo é concebido como uma entidade de existência cíclica, sujeita a repetidas e ininterruptas manifestações e extinções; tal percepção, provavelmente, emergiu nos primórdios das comunidades agrícolas, quando o ser humano, previamente errante, estabeleceu-se, de maneira sedentária, inaugurando, com a natureza, uma conexão marcada por distintas fases, como o plantio e a colheita,

conforme as variações sazonais; adicionalmente, a crença profundamente enraizada na transmigração das almas também se agrega a essa cosmovisão (ELIADE, 2019). Na segunda abordagem, o cosmos é dotado de uma trajetória linear, caracterizada por um começo singular e um término inigualável; a essa concepção se associa a noção linear do tempo, frequentemente empregada na narrativa histórica, fundamentada na premissa axiomática de que o passado constitui uma entidade irrevogável, que lida com eventos singulares e imutáveis, jamais sujeitos a repetição; é relevante ressaltar que as escatologias, doutrinas que profetizam um desfecho cósmico, revelam-se essencialmente presentes em grupos milenaristas – e tal presença parece ter desempenhado um papel colaborativo na instauração dessa linearidade temporal que atravessa, vigorosamente, as utopias modernas, arraigadas à tradição judaico-cristã.

O mito de criação, por outro viés, versa sobre as origens de determinados elementos que foram, posteriormente, incorporados ao mundo vivente, tais como acidentes geográficos (montanhas majestosas, vales serenos, lagos e rios sinuosos, florestas e desertos imensuráveis), certas rochas e pedras enigmáticas, plantas (que muitas vezes encerram propriedades medicinais), criaturas fantásticas, animais e fluidos mágicos, a linguagem articulada e os símbolos, os quais dão forma à cultura, às instituições – moldadas pela mão humana – e, em última instância, ao próprio ser humano. Além dessas esferas, Eliade (2019) avistou, no aparato mitológico, uma marcante recorrência e um padrão discernível: a presença notável de duas polaridades dominantes, usualmente representadas por duas entidades ou divindades distintas, cuja relação ou conflito acarreta a gênese dos elementos e sua subsequente dinamização. Uma miríade de mitologias alude a um deus criador e a um deus destruidor, um deus malévolo em contraposição a um deus benevolente. A dualidade entre o Sol e a Lua, o Dia e a Noite, o Céu e a Terra, a Luz e as Trevas, emerge, com frequência, nesse contexto de divinização (ELIADE, 2019). Convém notar que os binômios, aqui, não constituem, em sentido estrito, elementos diametralmente excludentes. Contudo, devido ao ciclo contrastante, que preside o surgimento e a dissipação alternados de cada um desses elementos, uma significância considerável é conferida a essa abordagem dualista. A compreensão da natureza, enquanto fusão de forças antagônicas, não se restringe, pois, ao domínio do pensamento mítico; essa percepção

também agencia o âmbito do pensamento filosófico. Consequentemente, a concepção idealista de opostos, como realidades autônomas, imutáveis e indenés, ao correr do tempo e do espaço, se torna proeminente. Entretanto, quando as antíteses se coadunam ou, de maneira mais precisa, quando são contextualizadas e compreendidas como manifestações de um princípio compartilhado e diverso em sua especialização, irrompe-se aquilo que Eliade (2019) denomina de “*coincidentia oppositorum*”. Essa expressão engloba o momento singular no qual o ser humano, outrora condicionado por delimitações rígidas e hierarquias inflexíveis, ascende a um estado de transcendência que o desvincula dos atributos comumente associados às divindades (ELIADE, 1978b). A partir desse momento, o divórcio acentuado entre sujeito e objeto se dissipa. Eliade adverte, ainda, que somente aqueles que passaram por experiências religiosas específicas têm o potencial de alcançar essa realização, uma conquista diante da qual a mentalidade contemporânea, formada nos alicerces pragmáticos da ciência e da tecnologia, tende a ser cética. Mitos abordando a androginia divina e a androginia humana, por exemplo, exploram essa dinâmica de maneira notável. Em determinados contextos, os produtos podem ser mais apropriadamente caracterizados como mitos de integração, uma vez que focalizam a busca, consciente ou inconsciente, por unificação, realização e uma “religação”. Os rituais associados a esses mitos convergem para o processo ascético que objetiva superar o dualismo do pensamento (ELIADE, 1978b).

O mito projeta a incessante aspiração do ser humano em reconciliar-se e harmonizar-se com a Natureza, personificando a tensão arraigada entre a implacável necessidade que conforma a existência e o ardente anseio pela liberdade. Consciente da multiplicidade de significados subjacentes, não é por acaso que Eliade – agindo como um filósofo que aspirava a uma hermenêutica genuinamente inovadora, apta não somente a interpretar as múltiplas manifestações religiosas, mas também a catalisar a transformação intelectual do indivíduo contemporâneo – converte-se num crítico perspicaz da noção de desmistificação do mito: um conceito que promulga a ideia de desnudar o mundo em sua verdade mais crua (CAMPBELL, 2014). A empreitada ambígua, carregada de conotações moralistas de emancipar as mentes humanas e a sociedade como um todo do domínio do mito, em prol de uma existência presumivelmente mais iluminada e emancipada, por vezes ancorada em preceitos

científicos, tal como propugnou parte do Movimento Iluminista – não deixa de configurar um artifício, uma forma de mitologia alternativa, por assim dizer, aquela da própria “desmistificação” (CAMPBELL, 1994). Isso advém do fato de que não existe uma objetividade intrínseca, mas, ao invés disso, é provável que haja ideologias e interesses dissimulados por trás da noção de que o pensamento mitológico é inerentemente inferior ou superior à mentalidade representada pelo *logos*; tampouco é legítimo afirmar que um exclui o outro no curso da trajetória universal da História. Tanto por meio de representações sensoriais quanto de abstrações conceituais, ambas as vertentes têm o potencial de expressar princípios análogos, uma essência ontológica partilhada. Sob um enfoque essencialmente antropológico, não existe um único método inquestionável para espelhar a realidade (ELIADE, 1978b).

Divergindo da arena filosófica, histórica e das ciências em geral, é nas terras fecundas da literatura que o mito aporta e encontra seu refúgio acalentador; é nesse albergue em que sua jornada se perpetua, ainda que submetida a metamorfoses. Doravante, para sondar o grau de transmutação que o consagra, urge apreender, primordialmente, o *modus operandi* do mito primordial. Segundo Mircea Eliade, nas civilizações arcaicas, o mito cinge-se como uma narrativa verídica investida de uma aura sagrada, exemplar e carregada de significação. Nesses sistemas culturais, a mítica desempenha uma função inseparável à arquitetura social, transmutando-se do estatuto de mero conto fantástico. O estudioso erige o mito como uma narrativa de criação, com toda a sua carga metafísica e ontológica, estabelecendo, assim, a ponte entre o humano e o divino, o profano e o sacro. O mito, nesse contexto, refrata a visão holística da realidade, um eco reflexivo do macrocosmo na microscopia da experiência humana, conferindo uma ancoragem existencial e uma alçada transcendental a um mundo saturado de enigmas: “O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do princípio. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir.” (ELIADE, 1978, p. 11)

Debruçando-se sobre um vasto manancial de informações advindas das malhas intrincadas da arqueologia, da antropologia e da etnografia, justamente quando essas disciplinas ultrapassavam os limites do gabinete acadêmico e das conjecturas

meramente teóricas e embarcavam em explorações de campo metódicas e rigorosas, Eliade mostrou-se um inquiridor ferrenho, um *expert* capaz de desbravar um campo de estudos, amplo e multifacetado. Aos seus olhos, o mito surge como um eixo de relevo na estrutura social, não apenas como uma entidade narrativa distante, mas como um coadjuvante fundamental na tessitura sagrada da existência humana, especialmente na acepção “arcaica”. O mito, em suas tramas, orchestra e sustenta estados psicológicos e sociais, frequentemente essenciais para um harmonioso engajamento no mundo; legitimando os múltiplos e heterogêneos estratos da realidade que se revelam tanto à consciência imediata quanto à reflexão mais profunda (ELIADE, 1998). A relação íntima e quase essencial do mito com o rito se desenha como uma constante no pensamento eliadiano: o propósito primordial da urdidura cósmica consiste em revelar e congelar, por intermédio da repetição contínua, por vezes mesmo transposta para uma teatralização, um modelo paradigmático para as atividades humanas mais prementes em uma determinada comunidade. Essa abordagem transpassa desde as dimensões universalmente biológicas do nascimento e da morte, da nutrição e da procriação, até às camadas mais particularizadas, como a caça e a agricultura, a cura confiada aos xamãs e a investidura dos reis, o rito de passagem dos jovens iniciados e a renúncia dos ascetas. Invocando um passado impreciso, o mito costuma encapsular eventos ocorridos em uma era primordial, um tempo que se insinua como idealizado e não histórico, no idiomático ressoar do próprio historiador, o “*in illo tempore*”. Tão abaricante é seu poder que, em muitas ocasiões, reconstrói aquilo que nomeia, engendrando uma realidade que espelha o passado e, por via dessa sintonia, permite que o futuro se desenhe de forma análoga ao passado. Recitar o mito, pois, constitui uma forma de reatualizar fenômenos específicos, coadunando-se com a perpetuação constante – ou a continuidade – do *cosmos* que nos rodeia. Em tal conjuntura, a recitação do mito não é meramente um ato retórico, mas uma prática que estabelece uma ponte tangível entre o passado distante e o presente, entrelaçando esses fios temporais de modo a sustentar a essência e a ordem subjacente à experiência humana (ELIADE, 2019).

Em ininterrupta coerência com a sua natureza ativa, no estatuto de “criação espiritual”, o mito se ergue como um legado de veracidade, ostentando um núcleo de

verdade tangível para aqueles que nele depositam sua crença – indivíduos que o utilizam ou vivenciam em meio ao intrincado teatro das relações sociais, imbricando-se nos acordos da vida individual. A perspectiva que o abraça não o concebe como uma mera ficção, mas como um universo autêntico. Portanto, o mito é difere-se de uma série de outros gêneros narrativos, categorias frequentemente entrelaçadas com ele, originadas por vezes de sua própria essência (CASSIRER, 2009). As lendas, por exemplo, relatam as peripécias de um herói, um jovem que, por suas grandiosas façanhas, ergue-se acima dos demais, num pensamento aristotélico, tecendo sua identidade de forma magnânima. Já as epopeias, épicos, tragédias e sagas, narrativas frequentemente abraçadas pela escritura, expõem um espaço de hibridismo, frequentemente se apropriando das *elocuições* míticas, despontando-se como um dos principais mananciais de referência para as mitologias antigas, entretanto, simultaneamente, arquitetam um conflito intrínseco entre o tempo humano e o tempo mítico (ELIADE, 1978b). Temas fundamentais, como o nascimento e a morte, se perfilam como pilares dessa *invenção*, impelindo-nos a uma reflexão primordial sobre as raízes da nossa existência (CAMPBELL, 1994). Nesse diapasão, os mitos se erigem como discursivas testemunhas do que de fato ocorreu, a saber, das vicissitudes do universo tangível, que eclodiram à existência pelas mãos do divino ou através de agências sobrenaturais. Na qualidade de artefatos consuetudinários, que meticulosamente inscrevem os assombros do sagrado na composição do mundo profano, erguem-se como paradigmática alvejadora de todas as empresas humanas, portadoras de significados nebulosos e previsões contundentes, dos quais as sociedades arcaicas se alimentam, com vistas a estampar o estranho e inominável, a mediante elisão de falácias e prosaicas tramas.

Com infindáveis fios, a mitologia desfia episódios próprios da esfera humana, expondo não apenas o nascimento da linguagem, mas os acontecimentos iniciais que estabeleceram a *configuração da alma* no âmbito terreno, forjando-a (CASSIRER, 2009). A divergência, contudo, atinge as vozes da história que, não raras vezes, impõem ao substrato ancestral um contínuo linear e irreversível, sem considerar que o enredo mítico encontra raízes na *aeternitas*, e, em seu bojo, o humano primitivo não apenas precisa absorvê-lo, mas também atualizá-lo. No imaginário das sociedades

arcaicas, o desvendar dos mitos equivale a desentranhar os mistérios primordiais das coisas, e, em tal exploração, o indivíduo se torna capaz de reencenar o ato criativo quando a necessidade demanda. Com frequência, reproduzir a essência criativa exige não somente o entendimento da gênese mítica, mas também a recitação desta – o fenômeno delineia o efervescente potencial gerador da linguagem. Segundo Ernst Cassirer (2009), dentro de todas as cosmogonias míticas, a palavra reveste-se com o manto da arquipotência, transcendendo os próprios deuses ou amalgamando-se a eles. Escrutinando essa relação, entre o mito e o idioma, Cassirer lança luz sobre a potencial congruência subjacente que une a consciência linguística à consciência mítica, pressupondo, por fim, que ambas derivam de uma única matriz de concepção mental: o pensar metafórico. Conjurando a atenção para o entrelaçamento ideacional entre a conformação linguística e a estrutura mítica, Cassirer sublinha a mútua influência entre ambas, como fluxos em constante interação: “A linguagem e o mito se acham originariamente em correlação indissolúvel, da qual só aos poucos cada um se vai desprendendo como membro independente. Ambos são ramos diversos da mesma informação simbólica [...]” (CASSIRER, 2009, p. 106).

O filósofo destaca, de maneira insofismável, que o mito extrapola a esfera do mero entretenimento intelectual, tornando-se, de fato, um enigma que arrebatava a atenção filosófica. Afirmar isso equivale reconhecer que o mito não é somente narrativo, mas uma diretriz primordial do espírito humano, um modo autônomo de forjar os contornos da consciência. O discernimento aguçado de Cassirer destaca que a mais autêntica e íntegra unidade espiritual é personificada pela tríade inextricável: linguagem, arte e mito. A peculiar realidade que o mito reveste para a consciência se entrelaça a uma forma de vida distintiva e original, ocupando uma posição ímpar no entrecruzamento entre o tangível e o subjetivo. Tal qual a vida factual, o mito toma seu assento no divisor de águas entre o estritamente objetivo e o puramente subjetivo, erigindo-se como uma esfera inominável e indistinta que percorre ambos os domínios. Ainda mais notável é o apontamento de que o mito, além de sua peculiaridade consciente, é considerado como um tesouro espiritual coletivo da humanidade, cuja coesão intrínseca deve ser explanada pela coesão da alma humana (CASSIRER, 2009).

Cabe inferir que os mitos emergem de vivências coletivas da humanidade, brotando das profundezas da experiência humana compartilhada. Nesse viés, seus criadores raramente tinham ciência da autoria. A criação decorria de projeções interpretativas do mundo interior e da ação do mundo exterior, metamorfoseadas em imagens que vão além da mera metáfora ou representação, transformando-se em expressões vívidas da própria realidade. Cassirer (2009) endossa, ainda, a teoria de que o homem não deveria restringir-se à condição de “*animal rationale*”, mas sim ressoar como “*animal symbolicum*”, uma criatura intrinsecamente simbólica – em outros termos, o conhecimento, em sua amplitude, é composto por um substrato efabulatório. Assim, a linguagem, o universo mítico-religioso e a arte surgem como distintas formas simbólicas em sua própria riqueza. É imprescindível reconhecer que a verdade inerente ao mito não se alinha às lógicas que amparam o saber empírico ou científico. A verdade é intuída, ansiando pela aceitação, carecendo de provas concretas para se estabelecer, não obstante, ecoando a realidade (CASSIRER, 2009). Dessarte, o mito é tudo, menos uma fabricação enganosa, pois se apresenta como uma veracidade inegável para aqueles que o vivenciam, constituindo-se como uma manifestação orgânica do ser humano ao interagir com o mundo, uma tentativa íntima de suplantar o comum, de elevar-se à esfera do transcendental. O mito desvela, pois, valores absolutos e modelos exemplares para as atividades humanas, oferecendo-se como um guia diante de tudo que incita questionamentos, curiosidade, necessidade e aspiração (MORIN, 1986).

De forma análoga, seguindo esse pensamento, Eliade (2000) explora as complexidades do mito, entendendo-o como um tecido cultural densamente intricado, suscetível a múltiplas e complementares abordagens interpretativas. Ressalta que o mito não é meramente uma narrativa, mas uma história sagrada, um relato de acontecimentos ancestrais, ocorridos em tempos primevos, quando o real se entrelaçava com o fabuloso e os “começos” moldavam o cenário da existência humana. Eliade permite uma compreensão larga, em que o tempo do mito não é uma entidade desconexa do presente; é, antes, um *continuum* fabuloso, sempre atuante, em diálogo intenso e silencioso com as Eras. Nessa esteira de discussão, o mito emana dos confins temporais, ressoando as manifestações plenas da atividade criadora e evocando as

inúmeras e frequentemente dramáticas eclosões do sagrado no seio do Mundo (ZIMMER, 1989). Em sua raiz, alicerça-se sobre um arquétipo exemplar, sedimentando-o e providenciando o solo firme para o mundo, ao mesmo tempo em que orienta as atividades humanas significantes, imprimindo valores e significados à própria existência. Efetivamente, o mito cumpre a nobre missão de guardar a história essencial, a crônica da condição humana, disseminando a verdade sobre as realidades e sua gênese. Em suma, a incursão ao reino dos mitos é uma peregrinação rumo às origens das coisas, uma jornada que desvela os segredos da criação. Ou, usando outras palavras, é um exercício de desvendar não apenas o nascimento de toda matéria, mas também compreender onde encontrá-la e como resgatá-la do abismo do esquecimento, quando o véu do anonimato ameaça encobri-la (ELIADE, 2000).

No âmbito linguístico, assim como na esfera mitológica, um processo de transmutação simbólica surge, instaurando uma metamorfose do conteúdo sensorial em uma configuração objetiva. As metáforas, filamentos entrelaçados do idioma e da narrativa mítica, florescem do esforço de concentração, da percepção sensorial; são atributos inerente a qualquer tipo de *informação*, seja no domínio da linguagem seja no império do mito. Alhures, desenha-se uma significativa observação do contraste que se desdobra entre a argamassa conceitual, de natureza lógico-discursiva, e a rica alcatifa, de caráter mítico-linguístico. O primeiro molde, relativo à construção conceitual, destaca-se pela empreitada de uma amplificação sintética, uma engrenagem que reúne as partes numa síntese coerente com o todo, sem que, porém, as nuances de cada componente se evanescam. Em contraparte, o aparato mítico-linguístico revela uma esmerada focalização e nivelamento, uma ação que desbota as distinções particulares. É por intermédio dessa distinção que se desenha o gradual afastamento entre a linguagem e o mito: enquanto nas engrenagens mitológicas o molde mítico-linguístico exerce seu protagonismo; na linguagem, também prepondera o aporte do *logos*. Esse influxo logarítmico ganha vigor consoante o espírito humano evolui, relegando o ímpeto imagético primordial da palavra a um plano mais recôndito, transformando-a progressivamente num simples signo conceitual. O matiz metafórico inato à linguagem, um elo que a sintoniza ao mito, embora não seja totalmente suprimido, persiste em vigência na esfera da expressão artística, especialmente na

poesia lírica, cuja confluência entre a língua e a narrativa mítica ostenta sua mais clara evidência (ELIADE, 1978b).

Sob a mira certa de Claude Lévi-Strauss (1993), a decadência dos mitos é abordada com proficiência, considerando as transmutações que passam ao longo do curso temporal. Dois padrões degenerativos sobressaem de suas elucubrações, a saber: a lenda e a peça romanesca. Em ambos os escopos, o mito, outrora fundador, testemunha a erosão de sua potência originária, subsumindo-se a outros propósitos, como, *exempli gratia*, no caso da lenda, a função de conferir legitimação histórica. O sintoma de exaustão, no interior da edificação mítica, é perceptível em ambas as circunstâncias, sem que, todavia, consuma-se a sua erradicação integral. Entretanto, é salutar reconhecer que o florescer da psicanálise desponta como um marco divisor, no qual o mito ressurge de suas cinzas, arregimentando para si uma magnitude de consideração que, há muito, lhe era devida. As incursões profundas de Sigmund Freud, no labirinto do inconsciente, traçam veredas para inúmeras explorações de cariz imaginativo. Por meio das minuciosas escavações nos sonhos de seus pacientes, o psicanalista, qual um arqueólogo da mente, desvela manifestações de conflitos existenciais já trilhados nas sendas dos mitos helênicos (eis o complexo de Édipo). Nesse terreno, é a faceta latente do inconsciente humano, acentuadamente aflorada durante os arroubos oníricos, que se desvenda como o último bastião a abrigar a quintessência do pensamento mítico, outrora relegado, com o avanço das eras, a um plano de meras elucubrações. As imagens que hibernam no âmago do inconsciente, irrompendo tesouros resguardados, ascendem à condição de chave-mestra, habilitada a desvendar as profundezas da natureza humana. No tabuleiro do mundo contemporâneo, cujas miríades da ciência descortinaram virtualmente todos os véus que ocultavam os mistérios da natureza, o enigma soberano ainda reside nas camadas intrincadas da própria condição humana.

O luminar Carl Gustav Jung (1875-1961), detectando as afinidades patentes entre as imagens e símbolos brotados de distintas culturas, propugna a tese de um inconsciente coletivo, um domínio onde repousam as imagens arquetípicas. Tais representações, inegavelmente primordiais, ostentam um caráter estável, imbuído de universalidade e intrínseco ao próprio *espírito*. Em verdade, cada civilização laborou

em forjar suas narrativas míticas, e é possível identificar uma constância na recorrência de determinadas figuras imagéticas, um sistema repleto de símbolos, arquétipos e tramas subjacentes, que, sob a égide de um esquema, tendem a se coalescer numa cadeia narrativa coesa. Aliás, o mito já se apresenta como um embrião da racionalização, empregando o fio condutor da linguagem, cujos símbolos metamorfoseiam-se em palavras, e os arquétipos alçam voo para o plano das ideias. Vale enfatizar que as próprias imagens e símbolos têm a capacidade de condensar enredos que, outrora, se entrelaçam aos fatos vividos, numa progressiva sobreposição de imagens individuais, as quais, cumpre dizer, mantêm uma conexão com o vasto imaginário coletivo. É nesse cenário, de imagens e símbolos, que as peripécias oníricas se imiscuem nas aventuras da literatura, deixando, às escâncaras, a inquebrantável permanência do *impulso mítico*. Freud, por sua vez, concebia o mito como um véu, um disfarce que encobria a sexualidade, um testemunho da onipotência do pensamento humano. Nesse caminho, o mestre vienense se lançava ao seio dos mitos ancestrais, a exemplo de suas incursões pela saga de Édipo, para oferecer uma explicação aos mistérios científicos emergentes.

Eliade (2000) postula que o epicentro de todo mito reside na gênese das coisas, no momento primordial de sua concepção. Mesmo quando se trata dos mitos, categorizados como escatológicos, sua narrativa não se direciona meramente ao desfecho, mas sim à inauguração de um novo princípio. É sob essa ótica que a intersecção entre a Psicanálise e a mitologia se delineia, encontrando fundamento no compartilhado interesse por investigar as nascentes e os albores da condição humana – a psicogênese. Tal asserção é corroborada por Jones (1989) ao proclamar que: “em toda sua vida, [Freud] provavelmente foi mais absorvido pelo grande problema de como o homem veio a ser homem do que por qualquer outro problema” (JONES, 1989, p. 314). Quando se adentra na história singular do indivíduo, particularmente na tenra infância, a teoria freudiana concede primazia à experiência dos anos primígenos, bem como às incipientes interações com os objetos libidinais. Sob essa perspectiva, a doutrina freudiana delineia que a criança habita um estado de tempo mítico, edípico paradisíaco, incessantemente inquisitiva em relação à origem dos recém-nascidos. Esse anseio por compreender a gênese da vida humana pulsa no cerne das indagações

infantis, situando-se como uma busca constante por respostas nos arcanos da criação: “É por isso que o inconsciente apresenta a estrutura de uma mitologia privada. Podemos ir ainda mais longe e afirmar não só que o inconsciente é ‘mitológico’, mas também que alguns dos seus conteúdos estão carregados de valores cósmicos [...]” (ELIADE, 2000, p. 69).

A insígnia desse feito reside em Freud, quando, imerso no mito de Édipo, a trágica narrativa exposta por Sófocles, revitalizou a esfera humana e os vínculos familiares com uma roupagem mítica. O drama edipiano, enraizado no inconsciente, no qual se desenrola uma trama triangular de desiderato filial em relação à mãe e um sentimento de repulsa em direção à figura paterna intrusiva, lança as bases para o conceito de neurose, uma entidade de inegável relevância na psicanálise. Na contracorrente, o psiquiatra suíço, Jung, optou por despojar o desejo de incesto de sua literalidade, concebendo-o em uma forma simbólica: os anseios incestuosos/edípicos alinham-se à maturidade psicológica, sacrificando-se em prol de um desenvolvimento interno, que se desdobra além das demandas externas, a exemplo da ameaça de castração. Por meio da simbologia do incesto, funda-se uma perspectiva de renovação, na qual a transmutação do desejo funda a trajetória. A esse respeito, Eliade (1996) propugna que o complexo edipiano deve ser apreendido como a “Imagem da Mãe”, que assume primazia, transcendentemente independente de cada mãe individual, como defendido por Freud. Transmutar tal representação mnemônica em uma representação concreta, à maneira do Pai da Psicanálise, seria negligenciar, à luz da doutrina junguiana, sua multiplicidade de sentidos. Surpreendentemente, coube a Jung o mérito de conferir um sentido espiritual à Imagem, alargando os limites da abordagem da psicanálise freudiana. A relação entre os polos opostos, consciente e inconsciente, encontra seu vínculo na imagem e na imaginação, com o símbolo servindo como mediador entre as múltiplas antinomias, harmonizando a psique. Logo, tentar interpretar as manifestações do pensamento analógico (sonhos, imagens, fantasias e mitos), através do prisma da lógica, resulta em uma diminuição do valor simbólico, instaurando um desequilíbrio na psique – os símbolos operam, em última análise, como a ponte entre a consciência e o inconsciente, com este último se expressando simbolicamente, enquanto à consciência cabe a função de (des)vendá-lo.

Uma notória dicotomia desponta entre as perspectivas de Jung e Freud, cujas divergências não apenas transcenderam as trivialidades semânticas, mas também se reverberaram na própria essência dos pilares psicológicos. A diáspora se revelou, de maneira marcante, quando Jung, imprimindo uma guinada interpretativa, ampliou o alcance do conceito de libido. Enquanto Freud o concebia como exclusivamente sexual, Jung a alargou para englobar uma energia psíquica de natureza ampla. O incômodo conceito de inconsciente, sob a égide junguiana, estende-se para além do âmbito individual, abarcando uma dimensão impessoal e cultural, denominada *inconsciente coletivo*, que se configura como um estrato que excede à experiência pessoal, visto que é composto por estruturas e imagens que se reverberam em toda a humanidade – os arquétipos (JUNG, 2016). Tais figuras, elevando-se nos domínios dos sonhos, mitos, religiões e contos de fadas, constituem um substrato comum que atravessa as fronteiras culturais. Em outros termos, a noção de inconsciente, sob a perspectiva junguiana, suplanta o plano individual para abarcar uma esfera coletiva e transcendental; a (in)consciência não se limita apenas à esfera egoica, mas se expande para incorporar uma conscientização ampliada que se relaciona com a totalidade dos processos inconscientes e arquetípicos (SERBENA, 2010). O ponto culminante do rompimento entre as trajetórias intelectuais de Freud e Jung se materializou no momento em que o *príncipe herdeiro* lançou sua obra *Símbolos da Transformação*. Nesse tratado, introduziu suas inovadoras perspectivas acerca do conceito de libido, redefinindo-o para incluir outra concepção, diferente da freudiana, que havia desenvolvido. Com audácia, Jung apresentou a mitologia do herói solar, um arquétipo inerente à psique humana que personifica a busca pela diferenciação em relação ao universo matricial inconsciente. Essa busca é fundamental no mosaico do desenvolvimento psíquico, definido como processo de individuação (JUNG, 2012).

À guisa biográfica, Jung era propenso a experimentar sonhos povoados por imagens mitológicas desde tenra idade, uma complexa malha onírica que resistia à decifração, codificada em reminiscências pessoais. Anos mais tarde, num contexto em que as tramas da história religiosa ganhavam vida, Jung percebe paralelismos entre as imagens oníricas e as situações mitológicas. Destarte, o autor compartilha que, ao ingressar na prática clínica, observou que tais representações imagéticas e mitológicas,

recorrentes e frequentes, vinculavam-se, nos sonhos, a visões de indivíduos que jamais haviam sido expostos a tal *corpus* de conhecimento. A partir de suas vivências pessoais e dos relatos de seus pacientes, Jung gradualmente discerniu a presença, no âmbito do inconsciente, de estruturas fantasiosas inerentes, promotoras da imaginação humana. Essas construções arquetípicas, intrínsecas à psique, foram por ele batizadas como “arquétipos” (SERBENA, 2010).

Os arquétipos, segundo Grinberg (1997), formam o alicerce comum que sustenta a humanidade, do qual a própria consciência prorrompe-se. O advento dos arquétipos assinalou uma distinção dentro do inconsciente, delineando duas camadas: a individual e a impessoal – essa última também conhecida como inconsciente coletivo, um segundo sistema psíquico que, mesmo incorporando as moções pessoais, eleva-se como o único reino passível de exploração consciente. O inconsciente coletivo se propaga em forma de arquétipos preexistentes, que adquirem consciência secundariamente, imprimindo formas definidas aos conteúdos da mente consciente. Assemelha-se ao conceito psicanalítico, na medida em que abarca, igualmente, memórias esquecidas, experiências reprimidas e percepções subliminares. No entanto, a revolução se manifesta no acolhimento às imagens universais e não ancorados em experiências pessoais, as quais são transformadas pelas fantasias em elementos simbólicos, cheios de imagens ctônicas e universais. Esse estrato mais profundo, o inconsciente coletivo, traz, em seu cerne, um traço de *transpessoalidade*, com substâncias que ecoam pelas paisagens universais. Já inconsciente pessoal, segundo Silveira (1997), corresponde às camadas mais superficiais, cujas fronteiras com a esfera consciente são etéreas: ele engloba percepções e impressões sutis, dotadas de energia insuficiente para romper o véu da consciência. Aqui, abrigam-se composições de ideias enfraquecidas e indiferenciadas, fragmentos de eventos vivenciados ao longo da vida, obscurecidos pela volúpia da memória consciente. Além disso, é um domínio onde repousam representações carregadas de afeto, muitas vezes incompatíveis com a atitude consciente.

O inconsciente coletivo é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo, portanto, uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído

essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e no entanto desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e, portanto, não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade. Enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de complexos, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de arquétipos (JUNG, 2000, p. 88)

A emergência do inconsciente coletivo figura como uma das mais perspicazes elaborações da psicologia analítica, de modo que evoca uma dimensão psíquica capaz de lograr as fronteiras do indivíduo, enredando-se nas fibras mais profundas da experiência humana. Tal estrato subterrâneo da psique, diversamente do reino consciente que delimita a percepção cotidiana, ostenta uma natureza intrinsecamente compartilhada, alinhavada por meio da herança psíquica coletiva. Em outros termos, concentra um repositório de símbolos e mitos compartilhados pela humanidade, abrangendo as profundezas da mente individual e, simultaneamente, conectando-se ao tecido da história cultural e biografia cósmica. Ao submergir-se no *coração* do inconsciente coletivo, Jung revelou uma matriz psíquica latente, prenhe de elementos arquetípicos que transcendem os confins temporais e culturais (JUNG, 2012). Os arquétipos, representações mentais primordiais e transversais, efluentes do inconsciente coletivo, corporificam as estruturas psicológicas fundamentais fundantes da experiência humana ao longo das estações: “O homem possui muitas coisas que ele nunca adquiriu, mas herdou dos antepassados. Não nasceu uma *tábula rasa*, apenas nasceu inconsciente.” (JUNG, 2011, p. 307). São como esquemas mentais universais, formas pré-existentes que dotam a psique com padrões inatos de percepção e compreensão. O arquétipo do herói, por exemplo, irrompe-se em diversas mitologias e contos épicos, independentemente das barreiras culturais, sinalizando a presença destas entidades como fundações basilares, na expressão simbólica do agir e do pensar coletivos.

A relação caleidoscópica entre as imagens simbólicas e os mitos institui uma dialética essencial na compreensão das funcionalidades dos arquétipos. Os mitos, narrativas narradas através dos tempos, operam como receptáculos destas imagens simbólicas, conferindo-lhes contextos vívidos e apreensíveis. O herói destemido que

desbrava terrenos desconhecidos e triunfava sobre desafios intransponíveis, a título de ilustração, ressurgiu repetidamente em mitos, como Gilgamesh na antiga Mesopotâmia; Hércules, na Grécia; e Arjuna; na tradição indiana, encarnando a jornada humana universal de superação e autodescoberta. As imagens simbólicas, de expressão arquetípica, nutrem as pulsões e, com efeito, fomentam os conflitos humanos que persistem através dos mitos. A serpente tentadora tece suas escamas em inúmeras histórias; a maçã impera no Gênesis bíblico; e as provações de Perseu, na cultura grega (JUNG, 2016). Tais símbolos ganham vida nas narrativas mitológicas, emanando seus matizes de significado arquetípico e convidando os grupos a se engajarem num diálogo profundo com os substratos inescrutáveis da psique. Cabe destacar que as imagens arquetípicas frequentemente comparecem nos mitos para engendrar símbolos de poder evocativo. A figura materna protetora, personificando o arquétipo da Grande Mãe, funde-se ao espectro das divindades. É o caso de Ísis, no Egito; Deméter, na Grécia; e Parvati, na mítica hindu, incutindo, no âmago da psique, a valorização da maternidade e a reverência pelo aspecto nutridor da existência. A simbiose entre as imagens simbólicas e os mitos coalescem um “novo” intelectual e espiritual, um espelho em que os anseios, os medos e as aspirações da humanidade ressoam através dos tempos. Os arquétipos, por sua natureza universal, resguardam um repertório de significados relacionados às particularidades culturais, destilando uma sabedoria atemporal. À medida que as imagens simbólicas inscrevem-se nos mitos, como manifestações tangíveis dos arquétipos, adquirem vida, palpitando com a vitalidade de uma verdade eterna.

Na seara epistêmica, as formações míticas concentram porções generosas do sagrado, responsáveis pela (des)continuidade dos sentidos, mutantes e perecíveis, hábeis em invocar os tormentos, as esperanças e as vicissitudes que interceptam a jornada humana – é a trama dos mitos que compõe a argamassa comum às culturas e às gerações, na qual pululam os arquétipos evocadores do efêmero e da permanência (JUNG, 2016). Ao longo de sua vida, Jung experienciou, inclusive, um conjunto significativo de sonhos, visões e delírios, os quais se entrelaçavam aos fios mitológicos, promovendo um amálgama impressionante de elementos psíquicos solidários ao âmago da psicologia arquetípica (ELIADE, 1978b). Absorto nas

manifestações oníricas, o célebre psiquiatra escrutou minuciosamente uma panóplia de imagens e dados conceituais que encarnavam, de maneira quase oracular, as raízes e simbolismos das religiões milenares, alçando um vislumbre penetrante nas intersecções entre a psique individual e a herança coletiva. A contextura desses devaneios recebeu espaço proeminente em sua obra derradeira, ainda em vida, intitulada *Memórias, Sonhos e Reflexões*, em que Jung labora, com diligência, o cerne de suas experiências visionárias: “[...] fraturei um pé e logo depois tive um enfarte cardíaco. Durante a inconsciência tive delírios e visões [...] parecia-me estar muito alto no espaço cósmico [...] Justamente sob os meus pés estava o Ceilão e na minha frente estendia-se o continente indiano” (JUNG, 1986, p. 10).

Esse testemunho eloquente, entranhado de intensidade e simbolismo, irradia uma afinidade profunda entre as narrativas mitológicas da Índia e as elucubrações psíquicas de Jung. Deparamo-nos, aqui, com a percepção de que o *asceta suíço* estava imerso em um estado de psique arquetípica, em que os limites entre a individualidade e o inconsciente coletivo se confundiam, culminando em uma comunhão notável com as entidades míticas que permeavam, em especial, as narrativas orientais. Por isso, dentre os artefatos míticos acolhidos por sua psicologia, cabe um destaque àqueles devotados pelo povo hindu: para os estudos psicológicos, o empreendimento repousa sobre a confluência sinfônica de complexos simbólicos e arquétipos emaranhados, que, de modo incessante e enriquecedor, influenciaram o panorama da psicologia analítica. A mitologia védica, em sua relva vasta e fértil de divindades, epopeias e alegorias, encerra um vasto repositório de narrativas que incandescem as regiões mais profundas do inconsciente coletivo e insuflam vitalidade nas estruturas conceptuais propostas pelo *criador* da Psicologia Profunda. A eleição do universo fabulatório da Índia, como objeto desta investigação, assenta-se num discernimento que sobrepuja certos parâmetros convencionais, erigindo-se como uma escolha perspicaz plausível, testificante da densidade simbólica e filosófica desse arquivo mítico e, concomitantemente, da sagacidade interpretativa de Jung, cujas inquirições, nas malhas do hinduísmo, extraíram um tesouro de significados inexoráveis para sua teoria psicológica. A importância imanente da mitologia hindu, para Jung, radica-se na riqueza polifônica de seus mitos e arquétipos, que, essencialmente, aliam-se às

constelações simbólicas abordadas por sua psicologia analítica (JUNG, 2012). Permite, ainda, uma abordagem holística das dimensões humanas, abrangendo tanto a luz quanto a sombra, na dimensão ordinária da experiência. Essa dualidade remete, por sua vez, ao processo de individuação, em que a integração consciente das polaridades intrapsíquicas propicia a realização plena do *self*. Logo, Jung encontrou, na invenção védica, uma sinergia fecunda aos princípios arquetípicos que havia elaborado como componentes intrínsecos do inconsciente coletivo. As divindades hindus, representantes de forças gerativas e aniquiladoras, personificam, sobremaneira, os modelos universais que Jung considerava fundamentais para a compreensão da psique humana em sua totalidade. Por sua própria natureza, o panteão congrega um número expressivo de divindades multifacetadas que personificam não apenas os arquétipos primordiais, mas também as manifestações dinâmicas do inconsciente coletivo (JUNG, 2012).

1.2 *Sutras da Alma: quando os mantras junguianos (des)vendam o atman*

As ramificações dos dogmas búdicos bifurcam-se em duas proeminentes correntes hermenêuticas: a vertente conhecida como *Theravada* – também denominada como budismo *Hīnayāna* – e a corrente denominada de *Mahāyāna*. A tradição *Hīnayāna* alicerça-se sobre os preceitos veiculados pelo *Tripiṭaka*, isto é, um doutrinário subdividido em um trinômio de categorias – *Vinaya Piṭaka*, *Sūṭta Piṭaka* e *Abhidhamma Piṭaka*. O *Tripiṭaka*, nesse sentido, consiste numa coletânea de escritos canônicos, onde se registram os ensinamentos budistas em língua Páli. Por sua vez, a tradição *Mahāyāna* consolidou-se a partir do primeiro século a.C., consoante o desenvolvimento decorrente de debates dialéticos e conflitos culturais (HARVEY, 2019). O *Mahāyāna* é distintivamente caracterizado pela expansão do compêndio literário canônico para além dos *sutras*, originados da tradição Páli. Tal alargamento compreende uma antologia de *sūtras* específicos e particulares, redigidos em sânscrito, que, efetivamente, encapsulam as nuances centrais da doutrina do *Mahāyāna* de maneira mais lúcida, quais sejam: os *Prajñāpāramitā Sūtras*, o *Vimalakīrti Sūtra*, o *Avataṃsaka Sūtra* e o *Saddharma-Puṇḍarīka Sūtra*. Sustentando-se nos fundamentos

desses *sūtras*, a tradição *Mahāyāna* bifurcou-se em duas distintas correntes de escolas filosóficas: a escola *Mādhyamika* e a escola *Yogācāra* (DAISHONIN, 2008). A doutrina *Mādhyamika*, conhecida como a Escola do Caminho do Meio, foi estabelecida por *Nāgārjuna*, no século II d.C – sua corrente filosófica atribui uma considerável relevância às escrituras da tradição *prajñāpāramitā* (ZIMMER, 1989). A respeito desta filosofia, assevera Yoshinori (2006, p. 209) que “*Nāgārjuna* defendia o caminho do meio entre dualidades tais como 'o mundo existe ou não existe' e 'o mundo é permanente ou impermanente’”. Na compreensão de *Nāgārjuna*, o caminho do meio necessariamente incorpora a concepção de vacuidade (*śūnyatā*), ou seja, a noção da insustancialidade subjacente a todos os fenômenos (SVATMARAMA, 2017). Por outro lado, a escola *Yogācāra*, instituída pelos irmãos Asaṅga e Vasubandhu, no século V, constitui uma vertente filosófica budista que propõe uma fenomenologia da mente (*cittamātra*) e uma ontologia filtrada pelo prisma interno das práticas meditativas e *ióguicas*. Conforme expresso por Yoshinori (2006, p. 224), “ela se esforça para elucidar a estrutura da consciência e esboçar o processo dinâmico em direção à transformação e ao despertar”.

As obras de Jung privilegiam duas preponderantes tradições de assimilação cultural da seção *Mahāyāna* do Budismo: a tradição tibetana, preponderantemente situada na região do Tibet (agora uma região da China), e a tradição budista Zen, com sua principal presença na China e Japão. Originando-se na Índia, o budismo tibetano foi implantado no Tibet no século VII, por intermédio do filósofo Padmasambhava. Adicionalmente identificado como *Vajrāyāna*, ou “o caminho do diamante”, o budismo tibetano emprega elaboradas práticas meditativas, rituais, leituras de textos litúrgicos, visualizações e, inclusivamente, instrumentos musicais. Ostenta uma sólida tradição nas artes, através de pinturas e esculturas elaboradas, e sua estrutura organizacional preponderante reside nas ordens monásticas, enfatizando a transmissão do conhecimento do mestre (Lama) ao discípulo (SUZUKI, 2019). Chega à China no século VI, pelas pregações do monge Bodhidharma; como todas as escolas budistas, o Zen tem suas raízes fincadas no budismo indiano e, de maneira mais específica, na tradição das práticas meditativas. A designação japonesa “zen” deriva da palavra chinesa “Cha’n”, que, por sua vez, invoca o termo sânscrito “*dhyāna*”, significando o

estado de concentração desencadeado pelas práticas meditativas (REDYSON, 2015). Na vasta panóplia de fontes textuais pertencentes à tradição *Mahāyāna*, tal como delineadas por Jung, destaca-se o conjunto dos *sutras* que, efetivamente, representam a própria expressão verbal do Buda. Isso lança luz sobre a abordagem singular de Jung, que não apenas obteve acesso direto às fontes primordiais do budismo, mas também buscou reviver o conteúdo desses escritos no âmbito de sua obra. Grande parte dos manuscritos, que espelham a pronúncia do Buda, foram escrutinados por Jung a partir de traduções para línguas europeias (HARVEY, 2019). Entre tais obras, merecem realce os sutras: *Amitāyur-dhāna-sūtra*, *Samyutta-Nikāya-sutta*, *Mahā-parinibbāna-sūtra*, *Laṅkāvatāra Sūtra* e *Prajñāpāramitā Hṛdaya Sūtra*. Além da prominência dos *sūtras*, também é oportuno enfatizar o meticuloso envolvimento de Jung com a tradição exegética do Abhidharma e com os proeminentes mestres da linhagem *Mahāyāna*, a exemplo de *Nāgārjuna*, Vasubandhu e Asaṅga (ELIADE, 2019).

Côncio de que a Europa passava, entre os séculos XIX e XX, por um intenso processo de *depauperamento simbólico*, ou seja, uma claudicância em relação aos símbolos religiosos – cristianismo, especialmente –, Jung se debruça sobre as doutrinas mítico-religiosas de culturas e civilizações não-ocidentais, a fim de enriquecer/estruturar sua teoria da alma. Em *Psicologia e religião oriental* (1978), no capítulo intitulado “*Comentário psicológico sobre o Livro tibetano da Grande Libertação*” (1939), o mestre suíço, trazendo à baila contribuições benfazejas, evidencia a ‘filosofia íntima’ que diferencia o homem oriental do homem ocidental: “Para a psicologia ocidental, o espírito é uma função da psique. É a mentalidade de um indivíduo. [...]. No Oriente, o espírito é um princípio cósmico, a existência do ser em geral [...].” (JUNG, 2013 [1939], p. 15). Outrossim, o insigne psiquiatra consigna que, diferentemente da liturgia científica ocidental e sua fé religiosa, no Oriente, não existe uma tensão entre as empreitadas da ciência e a cerimônia da religião, visto que o conhecimento científico *não* é pautado pela paixão pelos fatos, assim como a religião não se baseia unicamente na fé. Se, em terras Ocidentais, sobretudo as que são adornadas pelo Cristianismo, o ser humano é despossuído de poderes e ínfimo ante o poderio e a supremacia de deus, o homem oriental é copartícipe da divindade, bem

como conquista a salvação por si próprio. Não à toa, conforme o pensamento junguiano, o Oriente ancora-se à *realidade psíquica* – psique como condição exclusiva e primordial para a existência: “A impressão que se tem é a de que este conhecimento é mais uma manifestação psicológica do que o resultado de um pensamento filosófico. Trata-se de um ponto de vista tipicamente introvertido, ao contrário do ponto de vista ocidental [...]” (JUNG, 2013 [1939], p. 15). Enquanto o Ocidente endereça a Deus, enquanto gerenciador/legislador do espírito humano, o princípio moral, verdadeiro e benéfico, no pensamento Oriental, conforme percebe o exegeta suíço: “O Dharma, isto é, lei, verdade, direção, não pode existir “senão no espírito”. [...] A função transcendente nos mostra, ao invés, que o Oriente tem razão quando acha que a experiência complexa do Dharma provém do “interior”, isto é, do inconsciente.” (JUNG, 2013 [1939], p. 39). Conquanto Jung faça distinções entre o “mundo oriental” e o “mundo ocidental”, tal como fica evidente, o arcabouço de seus conceitos fundamentais – arquétipos e inconsciente coletivo – esboça uma concepção ampla e universal dos mitos e culturas; Jung, posicionando-se, aponta que não pretende desmoronar o conflito entre as diferenças entre Oriente e Ocidente, posto que: “A diferença entre ambos é tão grande que não se vê uma possibilidade de imitá-los, e muito menos ainda a oportunidade de o fazer. [...] Muito mais lógico é admitir o conflito, pois se existe realmente uma solução, só pode tratar-se de uma solução irracional.” (JUNG, 2013 [1939], p. 18). Todavia, ao que parece, por serem, em termos dos tipos psicológicos junguianos, intrinsecamente *introspectiva*, as religiões orientais fornecem, à luz da psicologia profunda, paradigmas emblemáticos para a compreensão da mente humana: “[...] a introspecção é a única fonte de informação e de direção espirituais.” (JUNG, 2013 [1939], p. 37). Eis o motivo porque a *psicologia profunda*, em um movimento arqueológico, recolhe os férteis palimpsestos das religiões orientais, ao conjurá-los para a compreensão das subjetividades e para o entendimento da Alma. A convergência entre a episteme junguiana e o complexo mitológico, em efervescência no povo hindu, concebe um matrimônio espiritual e epistemológico, adequado ao desvelamento das abissais abóbadas da condição humana. Nesse liame hermenêutico, em cujo bojo a psique e o simbolismo mitológico se interpenetram, desdobra-se uma narrativa expositiva – e redentora – que resgata a significância

transcendental das narrativas védicas, exalando um manancial de coerência no emaranhado conceitual junguiano (DAISHONIN, 2008). A simbiose transdisciplinar não apenas remonta a um eflorescer dialógico entre psicologia arquetípica e mitologia, mas, igualmente, desbrava um panteão epistêmico onde a transversalidade dos enigmas do *ser* eclodem com atroz ferocidade:

É a partir de dentro que devemos atingir os valores orientais e procurá-los dentro de nós mesmos, e não a partir de fora. Devemos procurá-los em nós mesmos, em nosso inconsciente. Ai, então, descobriremos quão grande é o temor que temos do inconsciente, e de como são violentas as nossas resistências. É justamente por causa dessas resistências que pomos em dúvida aquilo que para o oriente parece tão claro, ou seja, a capacidade de autolibertação própria da mentalidade introvertida (JUNG, 2013 [1939], p. 21).

Carl Jung, ao resgatar as filosofias orientais para a cena da psicologia, também almeja (re)descobrir a alma estilhaçada da cultura ocidental, posto que, como afirma em seu comentário ao livro *Bardo dos mortos*: “[...] o sol nunca se pôs para o homem oriental, como aconteceu ao cristão que, por isto mesmo, viu-se privado de Deus. A própria alma é a luz da divindade e a divindade é a alma. O Oriente é capaz de suportar este paradoxo [...]” (JUNG, 2013 [1957], p. 46). Assim, elementos constitutivos de sua teoria, como os arquétipos – imutáveis moldes primordiais que ecoam nas profundezas do inconsciente coletivo – mantêm reverberações nítidas com o florilégio mítico da tradição hindu. A concepção inconsciente de um ‘espírito universal’, que recobre todos os seres animados e inanimados, difundida nas religiões orientais, é o sintoma do temperamento – “tipo psicológico” – introvertido do oriental: “[...] em linguagem psicológica: O inconsciente é a raiz de todas as experiências da unidade (*dharma-kâya*); é a matriz de todas as formas arquetípicas ou naturais (*sambhoga-kâya*) e [...] das manifestações exteriores (*nirmâna-kâya*).” (JUNG, 2013 [1939], p. 34). Embebidos, aqui, dos preceitos da psicologia analítica, os deuses, figuras que irrompem das névoas intangíveis do mito e erguem-se na pulsação enraizada da psicologia coletiva, assumem a condição sublime de formas arquetípicas de pensamento, transmutando-se em projeções caleidoscópicas de nossa própria interioridade. Tem-se, pois, um laboratório de imaginação coletiva, em que as

divindades, emblemáticas e multivocais, estabelecem-se como reflexos codificados do mundo mental, condensando anseios, medos e aspirações que rompem as barreiras temporais e culturais, sedimentando-se como elos atemporais entre o consciente e o inconsciente. Na orquestra mítica hindu, a interpenetração entre o arquétipo e o divino atinge um apogeu esplêndido e, por conseguinte, cada divindade surge como uma síntese vívida de características intrínsecas à humanidade: “Os deuses são formas arquetípicas de pensamento que pertencem ao *sambhoga-kâya*.” (JUNG, 2013 [1974], p. 38). Por isso os semblantes dêíticos das míticas ocidentais carregam: “[...] aspectos pacíficos e coléricos, que desempenham papel de grande relevo no *Livro Tibetano dos Mortos*, simbolizam os contrários: no *nirmâna-kâya* estes contrários nada mais são do que os conflitos humanos [...]” (JUNG, 2013, p. 1974).

Por meio de uma aliança simbólica, as divindades hindus, como Shiva e Kali, podem ser vislumbradas, numa breve icnografia, como o amálgama de representações da psicologia complexa de *Sombra* e *Self*, respectivamente; numa dança que encoraja a destilação do confronto e da reconciliação intrapsíquica para a ‘gestação da individuação’. As divindades que protagonizam os épicos hindus ostentam uma eclética gama de características, solidárias à pluralidade dos arquétipos junguianos. Eis o caso, de Shiva, que se mostra como uma síntese arquetípica de processos criativos, destrutivos e regenerativos, e sua consorte Parvati, doravante, personifica a união de contrários, remanescente do casamento psíquico – tão caro ao *ethos* junguiano. Outrossim, o mito hindu relativo à *jornada de Rama*, textualmente vinculado à epopeia *Ramayana*, comunga do monomito heróico campbelliano, na proporção em que se alinha-se à teoria da individuação junguiana, segundo a qual a travessia do herói, interceptada por agruras e provações, encarna o caminho de autodescoberta e integração (PANTAJALI, 2017). O percurso *ramânico*, enquanto expressão da dualidade inerente à existência humana, associa-se ao processo de confrontação com a sombra e a subsequente reconciliação, concepção crucial na *Psicologia Profunda*. Sua realização, metonímia da maturação do espírito único, que produz a unificação, é observada, como aponta Jung (1939), na união do *Tri-Kâya* [Três corpos de Buda]. Essa aglutinação traduz a iluminação cósmica regente da maquinaria temporal (passado, presente e futuro), materializando-se como um estrato metafísico de densa

congruência entre a divindade e a humanidade, culminando numa epifania que evoca a destilação atemporal da essência búdica (CALAZANS, 2021). A unificação *sine qua non* do tríptico budista, imbricada na organização mais íntima das filosofias orientais, incide numa transcendência seminal, isto é, carrega a quintessência do desvanecimento das dualidades e da sublimação rumo a uma percepção unitária. Paralelamente, no âmbito psicológico, a concepção junguiana da individuação desdobra-se num processo psicodinâmico, de matiz evolutivo, representando a apoteose do *self*, por meio da integração holística dos elementos arquetípicos estruturantes do psiquismo. A individuação, então, é um percurso alquímico pelo inconsciente coletivo, um desdobramento intrincado em que o ego, outrora anuente a projeções e subjugações, gradualmente se desvincula das artimanhas ‘autossabotadas’, vislumbrando a totalidade do *ser* por meio da reconciliação dos opostos internos. Tanto a unificação do espírito trino de Buda quanto a jornada da individuação, conforme a perspectiva junguiana, convergem em sua busca por transcendência e harmonização (SVATMARAMA, 2017). A primeira se expande do plano sagrado ao profano, englobando uma coalescência de energias cósmicas para além da dimensão mundana; a segunda mergulha, avassaladoramente, nas profundezas da psique, em busca de uma síntese interna promotora da manifestação integral do *self*. Nesse ínterim, as esferas espiritual e psicológica se intercambiam, de maneira complexa e interdependente, oferecendo panoramas singulares sobre a natureza da vida e da morte, do renascimento e da ruína, nas potencialidades máximas:

Graças à função transcendente temos não só acesso ao “espírito uno”, como aprendemos igualmente a entender as razões pelas quais o Oriente acredita na possibilidade da autolibertação. Parece-me justo falar-se em “autolibertação”, se se consegue modificar o estado psíquico mediante a introspecção e a realização consciente das compensações inconscientes e, assim, chegar à solução dos conflitos dolorosos. Mas, como já indiquei acima, não é tão fácil realizar a ambiciosa pretensão de autolibertação, pois as compensações inconscientes não podem ser provocadas voluntariamente; talvez seja preciso esperar que elas sejam produzidas (JUNG, 2013 [1939], p. 25).

Em *Comentário psicológico ao Bardo Thödol* (1957), Jung retoma as discussões acerca da reencarnação, autolibertação e transcendência – doutrinas célebres da filosofia budista. O *Bardo Thödol*, um compêndio de orientações dirigidas ao indivíduo recém-transposto da esfera da vida terrena, imbuído de um propósito delineante durante seu período no Bardo – um intervalo liminar de 49 dias simbólicos, situado entre o falecimento e o subsequente renascimento –, remete, em certa medida, à concepção tríplice do *Livro Egípcio dos Mortos*. A primeira seção, designada como *Tschikhai-Bardo*, dissecas as manifestações psicológicas que alvorecem na psique no momento da transição mortuária. A segunda seção, intitulada *Tschönyid-Bardo*, debruça-se sobre o estado onírico que se inaugura após o desfecho irrevogável da vida e que concerne às chamadas ilusões de ordem cármica. A terceira parte, identificada como *Sidpa-Bardo*, enreda-se em torno do início das forças instigadoras da regeneração e do subsequente renascimento, bem como dos eventos antecedentes à vida pré-natal. O traço distintivo dessa fase jaz na circunstância de que a plenitude cognitiva, assim como a iluminação e, por conseguinte, a potencialidade ampliada de emancipação, prorrompem-se imediatamente após o desencadeamento do processo de morte. Prontamente, após, avultam as “ilusões” que invariavelmente conduzem à reintegração do âmago da individualidade, enquanto as claridades luminosas gradativamente se obscurecem e se multiplicam, engrossando a vertente atemorizante das visões. Esse declive alude ao fenômeno de alienação da consciência perante a verdade libertadora, bem como sua ulterior reaproximação para com o domínio físico (PANTAJALI, 2017). A finalidade das diretrizes é sintonizar a percepção do falecido, em cada etapa de enevoamento e de turbidez interna, com as oportunidades de emancipação entrelaçadas em cada um desses momentos, de sorte a elucidá-lo no tocante à essência de suas visões. De acordo com Jung, a primeira etapa desse processo é o estado de *Dharmakāya*, o semblante não-manifesto de Buda: “[...] da iluminação total, ou, expresso em nossa linguagem: a consciência como manifestação sensível e inteligível da alma é a causa primeira de todos os enunciados metafísicos. O ‘vazio’ é o estágio que antecede qualquer enunciado [...]” (JUNG, 2013 [1957], p. 57). Não por acaso, no texto *Bardo*, Jung (2013) afiança: “Tua própria consciência luminosa, vazia,

inseparável do grande corpo irradiante, não tem nascimento nem morte; é a luz imutável – Buda Amitâbha.” (JUNG, 2013 [1957], p. 58)

Nos meandros textuais do Bardo, a reencarnação adquire tonalidades específicas, convergindo para um estado intersticial entre a morte e o refulgir de uma nova existência. Tal encruzilhada liminar perfaz um paralelo, ainda que sutil, com os estados do *Dharmakaya*, que representam a essência primordial e incondicionada da realidade transcendental, no escopo do pensamento budista Mahayana. Nesse sentido, a reencarnação no Bardo não somente remete ao ciclo incessante de nascimentos e renascimentos, mas também sugere uma oportunidade de conexão com a dimensão intrínseca do *Dharmakaya*, confluindo numa exploração reencarnatória, ressoante às aspirações de transcendência espiritual (ELIADE, 2019). A articulação com a perspectiva junguiana emerge ao iluminar a noção de individuação, que incita o processo de autodescoberta e integração da personalidade para alcançar a totalidade do *self*. Tanto a reencarnação bárdica quanto a busca pelo *Dharmakaya*, à sua maneira, espelham a jornada de autorrealização postulada por Jung: a consciência dos momentos críticos no Bardo, cujas oportunidades de libertação se desnudam, corrobora a necessidade junguiana de confrontar a sombra e integrar os elementos submersos da psique para a plenificação do *self*: “De acordo com a doutrina do *Thödol* existe em cada estado de Bardo a possibilidade de ascender ao *Dharmakaya* [Corpo da Lei], passando pelo monte Meru, de quatro faces, desde que o morto não ceda à sua propensão de seguir as luzes turvas.” (JUNG, 2013 [1957], p. 65). Da mesma forma, a atenção ao *Dharmakaya*, representando a essência primordial e transcendente, ecoa no “processo de individuação” junguiano, no qual a unificação dos aspectos conscientes e inconscientes fomenta a realização plena do *ser*. A simbiose entre o texto Bardo, os estados de *Dharmakaya* e o quadro teórico de Jung não se desvela meramente como uma coligação conceitual, mas, antes, uma invocação reflexiva sobre as fronteiras disciplinares e culturais. Na intersticialidade da reencarnação bárdica e nos amplos horizontes do *Dharmakaya*, encontra-se uma oportunidade de exploração da psicogênese e do autoconhecimento, cotejando a multiplicidade de caminhos que convergem na direção de uma compreensão mais arguta da presença e permanência do Homem, nos confins da terra. Assim, essa dança dialógica entre tradições propicia uma

clareza ampliada sobre a intrincada rede de interações que permeiam a formação da personalidade, o impulso de individuação e a ânsia de transcendência, fenômenos retumbantes no panorama da subjetivação (CALAZANS, 2021).

No *Prefácio à obra de Suzuki: A Grande Libertação* (1958), Jung agencia que as obras consagradas à vertente do zen-budismo, por Daisetz Teitaro Suzuki, despontam como um dos aportes mais notáveis, elaborados nos últimos decênios, cotejados ao escopo do aprofundamento na vivência do budismo em sua pulsante atualidade: “O zen é, na verdade, uma das flores mais maravilhosas do espírito oriental docilmente impregnada pelo imenso mundo do pensamento budista.” (JUNG, 2013 [1958], p. 68-69). Não obstante, o próprio zen, como perspicazmente aventado, poderia ser estimado como o florescimento preeminente, concebido a partir das raízes robustas, compostas pelas coleções do *Cânon Páli*. Por isso, o mestre suíço expressa uma incontestável dívida de gratidão ao autor por dois escopos inegavelmente dignos de reconhecimento. Em primazia, sobressai o feito de haver transmutado o zen, de modo exemplar, a um terreno compreensível à mentalidade ocidental, alicerçando, assim, uma ponte por onde os horizontes orientais e ocidentais podem encontrar mútua ressonância (HARVEY, 2019). Em segundo plano, ressalta-se a diligência inigualável com que abordou o desafio que assumiu, sem abrir mão da profundidade do enfoque com ao qual se incumbiu. As perspectivas religiosas, emergentes do Oriente, em seu conjunto, encarnam um matiz divergente de tamanha magnitude quando cotejadas às interpretações ocidentais, que, até mesmo, a transcrição mais literal suscita uma multiplicidade de obstáculos, agravados pelo viés semântico imperativo em certos termos, cuja evolução, a depender do contexto, poderia decerto resultar preferencialmente inalterada (SUZUKI, 2019). A palavra chinesa “Tao” fornece uma ilustração contundente desse intrincado dilema, perpetuando-se, até o presente momento, a ilusão de uma transposição eurocêntrica minimamente aproximada. Como consigna Jung, os próprios registros budistas, em sua forma inicial, guardam premissas e noções que flertam com a ‘inassimilabilidade’ pelo intelecto comum europeu. O médico suíço afirma que, a ele, escapam os fundamentos espirituais e o arcabouço preparatório necessário para alinhar uma visão ou imagem suficientemente cristalina da concepção primordial budista do “Kamma” (PANTAJALI, 2017). À luz das

conclusões angariadas acerca da quintessência do zen, torna-se inequívoco que, conforme o texto junguiano, desenha-se uma concepção central marcada por uma singularidade inigualável. Não à toa, nas palavras do aclamado psicólogo da alma, para o entendimento ocidental, é complexo compreender a doutrina da ‘iluminação’ – tão cara aos ensinamentos do Budismo:

Uma vez libertados da falsa concepção de si-mesmo, temos de despertar nossa mais íntima e pura sabedoria divina, chamada pelos mestres do zen a mente de Buda (Mind of Buddha) ou Bodhi (o conhecimento pelo qual o indivíduo experimenta a iluminação) ou Prajnã (suprema sabedoria). É a luz divina, o céu interior, a chave de todos os tesouros do espírito, o ponto central do pensamento e da consciência, a fonte de onde brotam a força e o poder, a sede da bondade, da justiça, da compaixão e da medida de todas as coisas. Quando este conhecimento interior é plenamente despertado, estamos aptos para compreender que cada um de nós se identifica em espírito, essência e natureza com a vida universal ou Buda; que cada um de nós recebe a graça transbordante do Santo Ser (Buda); que ele suscita nossas forças morais, abre nossos olhos espirituais, desenvolve nossas capacidades, comunica-nos uma missão, e que a vida não é um mar de nascimentos, de doenças, de velhice e morte, nem um vale de lágrimas, e sim o templo santo de Buda, ‘a Terra Pura’ (Sukhavati, a terra da bem-aventurança), onde poderemos gozar as delícias do Nirvana. Então nosso espírito será totalmente transformado. Já não seremos perturbados pela cólera e pelo ódio, nem feridos pela inveja e pela ambição, nem incomodados pelas preocupações e cuidados, ou atormentados pela tristeza e pelas dúvidas (JUNG, 2013 [1957], p. 67-68).

No âmbito da confluência dos estratos filosóficos que urdem os fios do zen-budismo, o ímpeto de iluminação, edificante da topografia conceitual, provoca uma sinergia que, não obstante o terreno enigmático delimitador das suas fronteiras epistêmicas, ressoa de modo notável nos preceitos junguianos. No seio da tradição zen-budista, a busca pela iluminação – expressão derradeira da ilustração espiritual e da emancipação do ciclo reencarnatório – assume o cariz de uma jornada alquímica. Essa *marcha* não se alinha à mera aquisição de conhecimento, mas, em seu núcleo mais profundo, consiste na transcendência das limitações do ego, a reconfiguração da percepção e a assimilação intuitiva da realidade fundamental subjacente (SUZUKI, 2019). A experiência do *satori*, eflúvio culminante da iluminação, caracteriza-se pela percepção direta e instantânea da natureza essencial da existência e, por consequência,

pelo colapso das barreiras que separam o indivíduo do cosmos. Nesse exuberante panorama, avulta o anseio de fundir a *dualidade na unidade*, e o corolário reside na dissolução do ego em prol da fusão cósmica. Para Jung, o processo de individuação, a busca pela iluminação no zen, assemelha-se ao caminho que conduz ao *si-mesmo*, visto que incita a integração dos aspectos conscientes e inconscientes da psique, culminando na totalidade do *self*; a iluminação assemelha-se à ‘realização do *self*’, e a dissolução do ego reverbera-se com o processo de integração da psique: “O processo do *satori* é formulado e interpretado como uma ruptura e uma passagem da consciência limitada na forma do eu, para a forma do *si mesmo que não tem um eu*.” (JUNG, 2013 [1958], p. 69). Ambos os sistemas de pensamento, malgrado enraizados em contextos culturais distintos, refletem a exploração humana de sua essência profunda e a transcendência das limitações da existência. Tais empreitadas investigativas, no campo da religiosidade e de fenômenos – na lente ocidental, redundam em aspectos metafísicos e irreais:

Todo conhecimento espiritual é uma imagem e uma imaginação. Se assim não fosse, não haveria consciência nem fenomenalidade da ocorrência. A própria imaginação é também um fato psíquico. Por isso, é inteiramente irrelevante dizer-se que uma “iluminação” é “real” ou “imaginária”. O iluminado, ou o que alega sê-lo, julga, em qualquer dos casos, que o é. A opinião dos outros nada significa para ele em relação à própria experiência. Mesmo que esteja mentindo, sua mentira seria um fato psicológico. Sim, ainda que todos os relatos religiosos nada mais fossem do que invenções e falsificações conscientes, poderia ser escrito um tratado psicológico muito interessante a respeito de tais mentiras, com o mesmo rigor científico apresentado pela psicopatologia das ilusões. O fato de que exista um movimento religioso para o qual inúmeras e brilhantes capacidades trabalharam durante muitos séculos é motivo suficiente para fazer-se pelo menos uma tentativa séria no sentido de trazer tais conhecimentos para a esfera da compreensão científica (JUNG, 2013 [1957], p. 70)

Em *Considerações em torno da psicologia da meditação oriental* (1948), Jung estabelece uma distinção entre as práticas das religiões ocidentais e as liturgias das doutrinas orientais. No Ocidente, a divindade se erige como senhor supremo de todas as esferas, e a fé se distingue por sua ênfase no amor ao próximo. Nas catedrais, que

se elevam em busca dos céus, depara-se um altar substancial, erguido em um plano superior (Hochaltar). Por outro lado, na Índia, o vernáculo inclui *dhyâna* (concentração), meditação e imersão: a divindade é intrínseca a todos os contornos do universo. Assim, o homem hindu orienta seu foco de atenção do exterior para o interior. Não raro, nos templos ancestrais do hinduísmo, o altar repousa em um plano dois ou três metros abaixo do solo, e aquilo que é referenciado com profundo zelo constitui, para o hindu, o mais sagrado dos símbolos (SUZUKI, 2019). Enquanto a crença Ocidental se enraíza na ação, na veneração, no culto e na adulação; na filosofia hindu, a *fé* gravita em torno do ser imutável; para o hinduísmo, a prática de destaque reside na *ioga*, um mergulho num estado que a cultura ocidental rotularia como inconsciente, mas que a doutrina budista encara como o pináculo mais elevado da consciência. A *ioga* é, de um lado, a encarnação eloquente do *ethos* hindu e, de outro, o instrumento pelo qual o indivíduo incessantemente se vale para induzir esse estado de espírito distinto: “[...] *ioga* significa “imposição de um jugo”, isto é, disciplinamento das forças instintivas da alma, designadas, em sânscrito, pelo termo *Kleças*. A imposição do jugo tem por escopo domar aquelas forças que mantêm o homem preso ao mundo.” (JUNG, 2013 [1948], p. 80). O mestre suíço, amparado pelo célebre texto budista *Tratado de Meditação de Amitâbha* – que dispõe 16 ensinamentos para a prática meditativa –, consigna que: “será a meditação que nos eleva até o *samâdhi*, o supremo arrebatamento e a suprema iluminação.” (JUNG, 2013 [1948], p. 81). Nesse reservatório arquetípico, sobrepujante à esfera individual e morada dos fundamentos arcaicos da experiência humana, a meditação eleva o indivíduo ao ápice da experiência contemplativa, o *samâdhi*, cujas fronteiras da dualidade se dissolvem, e o eu individual se funde com a vastidão do *cosmos*. Nesse supremo arrebatamento, o praticante alcança uma compreensão direta da natureza transitória da realidade, de modo a ultrapassar a dualidade sujeito-objeto e, com efeito, conquista um estado de paz e equanimidade, suscetível de comparecer em todas as esferas da existência. A meditação, assim, torna-se a ponte entre a jornada interior e a iluminação suprema, permitindo que os princípios budistas se manifestem no espaço da psique individual (SUZUKI, 2019).

De acordo com Jung, em *A Ioga e o inconsciente* (1936), o caminho é um convite à contemplação profunda, à abertura para os mistérios do ser e à integração das polaridades internas – a dicotomia das forças criativas e destrutivas, imbricadas na trama mitológica hindu, encontra ressonância nas noções junguianas de polaridades psíquicas, esboçando uma cosmogonia de dualidades, oportunas a acolher as nuances da existência humana –; como consequência, a mente executa uma dança espiralada em direção à realização transcendental, na qual a experiência do *self* se funde ao vasto oceano da ‘consciência universal’. Nos constructos da psicologia complexa, a meta da ioga é libertar a consciência do joguete entre sujeito e objeto, entre o ser humano e a natureza. Por isso Jung, após constatar que o hindu não separa corpo e espírito, nem bem e mal, diferente do que faz a mentalidade cristã da civilização ocidental, escreve, em um prefácio a um periódico indiano: “A Índia com sua cultura espiritual altamente diferenciada tem certa vantagem sobre a mente europeia, tanto que esta está mais dependente dos aspectos sensoriais do mundo externo.” (JUNG, 2012 [1956], p. 414). A interlocução clara entre a prática meditativa e o processo de individuação é observável, por exemplo, nos célebres Círculos Eranos – ‘lugar de convergência entre o Ocidente e o Oriente; na ocasião, Jung intitula sua primeira conferência, proferida em 1933, de *O empirismo do processo de individuação*, cuja temática diz respeito à ioga e os exercícios meditativos no Oriente e Ocidente, em um nítido diálogo com o itinerário de individuação. Nessa emblemática palestra, o excelso psiquiatra evidencia que a ioga, numa mescla de práticas físicas, mentais e espirituais, conduz o praticante por vias multifacetadas de autoexploração, desdobrando-se num tapete de autoconhecimento, capaz de promover a integração corpo-mente-alma e prorromper o Eu a uma prioridade suprema. Assim, as práticas meditativas tecem um campo de contemplação e quietude propício para a imersão duradoura nos recessos da psique, viabilizando o encontro com a vastidão do inconsciente e os matizes arquetípicos alusivos ao *ser* (SUZUKI, 2019). Aqui, amparamos a fértil coalizão entre o conceito junguiano de individuação e as práticas de ioga e meditação, pacto que se concretiza na essência comum de transcender as divisões internas e externas, rumo a um estado de unidade interior e conexão cósmica. Como os pilares da individuação permitem a resolução de conflitos e a construção de uma identidade verdadeira, a ioga e a

meditação desencadeiam uma transcendência da dualidade e da separação, com o consequente desabrochar da iluminação e da unificação com o divino (PANTAJALI, 2017).

Ainda nos terrenos melindrosos entre o Oriente e o Ocidente, Jung, entre 1930 e 1932, ofertou-nos vários seminários a respeito da tradição tântrica, dos simbólicos *cakras* (eventos despertados nos processos meditativos) e, sobretudo, sobre a Kundalini Yoga. Nessas ocasiões, ostenta um diálogo entre a doutrina dos *cakras* e a psicologia analítica, tomando a Kundalini Yoga como gérmen de representação simbólica dos processos internos, assim como da trajetória de individuação. Ancorado na obra budista tântrica *Shrichakrasambhara*, o psiquiatra de Zurique consigna que, em diferentes culturas e religiões, jorra a dualidade psíquica humana: um semblante individual e outro metapessoal. Este, ancestral e arquetípico, resguarda a noção de inconsciente coletivo (SVATMARAMA, 2017). Conforme Jung, o conceito de Kundalini carrega, em seu bojo, a capacidade de descrever as próprias experiências subjetivas (HARVEY, 2019). As vivências atinentes aos ritos iniciáticos dos processos suprapessoais se desdobram em uma trama complexa de exploração espiritual. O *Mūlādhāra*, denotado como o primeiro *cakra*, abriga, dentro de sua essência, a latência da consciência abrangente, onde habitam todas as experiências pessoais, tanto as oriundas do exterior quanto aquelas provenientes do âmago interno. No entanto, na qualidade de potencial não atualizado, a energia circunscrita dentro do *Mūlādhāra* encarna uma condição de sujeição aos meandros das causalidades terrenas, as quais, por sua vez, imbricam nossa vida consciente em uma teia de dependência e submissão a essas próprias casualidades (PANTAJALI, 2017).

No domínio do *Mūlādhāra*, essa é a matriz de nossa totalidade, que permanece em estado latente, uma raiz que repousa adormecida em nosso ser: nesse estado, existimos submergidos num contexto terreno, numa esfera de consciência parcial que percebe exclusivamente a realidade egoica, engolfada por todos os aspectos que se desenrolam além dessa esfera. Os horizontes além do eu, na perspectiva em tela, obscurecem-se sob o véu de inconsciência. Em seguimento, tornamo-nos marionetes dos impulsos, dos instintos e da inconsciência, enredados numa dinâmica de “*participation mystique*”, uma união mística inconsciente com o exterior que nos

submete a forças além do nosso controle consciente. Tal explanação desvenda as complexidades sutis do *Mūlādhāra*, a raiz que se estende desde o interior da psique até os recônditos da existência terrena (HARVEY, 2019). O processo de desvelamento, nesse contexto, requer uma jornada de despertar consciente e desenredamento das causalidades operantes em nossa experiência, possibilitando uma ascensão para além do *eu* e em direção à iluminação da consciência. Daí surge uma imperativa demanda: a ativação da energia latente da Kundalini, represada no *Mūlādhāra* (PANTAJALI, 2017). No âmbito das concepções de Jung, a ativação da Kundalini ocorre numa evocação simbólica dos arquétipos divinos e é interpretada como ponto inaugural da interação ego-*Self*. O *apelo* emula o despertar fundamental da individuação, pois a semente da realização desse processo germina somente quando o ego repousa em harmonia com o *Self*, suplantando, desse modo, sua configuração meramente individual. Por conseguinte, alicerçado na fundação do enraizamento pessoal, delineado pelo *Mūlādhāra*, o caminho da individuação se delineia e propicia a iniciação do ego em seu próprio processo de transcendência, desvendando um domínio muitas vezes associado aos deuses. O ego, em movimentos desconcertantes, passa a discernir a presença de um poder que reside para além de sua própria esfera, orquestrando a reconciliação da dualidade subjacente à psicologia humana. Essa ambivalência cintila entre o consciente e o inconsciente. Assim, como uma sinfonia orquestrada pelo *Mūlādhāra*, a ativação da Kundalini inicia uma melodia de metamorfose psicológica, um processo de união entre as partes fragmentadas da psique, uma dança entre os aspectos conscientes e as propriedades mais profundas do inconsciente, culminando na aurora da individuação e no desvelar do reino transcendente (HARVEY, 2019).

Da tecedura de representações arquetípicas, emerge, com inelutável esplendor a figura do Buda, sereno e estoico, assentado sobre a flor resistente de lótus, um ícone de fecundidade e transcendência, que assume uma ressonância tão rica quanto as áureas resplandecências do sol poente. Através das lentes analíticas da psicologia de Jung, essa imagem acaricia as fibras mais sutis da psique, ecoando a simbolização intrínseca do centro psíquico, da individuação e do processo de transformação alquímica, empreendimentos vívidos da prática meditativa. A imortalizada postura do

Buda sobre o lótus alude ao renascimento constante, enraizado no lodo da existência mundana, mas erguendo-se acima das águas turvas, um emblema vivo da experiência humana (CALAZANS, 2021). A flor de lótus, manifestação da beleza em meio à adversidade, congrega, em si, a etérea dualidade da vida e da morte, do sofrimento e da alegria, ressoando a dialética inerente à precária biografia dos seres vivos. No atalho da psicologia junguiana, a análise simbólica arrebatava o indivíduo para a aventura de desentranhar o tesouro inexplorado do inconsciente coletivo. O Buda, sentado sobre a flor de lótus, figura como símbolo do processo de individuação, no qual a introspecção contemplativa da meditação abre portas para o contato com os arquétipos, as imagens primordiais. A efígie evoca a emergência do *Self*, o núcleo arquetípico e unificador da personalidade, o âmago em busca de plenitude e realização (SVATMARAMA, 2017). A meditação, em sua essência, insurge como a oferta do orvalho sagrado que nutre a flor de lótus (insígnia da própria psique). A prática meditativa, análoga ao sentar-se sobre o lótus, transcende a mente condicionada, desencadeando uma jornada rumo ao centro psíquico, ao ponto onde o ego e o inconsciente coletivo dialogam em silenciosa consonância. Na comunhão contemplativa, o indivíduo experimenta uma morte psicológica e renascimento, integrando os fragmentos outrora obscurecidos, alicerçando o processo de individuação (CALAZANS, 2021). Assim, a simbologia do Buda sobre a flor de lótus, sob o escrutínio psicológico de Jung, irrompe-se como um convite à jornada interior, um comando à prática meditativa com vistas ao desbravamento da psique profunda, uma dança entre o *self* e o inconsciente coletivo, culminando na transcendência de dualidades e na realidade maior do indivíduo integrado e iluminado:

A figura de Buda está sentada em uma flor redonda de loto, no centro do país octogonal de Amitâbha. Buda se destaca pela grande compaixão com a qual acolhe todos os seus e, consequentemente, também o meditador, isto é, o ser mais íntimo que é o próprio Buda e que aparece na visão como o verdadeiro *si-mesmo do meditador*. Este se sente como o único existente, como a consciência suprema que é realmente o próprio Buda. Para atingir esta meta final, ele precisou percorrer todo o caminho da penosa reconstituição espiritual, libertando-se da consciência cega do ego sobre a qual pesa a culpa da ilusão do mundo, para chegar ao outro polo da alma, no qual o mundo é abolido como ilusório (JUNG, 2013 [1948]. p. 83).

Se a flor de lótus é o altar onde Buda medita, as míticas orientais – como hinduísta, budista e tibetana – também se ancoram no caleidoscópio das mandalas para a constituição do seu imaginário religioso. No texto *O simbolismo da mandala* (1950), presente no livro *Os arquétipos e o inconsciente coletivo* (2002), Jung debruça-se sobre as representações simbólicas da mandala e suas implicaturas na compreensão/investigação dos mecanismos da psique, em especial, tomando-a como símbolo onírico do processo de individuação. No contexto hindu, aos moldes da flor de lótus, a mandala é o suporte da meditação e, quando riscada no chão, instaura-se como símbolo para ritos de iniciação. Originária da mística oriental, portadora de rico acervo conceitual, ao transmutar-se para o campo da psicologia analítica, converte-se num símbolo multifacetado que entrelaça o espiritual, o psicológico e o criativo, construindo um liame entre o divino e o humano, bem como entre a individuação e a totalidade. No âmbito da tradição hindu, a mandala adquire ares de signo sagrado, representando a microcosmia do universo e a estrutura cósmica do todo. Em sua diagramação, incorpora padrões geométricos intrincados e detalhados, de uma imagem circular, disposta a excindir os contornos da realidade física, propensa, então, a mergulhar nas águas turvas da espiritualidade. Não, por acaso, nas célebres conferências sobre psicologia e religião, o catedrático de Zurique enuncia que: “as mandalas ou círculos budistas [...] em geral, consistem em um *padma* redondo ou lótus, que contém um edifício sagrado de forma retangular, com quatro portas [...]. No centro, encontra-se Buda, ou [...] a união de Shiva e sua *shakti*.” (JUNG, 2012, p. 113). A mandala opera à maneira de um cartograma cósmico, provendo um guia emblemático para a estrutura do universo, tanto terreno quanto divino, no qual cada crente deve empreender sua jornada existencial. Encerra, pois, um propósito pragmático mais imediato na esfera da conduta nessa jornada, uma vez que assume a função de um dos principais coadjuvantes da prática meditativa. A riqueza da diagramatura circular não deriva do lamaísmo; na verdade, retira suas feições dos sonhos e visões, porquanto não ser propriamente uma imagem observável, mas sempre uma construção interna, progressivamente moldada através do exercício da imaginação ativa. No contexto da tradição tântrica, a mandala aparece como uma ferramenta de identificação do iniciado, alguém que almeja superar o véu da ilusão

junto aos *bodhisattvas* supremos (HARVEY, 2019). Para o praticante, o propósito da mandala é extrair e reconhecer as virtudes das deidades. Jung assevera: “A meta da contemplação dos processos representados no mandala é que o iogue perceba (interiormente) o deus, isto é, pela contemplação ele se reconhece a si mesmo como deus [...]” (JUNG, 2014, p. 361). Figura como um portal para a transcendência, uma jornada simbólica que conduz o observador para o centro, para o ponto onde o divino e o terreno se encontram em harmonia. Reverberando como um dos símbolos mais profundos e emblemáticos da vivência humana, a mandala substancia a transição entre estados, representando uma trilha que se estende do âmbito material ao espiritual. No cerne dessa figura geométrica, reside uma entidade emblemática, enquanto suas margens acolhem a noção de perfeição:

Este centro não pensando como sendo o “eu”, mas se assim se pode dizer, como o “si mesmo”. Embora o centro represente, por um lado, um ponto mais interior, a ele pertence também, por outro lado, uma periferia ou área circundante, que contém tudo quanto pertence a si mesmo, isto é, os pares de opostos, que constituem o todo da personalidade (JUNG, 2000 [1950], p.353).

Detentora de uma função visual labiríntica, a mandala se alça como recurso propício à concentração e introspecção meditativa, deixando perceptível as coordenadas para uma jornada que culmina na apreensão das formas sobrenaturais que povoam esse intrincado símbolo. Esse conjectura encontra ressonância impressionante nas reflexões da psicologia profunda: Jung adotou a mandala como sinal arquetípico da totalidade psíquica, que revela o processo de individuação – uma peregrinação de autodescoberta e integração entre os aspectos conscientes e inconscientes da psique. A mandala, no contexto junguiano, assume a forma de uma expressão artística e espiritual, adequada à busca por unidade interior e pela reconciliação de opostos, tal como se concretiza n’*O Segredo da Flor de Ouro* (1929), um belo debruçar-se sobre a teoria dos contrários enquanto organizadora da doutrina taoísta. No entendimento junguiano, a criação de mandalas, seja em forma de arte seja de imaginação, sobre-excede o estatuto de manifestação estética: aliás, assume, em sua inerente complexidade, uma dualidade inegável ao ser concebida tanto como uma imagem quanto um motor catalisador da jornada espiritual ascendente. Esse processo inicia-se

a partir de uma interiorização progressivamente aprofundada da experiência da vida, conduzindo o indivíduo a um desdobramento mais elevado de sua própria existência. Contudo, é por meio de uma concentração gradual dos múltiplos elementos na unidade que o eu pode ser harmoniosamente integrado ao contexto mais vasto do todo, simultaneamente permitindo que o todo seja realinhado e reintegrado no âmbito individual. Tal sinuoso itinerário, de reunião intrapsíquica e interconexão cósmica, enriquece-se da exploração psicológica promovida por Jung que, ao adotar a metáfora da mandala, visa capturar a representação simbólica da psique, cuja essência permanece velada e enigmática aos olhos humanos. O célebre estudioso perscrutou, com afinco, a essência das imagens em arco e, amiúde, utilizava-as com o propósito de cimentar as fundações do mundo interno, proporcionando uma plataforma sólida para a prática meditativa que penetra nas profundezas da consciência. Dentre as constelações representativas do *Self*, vem à tona, com frequência, a figura dos quatro cantos do Mundo, uma representação arquetípica que se manifesta através da disposição de um centro circular fragmentado em quatro partes distintas. Esse emblemático desenho, lapidado numa mandala, captura o cerne da totalidade e, ao mesmo tempo, exhibe um mosaico expositor da interconexão cósmica e da unidade típica da existência, inscrita com traços simbólicos, característicos dos valores culturais e dos eixos temporais:

[...] as mandalas não provêm dos sonhos, mas da imaginação ativa
 [...] As mandalas melhores e mais significativas são encontradas no âmbito do budismo tibetano [...] Uma mandala deste tipo é assim chamado “yantra”, de uso ritual, instrumento de contemplação. Ela ajuda a concentração, diminuindo o campo psíquico circular da visão, restringindo-o até o centro (JUNG, 2000 [1950], p. 352)

Conforme diretrizes da psicologia complexa, a composição da mandala, muitas vezes, reflete o estado atual da psique, e sua criação pessoal pode proporcionar *insights* profundos sobre os conflitos internos e as aspirações individuais. Assim, a mandala, imersa na atmosfera hindu e no pensamento analítico de Jung, equipara-se a um tapete de fios densos, em cujas intersecções brotam significados ocultos. O *apetrecho* transcende culturas e épocas, detendo um espaço único na jornada humana em busca

de autenticidade, totalidade e conexão com o divino. Em termos metafóricos, oferece um convite para explorar as profundezas da própria psique, abrindo sendas que se estendem além do tangível, em direção a uma percepção menos nebulosa de si mesmo e do universo que o cerca. As representações concêntricas, peculiares às mandalas, encapsulam imagens concernentes a dois aspectos que são, concomitantemente, complementares e congruentes à própria realidade. O primeiro refere-se a uma projeção da razão primordial, intrínseca à natureza humana e que opera através do uso de ilustrações e conceitos associados ao mundo material, embora ilusório. O segundo manifesta-se como conhecimento culminante, um produto engendrado mediante práticas físicas e mentais, habilmente adquiridas pelos Budas, também conhecidos como os Iluminados. Os dois aspectos, desde sempre entrelaçados, convergem num estado de intuição que abraça o patamar da mais exaltada felicidade, nomeado como Nirvana (HARVEY, 2019). Esse estado mental, na esteira analítica, concentra uma notável liberdade e espontaneidade interiores, no qual a mente humana é imersa em uma quietude suprema, numa pureza e estabilidade pacificadoras. Esse êxtase mental e espiritual somente advém quando a mente encontra-se livre das amarras, plena em seu próprio ser, e nutrida por uma tranquilidade ausente nas camadas convencionais. A aura do Nirvana, nesse ponto, arremessa o indivíduo num oceano de serenidade, proporcionando um refúgio de paz interna, onde o *espírito* dança em consonância com o fluxo cósmico, experimentando o sublime da estabilidade e a pureza essencial. Inclusive, cumpre salientar que Jung tomava as mandalas como paradigma clínico, como evidencia na *Quinta conferência*, disposta em *A vida simbólica* (2012 [1932]):

Tomemos um mandala lamaica que tenha um Buda no centro, ou Shiva, e, na medida em que nos colocarmos dentro dela, ela nos responderá. Trata-se de um efeito mágico. Tais desenhos do inconsciente expressam a verdadeira condição psicológica do indivíduo, e por isso podemos usá-los na diagnose. Por meio de um desenho desses podemos dizer exatamente em que pé está o paciente, se sua disposição é esquizofrênica ou apenas neurótica (JUNG, 2012 [1932], p. 237).

Dos carpelos das mandalas orientais, Jung, fascinado pelas paragens de seu itinerário na Índia, concentra-se no ensaio *O Santo Hindu* (1944), num tom enfático à

pessoa e às ideias de *Shri Ramana Maharshi*. O mestre suíço, nesse texto, empreende uma análise introspectiva acerca da problemática subjacente à exposição da semântica de “iluminação” ou “despertar”, oriunda da tradição védica, em seu traslado para o mundo ocidental (JUNG, 2013 [1954]). A própria nomenclatura dirigida à vertente mística, arraigada à memória cristã ocidental, afigura-se, aos olhos de Jung, como manifestamente deficitária e inadequada para a empreitada. O yogi hindu, cujo escrutínio constitui o epicentro do ensaio junguiano, torna-se a encarnação de um arquétipo universal. Tomando Sri Ramana como ilustre exemplo, trata-o, indubitavelmente, como a manifestação do quintessencial âmago espiritual da Índia, uma síntese holística em intenso *communion* com o Si-mesmo, personificando um indivíduo que exterioriza, com eloquência, sua inefável força intrínseca (JUNG, 2013 [1954]). Por essas lentes, Sri Ramana é um ser de existência perene e eterna, senhor de natureza imutável, que se manifesta em todas as eras passadas, presentes e do porvir. A propósito, Jung, em sua visita às terras indianas, considerou supérfluo empreender uma peregrinação à presença física de Ramana, visto que a essência do sábio perpassa todas as esferas da existência, seja na encarnação de Ramakrishna seja na trajetória dos discípulos desse último, nas fileiras dos ascetas budistas ou, até mesmo, nas encarnações prosaicas do cotidiano indiano. As expressões que emanam de sua sagacidade representam, em sua aura subjacente, o alicerce oculto da vida espiritual da Índia (JUNG, 2013 [1954]):

Elas [a sabedoria e a mística do oriente] devem lembrar-nos aquilo que temos de semelhante em nossa cultura, mas que já esquecemos, e dirigir nossa atenção para o destino de nosso homem interior. [...] Não se trata de um mero document humain, mas de uma mensagem e de uma advertência ao gênero humano ameaçado de se perder no caos de sua inconsciência e falta de controle. (OC 11/5, 2013, p. 129, § 963)

Na efervescência da mítica oriental, em especial, a hindu, o arcabouço teórico junguiano é adornado, direta ou indiretamente, pela filosofia orquestrada por Buda. Por isso que, no texto *Sobre o livro de Eugen Neumann: “Die Reden Gotamo Buddhos”* (1956), o mestre suíço declara: “[...] quando reconheço, do ponto de vista médico, a ajuda múltipla que devo precisamente à doutrina budista, estou me movendo

em uma linha que pode remontar a um período de dois mil anos de história.” (JUNG, 2000 [1956], p. 299). Por isso, a psicologia junguiana propugna uma filosofia contrária à consecução de um estado psicológico “normal” e equilibrado, propenso a harmonizar-se com as premissas da coexistência social. Pelo contrário, estende-se primordialmente à orquestração de uma jornada contínua de autoconhecimento – aos moldes do itinerário individuatório de Emil Sinclair, do paradigmático romance *Demian* (1919), de Hermann Hesse –, pautada na metamorfose da psique, própria de desenrolar-se durante o estado de *meia-idade*. Corresponde a um estágio que se avulta como um período transcendente, um ciclo de autodescoberta imprescindível à reconfiguração da mente. Jung defende que, na metade da existência, o indivíduo adentra uma fase crucial de autorreflexão, em que se confrontam as polaridades da vida até então experienciadas e se propaga uma inquirição substancial sobre o significado, a finalidade e o sentido da trajetória individual. Essa transformação coaduna-se, de maneira notável, com os alicerces do pensamento budista, os quais preveem uma jornada interior rumo à iluminação como a própria essência do existir (HARVEY, 2019). O budismo, como trilhado pelo prisma *Mahayana*, desvela um chamado constante para a transformação transcendental da mente, por meio da qual os véus da ilusão são progressivamente desbastados, facultando a apreensão direta da verdadeira natureza da realidade. A paridade residente entre a concepção junguiana da meia-idade, como um período de redescoberta pessoal, e a crença budista de uma trajetória ininterrupta rumo à iluminação e expansão mental, revela um eco eloquente entre as duas perspectivas:

Entre essas coisas boas a serem retidas se incluem, sem dúvida, muitas das doutrinas de Buda, as quais têm muito a oferecer, mesmo àquele que se gloriar de não possuir qualquer convicção cristã. Baseiam-se em pressupostos psicológicos que têm validade geral, embora não exclusiva. Elas proporcionam ao homem ocidental possibilidades de disciplinar sua vida psíquica interior, remediando assim muitas vezes uma falta lamentável nos diversos ramos do cristianismo. Por isso a doutrina budista pode revelar-se um processo valioso de educação, justamente onde a utilização dos ritos cristãos ou o controle por meio das concepções da fé se revelaram ineficientes, como acontece, frequentemente, nas perturbações psicógenas (JUNG, 2012 [1956], p. 297).

Buda comparece, destarte, nos escritos de Jung, primeiro, enquanto figura histórica, a partir de fontes tradicionais, que sinalizam o surgimento do *grande sábio* no século V a.C, cujo nome terreno era Siddharta Gautama. O misticismo o acompanha desde o ventre materno, em episódios fantásticos, a exemplo do sonho de Māyā, sua progenitora: em estado de sono, vislumbrou, com muita serenidade, a descida do alto céu de um elefante jovial (PANTAJALI, 2017). Investido pela doutrina junguiana, James Hall (1994) declara: “a mãe do buda sonhou que um elefante branco com muitas presas descia sobre seu ventre – uma prefiguração do nascimento do Buda histórico.” (HALL, 1994, p. 33). No crepúsculo da antiguidade, no bojo da história, desdobrou-se uma trama composta por mitos e verdades, que deixou marcas indelévels nas *crônicas do sagrado*: o nascimento de Siddharta Gautama, o Buda. Como uma delicada semente, lançada sobre o solo fértil da compreensão humana, sua vida brota da interseção entre a lenda, tecida pelas mãos da devoção, e os testemunhos históricos (PERCHERON, 1968). A narrativa anagnórica do nascimento de Siddharta Gautama, filho do rei Śuddhodana de Kapilavastu e sua consorte Mahāmāyā, encerra uma complexidade que espelha a profundidade do próprio pensamento budista. A lenda, expressa em fontes como o *Buddhavamsa* e o *Lalitavistara*, ostenta detalhes subliminares que conferem à sua concepção um matiz místico (CALAZANS, 2021). *Mahāmāyā*, enquanto repousava num jardim de Lumbini, teve um sonho prenunciatório, em que um elefante branco lhe entrava no ventre, numa alusão ao nascimento iminente de uma figura extraordinária. O imponente animal, como um mensageiro etéreo, selou o mistério com o selo da predestinação, ecoando a grandiosidade de uma missão cósmica. A benção onírica, tecida com fios proféticos, sugeria o advento de um ser que trilharia um caminho de iluminação, revolucionando a compreensão humana (PANTAJALI, 2017). A presença do elefante, na matriz uterina de Māyā, não lhe escapou, e, como uma manifestação súbita, inúmeros deuses afloraram diante dela. Nessa narrativa, sobressaem elementos simbólicos de marcante relevância, tal como materializados nas alusões à “árvore” – figurada como a figueira –, à “genitora” – Māyā – e ao “onírico”, devaneio acalentado pela última. Jung, imergindo no poço das imagens ancestrais, desbravou o nebuloso domínio dos sonhos

e dos matizes da personalidade, articulando-o com a quintessência dos símbolos. Com efeito, em *O segredo da flor de ouro* (1929) o mestre suíço declara:

Tendo chegado a hora de Maya dar à luz, deu à luz seu filho debaixo da figueira Plaksa que curvou sua fronde protetora até a terra. Do Bodhisattva encarnado espalhou-se um incomensurável brilho de luz pelo mundo; os deuses e a natureza participaram do nascimento. Ao Bodhisattva pisar a terra, nasceu sob seus pés um grande lótus e estando dentro do lótus olhou o mundo. Daí provém a fórmula tibetana de oração: Oh! A joia no lótus! (om mani padme hum). O instante do renascimento encontra o Bodhisattva sob a árvore escolhida de Bodhi, quando se torna o Buda, o iluminado. Este renascimento ou renovação é acompanhado do mesmo brilho de luz, dos mesmos prodígios da natureza e aparições divinas que o nascimento (JUNG, 2013 [1929], p. 190).

A venerável figueira, de primazia inquestionável enquanto árvore sagrada na geografia da Índia, erige-se como um poderoso ícone arquetípico, ao portar uma imagética impregnada de significados que se reverberam qual cântico cósmico. Em seu simbolismo, habita a concepção de eixo do mundo, uma encarnação terrena do epicentro cósmico e, de modo ainda mais proeminente, de um alicerce ontológico para os preceitos basilares, a imortalidade metafísica e a sublimidade da Iluminação. De forma imbricada, nos ensinamentos budistas, o enlevo da figueira é potencializado exponencialmente pelo enquadramento de sua sombra benevolente como cenário catalítico para o ápice espiritual do Buda (CALAZANS, 2021). Sob a égide desse dossel frondoso, qual refúgio sagrado, desvenda-se o esplendor da iluminação, ecos de uma transmutação psíquica e espiritual que desafia a escuridão advinda do apego e da materialidade. A junção do ícone vegetal ao ato de iluminação corporifica uma simbiose, cujo valor simbólico supera os limites do mero tangível, convergindo para uma miríade de ressonâncias superlativas ao horizonte físico (PANTAJALI, 2017). O efeito dessa iconografia assenta-se na evocação da maternidade, uma emblemática figuração matricial, de teor divino, da qual emana uma deusa-mãe nutridora das terras primordiais e das águas fecundantes; em suma, uma encapsulação generosa da mãe-terra, a genitora da vida e natureza, a matriz onde a fertilidade viceja em harmonia com a cultura. Subsiste, assim, uma personificação da Terra, um oráculo que ecoa os mistérios fecundos da existência, enredando-se num panteão mitopoético de

ancestralidade espiritual. Na trajetória interpretativa de Jung, delineada, de maneira magistral, para ancorar a Psicologia Profunda, estancia-se uma síntese concisa e evocativa da narrativa concernente ao nascimento do Buda, numa transposição poética, habilmente conduzida por Edwin Arnold:

Completos os seus dias, a rainha Maia estava sob um palso,
Ao meio-dia em áreas do palácio.
Um tronco majestoso, ereto qual templar coluna,
Coroados de esplêndida folhagem e fragrantas flores;
E – sabendo chegada a hora – pois de tudo sabedora-
A cônica árvore sua copa inclina,
Reverenciando da rainha a majestade.
E súbito a terra faz brotar mil flores
Pra formar um leito; enquanto, pronto para o banho,
Da rocha contígua nasce límpido riacho,
De águas cristalinas. Assim ela deu à luz seu filho...
(ARNOLD in JUNG, 2013, p. 232).

O psicólogo suíço concebe o Buda como uma manifestação vívida e paradigmática do arquétipo do *Self* – a essência totalizante que reflete a totalidade da psique. Desse modo, sob a lente junguiana, desvela-se como uma exploração metafísica, na qual o Buda, símbolo máximo de autorrealização e iluminação, é assimilado a uma manifestação terrena do arquétipo primordial que, em sua riqueza e complexidade, personifica a totalidade psíquica, abarcando os estratos conscientes e inconscientes da psique. O *Self*, ao desfazer as fronteiras do eu individual, adentra nos territórios do eu coletivo e cósmico, lar do Buda, onde a sabedoria está para além limites da linearidade, desvelando-se como dimensão multifacetada de compreensão. Ao comparar esse epítome da encarnação do *Self*, personificada pelo Buda, com a figura de Cristo, Jung não pretende lançar juízos de superioridade ou inferioridade, mas enfatizar a legibilidade diferenciada e a completude de tais manifestações simbólicas. Enquanto o Cristo, em sua própria complexidade e simbolismo, ostenta uma jornada que culmina na crucificação e ressurreição, o Buda emerge como um ícone de transformação interna e despertar espiritual, ancorado na iluminação (CALAZANS, 2021). A narrativa consuetudinária relata que Siddharta Gautama veio a este mundo em virtude de sua origem aristocrática no septentrião do continente indiano. No alvorecer de sua existência terrena, recebeu a visita de um erudito, cuja

percepção identificou trinta e dois sinais corporais que indicavam a singularidade de sua pessoa. Tal notícia redundou em júbilo para seu progenitor, entretanto, o mencionado sábio alertou-o que, no decurso de sua juventude, Siddharta haveria de abraçar, inexoravelmente, uma das bifurcações existenciais seguintes: tornar-se notório monarca ou abraçar a senda ascética dedicada à busca do conhecimento profundo (PANTAJALI, 2017).

Receoso de que Siddharta enveredasse pelo último rumo, deixando lacunares seus deveres atinentes a sua estirpe real, seu progenitor empenhou-se em dissociá-lo das dimensões adversas da realidade, procurando envolvê-lo nos prazeres efêmeros, perceptíveis no interior do palácio que compunha sua morada. Entretanto, à medida que as estações do tempo desfilavam, Siddharta aventurou-se a abandonar a privacidade do castelo por decisão própria, deparando-se, assim, com a veraz crueza de um mundo dilacerado pelo sofrimento e seus efeitos mais extremos, a exemplo da enfermidade, do declínio senescente e da dissolução derradeira. Em decorrência disso, deliberou trilhar a via do discernimento como solução ao interrogativo primordial: qual a causa subjacente ao sofrimento humano? Na sequência de sua iluminação, Siddharta adotou a denominação Buda – em termos literais, ‘o iluminado’ – e optou por consagrar-se por completo à difusão de seus preceitos. Assim, investido por essa mítica, na abordagem dos pilares conceituais e axiológicos do budismo *Mahāyāna*, nos escritos junguianos, alvorece, primordialmente, a concepção do bodhisattva e sua concomitante qualidade íntima de *karuṇā*, ou seja, a compaixão (PANTAJALI, 2017). O substrato epistemológico do budismo *Mahāyāna* se fundamenta, em essência, no ideal ético do *bodhisattva*. Nesse contexto, personifica a atualização plena dos preceitos proclamados pelo Buda, em direção a uma existência tranquila nos campos plácidos da sabedoria (*prajñā*) e sua imersão nas virtudes sublimes, conhecidas como *pāramitās*. Não obstante, simultaneamente, o *bodhisattva* se obriga, como ética decorrente de sua própria trajetória vital, a consagrar integralmente sua jornada à orientação compassiva dos seres sencientes, conduzindo-os rumo à busca de sua própria autodescoberta espiritual. Esse ideal incorpora o cume magnânimo da compaixão (*karuṇā*) e o afeto reverberante em direção ao mundo. Em síntese, Jung condensa a própria essência do ser que é o *bodhisattva*:

Cada Buda Tathâgata (o perfeito) é alguém cujo corpo aeriforme é o princípio da natureza (Dharmadhâtu-Kâya, dhâtu = ‘elemento’), constituído de tal modo que pode penetrar na consciência de todos os seres. Por isso, desde o momento em que tiveres a percepção de Buda, tua consciência possuirá verdadeiramente esses sinais de perfeição, bem como os oitenta sinais inferiores das excelências que percebes em Buda. Por fim, tua consciência se transformará em Buda, ou melhor, tua consciência será o próprio Buda. (JUNG, 2013, p. 105).

O estado de Buda adormece, espiritualmente, em cada ente vivente, e a assunção do *bodhisattva* demarca precisamente o itinerário rumo à concretização desse estado. Nos escritos junguianos, a alusão aos *bodhisattvas* e às suas virtudes aparecem, em sua essência, no escrutínio da mandala designada como “Cinco Budas da Meditação” (*Dhyâni-Buddhas*), uma ferramenta recorrente nos rituais do budismo tibetano. Os cinco budas ou *bodhisattvas*, objetos de focalização contemplativa, revestem-se nas seguintes identidades, à luz dos escritos junguianos, em *Psicologia e religião oriental* (Jung, 2013, p.61): 1) *Amogha Siddhi*, encarnado pelo matiz verde, o qual segue “a senda luminosa da sabedoria que tudo opera”; 2) *Ratna-Sambhava*, personificado na tonalidade amarela, que contempla “a senda luminosa da sabedoria da igualdade”; 3) *Vajra-Sattva*, personificado na tonalidade branca, acostada à “senda luminosa da sabedoria espetacular”; e, finalmente, a 4) *Amitābha*, expresso pela tonalidade rubra. A Suprema Compaixão, *Avalokiteśvara*, evidencia-se, nesse universo epistemológico, como a pedra fundamental do budismo. Não à toa, os *bodhisattvas* possuem a culminância do estado búdico e irradiam a vasta magnitude da compaixão (*karuṇā*), tal como afirma o psicólogo da Alma, em *Considerações em torno da Psicologia da Meditação Oriental* (2013 [1948]). Cumpre salientar que os cinco budas ou *bodhisattvas*, que figuram nas contemplações da mandala tibetana, reivindicam as personificações das supremas virtudes inseparáveis à condição humana. Entretanto, é na figura do *bodhisattva Amitābha* que Jung concentra sua atenção, conferindo-lhe destaque exímio. *Amitābha*, o egrégio buda primordial, personificado pelo lótus de tonalidade rubra, encarna a capacidade de depuração do carma vinculado ao desejo. A incumbência nuclear de *Amitābha* é a proclamação da

iluminação a todos os seres – ostenta a designação de ser o buda que orchestra a transição da consciência nos limiares da morte e nas efemérides da passagem pelo bardo (PERCHERON, 1968). Aqueles que o reverenciam almejam alcançar a iluminação suprema ou renascer na esfera da “Terra Pura de *Amitābha*”, onde a consumação da iluminação é acessível. Jung, de maneira específica, recorre às virtudes de *Amitābha* como substrato para a reflexão sobre prementes indagações contíguas à própria experiência, estabelecendo conexões entre estas ponderações e os arcaísmos conceituais, enraizados na psicologia analítica. Nos *Comentários do Bardo Thödol* (2013 [1957]), o mestre de Zurique ensaia, com analogias sugestivas remanescentes da noção cristã de eucaristia, uma exegese sobre a descrição do Buda Amitābha, delineada nas páginas da doutrina tibetana:

‘Tua própria consciência’, prossegue o texto [bardo thodol], “luminosa, vazia, inseparável do grande corpo irradiante, não tem nascimento nem morte; é a luz imutável – Buda Amitabha.” (...) Um fato digno de nota, no culto de Amitabha, é uma espécie de celebração eucarística com pão sagrado. Amitabha é representado comum vaso na mão, no qual está contido o alimento da imortalidade que nos dá a vida, ou às vezes também com o vaso da água sagrada (JUNG, 2013 [1957], p. 52).

O segundo estrato conceitual, oriundo da tradição Mahāyāna, que se erige digno de destaque, no *corpus* junguiano, consiste nas concepções de *śūnyatā*, ou “vacuidade”, e de *Tathāgatagarbha*, ou “natureza búdica”. Em meio às conceituações promulgadoras da configuração *Mahāyāna*, pertinentes a demarcá-la distintivamente da tradição *Hīnayāna*, a noção de vacuidade (*śūnyatā*) surge, incontestavelmente, como a mais preeminente. Constitui uma assertiva do princípio cardinal, presente em todo o âmbito budista, a saber, a noção de interdependência cooriginária (*pratītya-samutpāda*), fundamento configurador da tessitura ontológica de todas as entidades. A vacuidade, tal como perfilhada pelo *Mahāyāna*, postula a ausência de essências inatas, pressupondo que todas as entidades sejam desprovidas de uma autônoma substancialidade (ZIMMER, 1989). Tal postulado assinala que o mundo fenomênico se desenha como um substrato contingente ou, em outras palavras, que os eventos carecem de qualquer natureza intrínseca e independente. Toda contingência assume

uma relação de dependência com ‘algo mais’, subjazendo à inexistência de objetos isolados e perenes. A vacuidade, assim, alinha-se à concepção de uma matriz insondável de conexões desprovidas de uma base objetivável; um organismo-nuclear que não se inclina a ter um ponto de partida discernível e nenhuma instância direcionadora de natureza divina. Uma menção categórica e essa noção eleva-se no escrito *Prefácio à obra de Suzuki: A Grande Libertação* (2013 [1958]), no qual Jung aborda a vivência de realização interna ao zen-budismo, denominada *satori*. Para o mestre suíço, o *satori* é, em especial, uma experiência mística, que se distingue de outras similares, pelo fato de sua preparação consistir em um deixar correr, em um esvaziamento de imagens e fenômenos afins. Como processo dinâmico de metamorfose – o fenômeno do “esvaziamento de imagens” se inscreve como método para o alcance da iluminação e aguçamento da percepção de realidade. Segundo a psicologia junguiana, o ‘vazio’ precede qualquer formulação, qualquer ‘afirmação’ (SUZUKI, 2019). Não por acaso, em *Memórias, Sonhos e Reflexões* (1961), Jung revisita, de maneira implícita, a concepção de vazio por meio de uma observação ao conceito de ‘inexistência’, como o extremo atingido na realização. Esse registro se prorrompe num manuscrito originariamente redigido em 1916, intitulado *Septem Sermones ad Mortuos – Os sete sermões dos falecidos*, o qual, em data posterior, incorporou-se, como acréscimo, à segunda edição de “Memórias”. O vazio – ou vacuidade – nomeado por Jung como pleroma, empreende uma evocação à plenitude dos poderes divinos, provenientes das doutrinas teológicas cristãs, de natureza gnóstica. O retorno à vacuidade, subjacente ao pleroma, acolhe, de maneira inequívoca as interpretações de Jung, no campo do budismo *Mahāyāna* e, de maneira particular, as “expressões do Sutra do Coração, ‘a figura é o vazio, o vazio é a figura’”. O testemunho do mestre, capaz de consignar a estreita vinculação entre o pleroma e o conceito budista de vazio, apresenta-se da seguinte forma:

Prestai atenção: começo pelo nada. O nada equivale à plenitude. No infinito, o pleno não é melhor que o vácuo. O nada é, ao mesmo tempo, vácuo e plenitude. Dele se pode dizer tudo o que se quiser; por exemplo: que é branco, ou preto, ou então que existe, ou não. Uma coisa infinita e eterna não possui qualidades, pois tem todas as qualidades. A esse nada ou plenitude dá-se o nome de PLEROMA.

Nesse particular cessam o pensar e o ser, já que o eterno e infinito não possui qualidades. Nele nenhum ser é, porque senão se diferenciaria do pleroma e possuiria qualidades que o distinguiriam como algo inconfundível. No pleroma não existe nada e tudo existe. É absolutamente inútil pensar no pleroma, pois redundaria em autodissolução. (JUNG, 1975, p. 333)

Uma outra faceta da noção de vacuidade, na tradição *Mahāyāna*, assume a feitura búdica, também conhecida como *Tathāgatarbha*. Esse conceito engloba uma potência latente que reside nas profundezas do mundo mental, cuja concretização representa, precisamente, o que se denota como iluminação ou o estado de tornar-se um buda. A *Tathāgatarbha*, ou natureza búdica, articula uma proposição que busca desvendar o fato de que inerente a cada ser habita a própria essência do buda iluminado. Contrastando com a noção de ego substancial (*ātman*), a *Tathāgatarbha* traduz a percepção congênita, seminal a cada alma, da essência vazia – a saber, carente de ornamentos pré-estabelecidos – subjacente a todos os fenômenos. Não à toa, segundo Jung, a natureza búdica configura-se como uma manifestação proeminente do arquétipo do *Self*, uma imagem representativa da totalidade, expansiva à psique (CALAZANS, 2021). Sob esse prisma, transfigura-se numa matriz simbólica que reflete a integridade subjacente à dimensão psicológica. A imagem arquetípica do *Self* insurge como manifestação ínsita na trajetória vital de cada indivíduo, desvendando-se como a quintessência espiritual, subordinada à exploração empreendida em busca do conhecimento próprio e da autoconsciência mais profunda. Surpreendentemente, o mestre suíço ressalta que a psique do indivíduo oriental é: “[...] o elemento mais importante, é o sopro que tudo penetra, ou seja, a natureza de Buda [*tathagarba*]; é o espírito de Buda, o Uno, o *Dharma-Kāya*. Toda vida jorra da psique e todas as suas diferentes formas de manifestação se reduzem a ela.” (JUNG, 2013 [1939], p. 19).

A referência ao *dharma-kāya* permite-nos compreender mais um semblante do *Mahāyāna* que, por sua vez, institui uma ressonância significativa na obra de Jung: a doutrina do *Trikāya*. À luz da perspectiva junguiana, a doutrina do *Trikāya* postula a presença de três estratos de realidade, correspondentes aos “Três Corpos do Buda” (*Trikāya*) – a saber, o *dharma-kāya*, o *sambhoga-kāya* e o *nirmāṇa-kāya*. O *dharma-kāya*, o “corpo da Lei”, comporta o plano de realização privativo à Unidade e à

interdependência característica de todos os seres, e é, por conseguinte, mantém laços de reciprocidade com o inconsciente coletivo, fonte primordial de todas as vivências unificadas. O *sambhoga-kāya*, denominado o “corpo do êxtase”, epitomiza o nível sutil de realidade, que abriga os seres perfeitos personificados pelos budas e *bodhisattvas*, sendo tal conjuntura razão para que Jung lhe atribua uma vinculação ao inconsciente coletivo, enquanto matriz geradora de todas as formas arquetípicas e naturais (CALAZANS, 2021). Finalmente, desvenda-se o *nirmāṇa-kāya*, designado como o “corpo da transformação”, o qual integra o plano de manifestação tangível do Buda e, portanto, atrelado ao inconsciente coletivo, na condição absolutamente necessária para o universo das manifestações exteriores. A doutrina do *Trikāya*, erguida como expressão da autenticidade, alinha-se com a própria natureza do Buda, à proporção que a unificação do *Trikāya* remete, diretamente, à tríade mente-palavra-corpo. Todas as criaturas possuem a capacidade de manifestar essas características, daí a urgência de uma integração plena da tríade corporal búdica. A esse respeito, o mestre suíço consigna: “a realização do espírito único é [...] a união do *tri-kāya* (três corpos de Buda). [...] A experiência da unificação é um exemplo das ideias fulminantes do Oriente, uma intuição de como seríamos se pudéssemos ser ou não ser ao mesmo tempo” (JUNG, 2013, p. 43-44).

Outrossim, a obra junguiana recorre ao *Mahāyāna* a partir das noções interconexas de *ahaṃkāra* e *karman*. Aquele denota o conceito de ‘ego’, ‘self’ ou ‘individualidade’, enquanto este alude à ação intencional executada por esse ego, caracterizando-se, assim, como uma empreitada egocêntrica. O *ahaṃkāra* se erige como a instância existencial que se apropria das vivências, estando, por conseguinte, intimamente anelada à experiência de “Eu sou”, “Eu faço”. Nas proeminentes colinas do pensamento budista, a decifração do termo *ahaṃkāra* torna-se uma ferramenta de considerável envergadura, um ponto de partida legítimo para aprofundar a compreensão sobre a natureza de todos os seres, além do próprio comportamento: a noção de *ahaṃkāra* sustenta uma condição mental caracterizada por uma ilusão subjetiva, enraizada na noção de autonomia ontológica do ego, o que provoca uma atividade no mundo voltada para a aquisição e manipulação dos objetos (MICHELET, 2018). No escopo de exploração do conceito de *karman*, como ação centrada no

ahamkāra (agente), Jung se vale das referências tibetanas, especialmente as dispostas no Bardo Thodöl. Em *Comentário Psicológico sobre o Bardo Thodöl*, argumenta que o cerne do propósito do Bardo Thodöl reside em orientar a consciência de uma individualidade através das experiências imediatamente subsequentes à morte, abrangendo o intervalo entre a morte seguida pelo renascimento. Entrementes, o texto delinea os indícios do passamento e os rituais a serem observados durante a cerimônia fúnebre. Jung interpreta o *karman* como uma espécie de herança psíquica, que se fundamenta na conjectura da “transmigração da alma”. Investido pela psicologia complexa, tal ideia tende a se traduzir na acepção da preexistência de um substrato arquetípico e coletivo, que condiciona todas as manifestações de nascimento:

Explico esses sonhos arquetípicos infantis pelo fato de, quando a consciência começa a emergir e a criança começa a perceber que ela é, está ainda próxima do universo psicológico original do qual está começando a sair: uma condição de profunda inconsciência. Eis porque encontramos em muitas crianças a percepção de conteúdos do inconsciente coletivo, que em certas crenças orientais é interpretada como reminiscência de uma vida anterior. A filosofia tibetana, por exemplo, fala da existência do “Bardo”, da condição da mente inserida entre a morte e o nascimento. A ideia de uma existência anterior é a projeção das condições psicológicas da primeira infância. Crianças de pouquíssima idade ainda guardam consciência de elementos míticos (JUNG, 2012, p. 112).

De acordo Jung, a relevância dos preceitos inscritos no *Bardo Thodöl* se consolida a partir da propagação de um itinerário preambular de esclarecimento acerca da significância subjacente à mortalidade. O que na tradição cristã ocidental é acolhido como o potencial ponto culminante da jornada, para a tradição budista tibetana, assume o caráter de embrião de um processo metamórfico. Jung considera que a temática da morte é de importância primordial para a compreensão da essência do ser, o que fundamenta sua afirmação de que o *Bardo Thodöl* mostra-se um “companheiro constante”, responsável não apenas por providenciar uma multiplicidade de estímulos e conhecimentos, mas também por fomentar perspectivas de suma relevância. Consoante tal perspectiva, o Bardo Thodöl pode ser considerado “psicologia no mais elevado grau”. Sustentada por uma concepção ilusória da natureza do ego, a resolução completa da problemática da morte demanda um escrutínio radical da interpretação do

karman como empreitada centrada no *ahaṃkāra*. Logo, a resolução depende da ultrapassagem integral de toda a complexidade subjacente à transmigração (CALAZANS, 2021). Consequentemente, é lícito afirmar que o intento derradeiro, relativo às tradições soteriológicas do budismo, bem como à proposição de individuação engendrada por Jung, reside precisamente na propensão a fomentar um descentramento do *ahaṃkāra*, mediante procedimento metodicamente estruturado, voltado para a exaustão gradativa das quiméricas concepções acerca de sua suposta essencialidade. Esse imperativo doutrinário, compartilhado entre as tradições supracitadas, efetua-se na consagração de um esforço dirigido ao desvencilhamento das vestes ilusórias, tecidas em torno do ego, com vistas a viabilizar a manifestação de uma autêntica vacuidade e uma perspectiva mais profundamente conectada com a interdependência cósmica (PANTAJALI, 2017).

As traves mestras do pensamento de Carl Gustav Jung, impregnadas pelas memórias da ancestralidade, ostentam uma tonalidade distinta, já que se valem das tintas míticas da tradição indiana, destacando-se, de maneira particular, a influência do budismo *Mahāyāna*. No *corpus* seminal da Psicologia Profunda, despontam, de forma eloquente, entrelaçados às linhas da trama textual, os escritos sagrados, as liturgias e os dogmas transmitidos pela figura de Buda. Esses elementos, de modo direto ou sutil, projetam-se como matérias-primas conceituais, fornecendo uma estrutura temática integralmente penetrante. Não obstante a superfície aparentemente discrepante, é patente que a psicologia e a religião oriental abraçam-se na encruzilhada da experiência humana e da subjetividade. Nesse crivo, encontram-se fundamentos comuns, em que ambas as abordagens são impulsionadas pelo ímpeto questionador da existência. A semente da inquietação, portanto, brota de forma análoga, tendo como fio condutor a angústia e o sofrimento humanos, tal como Siddarta Gautama, o Buda histórico, confrontou-se com as complexidades da cultura e do entendimento humano: o magistério junguiano, arraigado à escola da psicologia analítica, não escapa à preocupação com a faceta religiosa, sobretudo, no tocante à reavaliação crítica do cristianismo à luz da modernidade ocidental. Com destemor intelectual, Jung empreende a jornada de desvelar os estratos mais profundos das crenças cristãs e das imagens arquetípicas que as povoam. Paralelamente, a doutrina budista se enlaça em

um empreendimento de similar envergadura, buscando despedaçar os véus da existência e compreender as raízes do sofrimento humano, ensejando a expansão da compaixão e da consciência (SVATMARAMA, 2017).

A relevância da tradição budista para Carl Jung acopla-se à forja de sua abordagem analítica; o manancial dos ensinamentos advindos do budismo *Mahāyāna* ocupou um lugar de destaque em sua matriz teórica, uma vez que se harmonizava, de modo coerente, com o ordenamento metodológico subjacente à metamorfose pessoal. O budismo, em sua complexidade multifacetada, é concebido por Jung tanto como uma religião quanto como uma filosofia transformacional. Transparece com regularidade, em seus escritos, a partir de alusões diretas à figura do Buda, mas também através de conceituações em torno de Cristo, uma alegoria análoga ao Buda, isto é, imagem da totalidade (DAISHONIN, 2008). Nas teses de Jung, o Buda atua como um arquétipo da evolução do eu, constituindo-se como um protótipo digno de ser emulado pela humanidade. Em realidade, o cerne da pregação budista, que propugna a compreensão das intrincadas relações de interdependência, personificadas nos elos denominados *niddanas* ou *skandhas*, constitui um catalisador para a consecução da iluminação, ou seja, para a consumação da condição de Buda. Nesse ínterim, a incursão de Jung à Índia, o solo natal da tradição budista, realizada no ano de 1938, consolidou, em termos científicos, seu pensamento, deixando uma marca indelével, sobretudo no tocante à noção de *Self*. Inequivocamente, a sensibilidade aguçada de Jung o levou a apreender, de forma perspicaz, as especificidades das convicções e práticas autênticas do budismo, nas variadas geografias da vasta Ásia (ZIMMER, 1989). Destacam-se, sob essa ótica, as correntes do budismo tibetano e do budismo Zen, as quais se tornaram centros de relevante absorção dentro do escopo da sua psicologia analítica. Notabiliza-se o budismo tibetano, particularmente no concernente à sua orientação Tântrica, pela elaboração de complexas disciplinas mentais, conceptualmente sofisticadas, que servem de técnicas meditativas fundamentadas na visualização. Por isso, em *Psicologia Analítica e Budismo Tibetano* (1986), Moacanin evidencia a interlocução fértil e copiosa entre as técnicas empregadas pela clínica junguiana e as doutrinas do budismo do Tibet:

para ele [Jung] a psicoterapia é, em última instância, uma abordagem do numinoso. É neste terreno que se encontram Jung e o Tantra: penetram e transformam as mesmas realidades psíquicas. (...) Tanto no Tantra como no sistema de Jung empregam-se abundantemente os símbolos, como veículos e meios de transformação de nossa consciência e de nossa realidade ordinária em outra mais significativa. (MOACANIN, 1995, p. 81)

As estruturas religiosas e psicológicas, apesar de suas nuances idiossincráticas e formas distintas, inegavelmente propagam o chamado primitivo à jornada humana, compelida pelo anseio de compreensão, transcendência e realização (intra) pessoal. Tal como as doutrinas budistas, a matriz analítica junguiana repousa num substrato de inquisição existencial, patente à angústia e ao sofrimento humano, pivôs (des)articuladores de um eixo axial em torno do qual ambas as abordagens orbitam. Assim, as religiões orientais não apenas coadunam-se harmonicamente com a premissa arquetípica da psicologia analítica, que postula a busca pela totalidade do *self*, mas também atuam como âncoras ontológicas, auxiliando-a na decifração dos enigmas da subjetividade humana. Jung empenhou-se, veementemente, em dotar sua psicologia analítica das mais recentes conquistas, no decifrar da psique humana, provendo-a de um conhecimento que, de certo modo, já havia sido insinuado e materializado sob distintos alicerces metodológicos nos recônditos dos sistemas filosóficos e religiosos do Oriente, desde eras remotas (SVATMARAMA, 2017). O psicólogo observou, atentamente, esses sistemas eficientes na sondagem dos recônditos do reino interno, engendrando uma plêiade de técnicas e disciplinas que, por vias ocidentais, teriam padecido no esquecimento ou na desatenção do devir europeu moderno. A psicologia analítica, alicerçada em pilares nada ortodoxos, almejou exatamente erigir-se como um agente de reabilitação das técnicas e disciplinas outrora concebidas e aprimoradas nas paisagens orientais:

naquele continente [Ásia] há velhas civilizações onde pessoas treinaram suas mentes em psicologia introspectiva durante milhares de anos, enquanto nós começamos com a nossa psicologia não ontem, mas hoje de manhã. Tive que estudar coisas orientais para entender certos fatos do inconsciente. (JUNG, 2012, p. 83)

Dentro do contexto budista, repousa a premissa de que a essência primordial e universal da mente (*citta*) constitui o fulcro de todos os fenômenos. A essa essência é conferida a designação de natureza búdica (*tathāgatagarbha*), que atinge todos os seres, em seu âmago. Isso corrobora a tese de que cada ente carrega o potencial à emancipação do sofrimento, por meio do discernimento e da purificação da mente, despojando-a de suas adversidades. Antes de imergirmos nos flancos das três facetas de assimilação do budismo, na construção junguiana – a saber, as instâncias, as estruturas pedagógicas e os processos de transformação – convém realçar a concepção budista ampla da mente, como base ou fundamento oportuno a todos os fenômenos, suscetível de guardar uma afinidade de conteúdos simbólicos indispensáveis à psique, considerada a esfera nuclear da vivência humana, incorporando-se como o epicentro de aglutinação da totalidade da experiência, o *logos* divino (SVATMARAMA, 2017). Essa profunda conotação da psique, enquanto *citta*, manifesta-se resplandecentemente no ensaio *Comentário psicológico sobre o 'Livro tibetano da Grande Libertação*, confeccionado por Jung. Nesse alfarrábio epistêmico, enfatiza que a mente cósmica, tal como definida, constitui um objeto a ser concretizado através das práticas meditativas do budismo tibetano. Faz-se sobressair, nesse exame, a doutrina de que a única substância real é a mente consciente e que todas as coisas, inclusive a manifestação material, são projeções psíquicas (REDYSON, 2015). O caminho da liberação não se inscreve no âmbito externo, mas, sim, no íntimo. Os sujeitos que atingem a sabedoria e a completa iluminação da natureza búdica compreendem plenamente que todas as coisas, inclusive o próprio eu, são miragens que conduzem ao sofrimento. Ao longo do *Comentário*, a questão central da realidade basal do mundo da mente destaca-se, mormente, na articulação entre a “mente una” e o “espírito”, visto como exceção de qualquer forma de exteriorização ou objetificação. A problemática do homem ocidental, imerso na tradição cristã, radica a incapacidade de apreender plenamente a funcionalidade da mente em meio à totalidade de suas experiências. Logo, Jung supõe que o indivíduo ocidental, frequentemente reprimindo impulsos enovelados por considerações morais, tende a subestimar a dimensão da subjetividade, em comparação ao homem oriental, que se inclina a confrontar as camadas reprimidas e a atribuir um valor mais substancial ao fator subjetivo, conquistando o controle e o

equilíbrio através dos exercícios da mente. Nesse sentido, Jung amplia a conotação do termo ‘psique’, jamais uma categoria secundária e tampouco independente das outras esferas da existência humana. À luz dos sentidos mais amplos, na condição de estrato atômico da experiência, que ultrapassa os domínios de uma psicologia científica convencional, a psique recebe a influência marcante da *citta*, categoria nascente do budismo *Mahāyāna*, vital ao desenvolvimento teórico da psicologia analítica (VERENE, 1986).

No cerne das elucubrações filosóficas e metafísicas, tangíveis ao pensamento oriental, em específico no âmbito da cosmovisão budista, é possível depreender a singularidade do repositório da consciência, o *ālayavijñāna*, um substrato psíquico de imensurável profundidade, em que se pressupõem arquivadas as sementes *kármicas*, que dão forma e contorno à trajetória cíclica do indivíduo ao longo de suas iterações existenciais (VERENE, 1986). Esse aspecto trans-substancial da consciência, depreendido dos escritos canônicos e expandido pelas reflexões de mestres e estudiosos do Budismo Mahāyāna, ostenta uma abstrusa rede de sobreposições e de interconexões, passível, em paralelo, de aproximações com a teoria do inconsciente coletivo, concebida pelo ilustre psicólogo suíço. Uma similitude conceitual emerge em ambos os paradigmas, porquanto contemplarem uma dimensão subterrânea, uma reserva mental latente, que influi, invariavelmente, nas faculdades cognitivas e afetivas do indivíduo (ZIMMER, 1989). Enquanto o *ālayavijñāna* budista alude à acumulação de vivências, tendências e projeções acumuladas ao longo de infindáveis ciclos de renascimento, forjando o arcabouço das predisposições e reações psíquicas, o inconsciente coletivo junguiano, igualmente, engendra-se como um reservatório de imagens primordiais e arquetípicas, transcendentemente compartilhadas através das eras e culturas, delineando substratos universais, aptos a moldar os sonhos, a criatividade e as manifestações simbólicas da humanidade. Nesse crivo, o *ālayavijñāna* inaugura uma espécie de repositório quântico de experiências passadas, presenteando cada vida com a herança sutil das vivências pretéritas, atuando de forma enigmática nas tramas da experiência presente. De maneira análoga, o inconsciente coletivo, com suas raízes arraigadas ao patrimônio ancestral e cultural da humanidade, irrompe-se em momentos de sincronicidade, nas narrativas mitopoéticas (pondo, em

relevo, as idiossincrasias individuais) e nas narrativas coletivas, como uma influência subjacente: “A noção de repositório [*ālayavijñāna*] da consciência corresponde claramente ao conceito junguiano de inconsciente [coletivo].” (MOACANIN, 1995, p. 91). Na ordem discursiva, as reflexões budistas frequentemente enfatizam a cessação do ciclo de renascimentos, como a meta suprema, promovendo a transcendência do *ālayavijñāna*, um veículo para a iluminação; em contrapartida, a psicologia analítica propõe a integração consciente dos conteúdos do inconsciente coletivo, em direção a um caminho para a individuação e plenitude psíquica. Assim, é inegável a confluência entre ambas as noções, representando, em outras palavras, facetas híbridas do psiquismo, ordinárias à experiência humana, seja através do prisma da reencarnação e evolução espiritual, seja por meio do reconhecimento e da harmonização dos elementos arquetípicos, persistentes na trama da humanidade (ALVARENGA, 2007).

Além disso, nos sublimes meandros da filosofia oriental, mais especificamente no imo da doutrina budista, a figura enigmática do Buda é alçada à posição de detentor sublime do conhecimento *imperioso*, um holograma reflexivo da própria totalidade do ser, encarnando, simultaneamente, um saber empírico e uma consciência catalizadora sobre as forças da temporalidade e acerca dos inúmeros espaços da existência. Essa sabedoria, consoante às luminosas preleções do *dharma*, entrever uma reverência à totalidade inata que cada ser carrega consigo, um senso de unidade que o psicólogo suíço Carl Gustav Jung, em sua ímpar obra, definiu como “*Self*”. Este apresenta-se como a instância arquetípica representativa da totalidade psíquica do indivíduo, um epicentro que congrega tanto os elementos conscientes quanto os inconscientes, delineando, assim, a esfera mais profunda e ampla da identidade. Em notável convergência com o pensamento budista, o “*Self*” junguiano, similar ao conhecimento disposto pelo Buda, abarca o sentimento de pertença a *si-mesmo*, um ponto culminante entre polaridades aparentes e paradoxos internos, em favor de uma unidade integrada. Na aquarela conceitual de Jung, a psicologia analítica possibilita uma jornada ao porto da individuação, um processo pelo qual o indivíduo busca não apenas uma integração dos aspectos fragmentados de si mesmo, mas também uma realização plena do “*Self*”, uma transformação interior, próxima à aspiração budista pela iluminação. A metamorfose proposta não é mero exercício de autoconhecimento, mas uma emulação

da própria trajetória búdica de transcendência e despertar (ALVARENGA, 2007). A intersecção entre o “*Self*” junguiano e a noção de *tathāgatagarbha*, ou natureza búdica, vem à tona, posto que, ambos, encapsulam a ideia latente de uma essência profunda e ilimitada da existência. *Tathāgatagarbha*, na tradição budista Mahāyāna, propõe que todos os seres possuem uma semente para o despertar, uma centelha de potencialidade cultivável até a plenitude da iluminação. Com efeito, essa movimentação à luz ecoa, mais uma vez, na noção junguiana do “*Self*”, como instância seminal que, honrada e integrada, desencadeia um processo alquímico de autotransformação.

Ainda nas estruturas do psiquismo, no berço da psicologia complexa, as prerrogativas do budismo também incidem sobre a noção de *ego*. Dialogando com a mítica indiana e com suas teses psicológicas, Jung afirma que o cerne desse enredo reside na saga do *ahamkâra*, o processo de “formação do ego” ou da consciência do *self*, explorando tanto sua polaridade contraditória como sua inseparável união com o *atman*, a dimensão transcendental do eu. Excindem, daí, duas ideias cativantes, tecidas por fios simétricos, mas curiosamente interconectadas, de modo a escancarar uma convergência aparentemente improvável entre o ego, sob a ótica junguiana, e o *ahamkâra*, manifestação do budismo Mahāyāna. No arsenal psicológico, o ego ostenta um protagonismo ímpar, representando o epicentro da consciência individual, pois transcende a simples representação de si mesmo, adentrando nos domínios da psique mais profunda, onde se urdem os fios da *sombra*, do *animus*, da *anima*, arquetipicamente dançando num espetáculo de polaridades inerentes. Tal como o *ahamkâra*, cuja substância epifenomênica emana da reunião casual das partes, o ego junguiano exhibe um similar semblante de fusões. Com efeito, é produto da interação complexa entre os arquétipos e estruturas inconscientes, um emergente resultante da encruzilhada dos elementos psíquicos, destinado a ser uma espécie de ponto de encontro e conciliação. Contudo, a teia de analogias e conexões não se desenlaça por aí. O *ahamkâra*, legítimo ao budismo Mahāyāna, alça-se como um termo que define a noção de ego, mas como elemento ilusório e transitório, caracterizado por uma falsa autoidentificação. Similarmente, o ego junguiano, com suas camadas sobrepostas e sua dinâmica de polaridades, apropria-se de uma interface psíquica, moldada sobre o cume da consciência e no interior dos abismos do inconsciente. Essa relação de polaridades

distintas, remanescente da dialética do *yin* e *yang*, instaura um equilíbrio precário e fascinante, onde o ego, tal qual o *ahamkâra*, situa-se entre extremos (ALVARENGA, 2007).

Além disso, é imperativo ressaltar a função adaptativa do ego no contexto da *persona* junguiana, uma máscara social elaborada para interagir habilmente com o mundo externo. Analogamente, o *ahamkâra* budista, ao ceder a sua falsa identidade, despoja-se de ilusões e conceitos errôneos e, com isso, mostra-se inócuo aos conflitos que derivam da autoidentificação equivocada. Nesse sentido, tanto o ego quanto o *ahamkâra* têm uma dimensão adaptativa, uma capacidade de gerir as realidades compartilhadas e individuais. Caso se perscrute a perspectiva ocidental, torna-se discernível que o vínculo entre o “eu” e o “*Self*” delineia-se como um traslado do paradigma metafísico (receptor da relação entre o “homem” e o “Deus”) ao domínio psicológico (JUNG, 2013 [1954]). Inversamente, tal consideração não subsiste de maneira análoga no contexto hindu: no seio da cosmovisão hinduísta, aninha-se a convicção inabalável da objetiva subsistência do *Self*, receptáculo ancestral da essência transcendente. Assim, em (re)visitas críticas às filosofias religiosas do Oriente e do Ocidente, Jung tece que:

O objetivo da prática oriental é idêntico ao da mística ocidental: desloca-se o centro de gravidade do ego para o si-mesmo, do homem para Deus; o que quer dizer que o eu desaparece no si-mesmo, e o homem em Deus. É evidente que Shri Ramana ou foi amplamente absorvido pelo si-mesmo, ou pelo menos se esforça seriamente por dissolver seu próprio eu no si-mesmo. [...]. O ponto de vista cristão, ao contrário, e levando em consideração a natureza complexa da experiência (emoção + interpretação), não retira à consciência do eu a importância de sua função, sabendo claramente que sem *ahamkâra* não haveria alguém para conhecer tal acontecimento (JUNG, 2013 [1994], p. 124-126).

Os princípios de natureza secular, efervescentes na psicologia junguiana, progressivamente harmonizam-se com as cogitações orientais, notadamente as do budismo. Isso não implica que o “despertar” junguiano derive dos fundamentos filosóficos do pensamento budista, mas, antes, que sua exploração, referentes ao funcionamento inconsciente, encontrou paralelismos e corroborações nos

ensinamentos budistas. Dito de outro modo, Jung identificou, nas lições budistas, a justificativa e validação para diversas de suas próprias teorias psicológicas. O modelo de transformação do budismo *Mahāyāna* – o percurso do *bodhisattva* (*bodhisattvamārga*) – compartilha muitos pontos comuns com determinadas diretrizes da psicologia analítica, permitindo-lhe extrair amplos benefícios dos ensinamentos budistas, cruciais à compreensão mais aprofundada da essência das coisas. Entre as conexões potenciais e símile entre as práticas transformadoras, tanto da abordagem junguiana – especialmente a prática da imaginação ativa – quanto do budismo *Mahāyāna* – notadamente as práticas de meditação (*dhyāna*) –, algumas são particularmente relevantes para evidenciar a influência inspiradora do último sobre a primeira. Nessa conjuntura, merecem destaque as interpretações elaboradas por Jung dos *sūtras* do *Prajñāpāramitā* (Sutra do Coração) e do *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra* (Sutra do Diamante), assim como as célebres narrativas do mestre Ch'an Xu Yun (1840-1959), relacionadas às práticas de imaginação ativa. Em consonância com os ensinamentos budistas, a emergência do sofrimento advém da obstrução do fluir ininterrupto do pensamento (ZIMMER, 1989). A meditação visa precisamente suprimir essa obstrução e suas fantasias, propiciando a libertação do fluxo que constitui a realidade; o devoto budista reconfigura sua mente, conferindo-lhe um estado de quietação e destituição de conteúdo, autorizando-se distinguir a profundidade subjacente da mente, nesse instante apreendida como vasta e vazia: o conteúdo inconsciente é integralmente destituído e uma quietude impera – Buda ensinou que toda ilusão se origina da cisão da mente em sujeito e objeto. Esse discernimento avançado demanda que o praticante budista encare o autêntico aspecto vazio da mente. O inconsciente, assim, não é uma negação da realidade, mas, sim, a matriz a partir da qual toda a realidade se reorganiza. Nessa esteira, a psicologia arquetípica oferta uma perspectiva consonante ao processo de esvaziamento, abonada pelo budismo *Mahāyāna* (DAISHONIN, 2008). Sua principal abordagem de transformação, a imaginação ativa, consiste em incessante libertação, efusão e aprimoramento de imagens que perpetuamente se transmutam, quando são reconfiguradas e revigoradas por meio de um processo de abstração; a narrativa

pessoal não fica mais à deriva: ela passa a integrar um *continuum* – uma corrente que se entrelaça entre pretérito, presente e futuro.

Em síntese, na cosmovisão budista, a consecução plena da iluminação abarca a confluência do observador com o observado, ou, em terminologia junguiana, a congruência entre a mente consciente e a mente inconsciente, de forma que o discípulo/analizado vivencie a totalidade. A perspectiva filosófica budista encara esse processo como a dissolução da ilusão fantasiosa do eu permanente (ego) mediante a percepção da verdadeira essência (*Self*), um estado vazio da mente que se manifesta por meio de uma técnica meditativa bem-sucedida. O devoto budista almeja internalizar a compreensão de que o conteúdo mental é transitório e destituído de substância, ao passo que Jung se empenha na análise e interpretação do significado intrínseco desse conteúdo, o qual se desdobra em possibilidades infindáveis. O praticante budista empenha-se em substanciar a própria essência da mente de maneira direta, por meio do abandono consciente (*tathāgata*) do conteúdo mental, ao passo que Jung busca decifrar o significado profundo e aparentemente “infinito” desse conteúdo. Ambas as abordagens defendem a obtenção de um conhecimento mais elevado, como resultado do percurso de desenvolvimento pessoal e da inquirição introspectiva (ZIMMER, 1989).

1.3 Dos enredos védicos do inconsciente às tramas poéticas da existência: interlocuções cósmicas entre Klein e Jung

O budismo, ancorado na compreensão das *Quatro Nobres Verdades* e na doutrina da impermanência, oferece um prisma por meio do qual se percebe a essência fugaz e a constante interação com o domínio do sofrimento. O cerne do budismo reside na busca da iluminação e do desapego, conduzindo o indivíduo ao discernimento profundo das ilusões do ego e à transcendência do ciclo interminável do renascimento. A meditação budista, com sua abordagem de contemplação e atenção plena, almeja penetrar nas camadas mais profundas da mente, delineando um caminho em direção à autorrealização. No contexto das contribuições de Jung, surge uma confluência reveladora com as premissas budistas. O psicólogo da ciência profunda, influenciado pelas tradições orientais, construiu uma ponte entre a psicologia ocidental e as noções

de espiritualidade oriental, ao enfatizar a importância do inconsciente coletivo e da individuação. A dicotomia consciente-inconsciente espelha a dualidade budista entre *samsara* e *nirvana*, e a exploração dos símbolos arquetípicos ecoa a busca budista por compreender os aspectos profundos da mente (SANTEM, 2008). A mandala, em especial, ilustra essa convergência: para o budismo, é um símbolo de totalidade; para Jung, representa a totalidade da psique. Entretanto, o panorama se enriquece substancialmente quando inserimos as reflexões de Melanie Klein. A sua abordagem, na psicanálise, focando nas primícias do desenvolvimento infantil, traz uma dimensão singular à interseção de tais ideias. Por exemplo, Klein conceitua os processos psicológicos de introjeção e projeção, que ecoam as noções budistas de *karma* e interdependência; revelando como a mente se entrelaça com o exterior e como os conteúdos inconscientes moldam a experiência.

O budismo, como o fluir do rio nas profundezas do tempo, incute a noção de impermanência – um ciclo incessante de nascimento, morte e renascimento: a impermanência, tão intrincadamente entrelaçada à roda do *samsara*, ecoa a ênfase de Klein no contínuo movimento da psique infantil entre as posições esquizoparanóide e depressiva. Ambos os paradigmas apontam para o entendimento de que a vida é uma um fluxo ininterrupto de mudança e transformação; a partir dos fragmentos caleidoscopicamente (des)montados da mandala que, na lente junguiana, trata-se de uma representação imagética e simbólica da psique humana, enquanto que, na doutrina kleiniana, a tentativa de organização dos retalhos do mundo esquizoparanóide, vislumbramos que a saga de Buda, o Iluminado, evoca a imagem de um viajante destemido pelas vastidões *internas* e externas. Seu peregrinar em busca da verdade interior, após renunciar ao reino efêmero das sensações terrenas, encontra eco nas concepções de Melanie Klein. A exploração incessante do “mundo interno” na psique infantil, como proposto por Klein, é comparável à busca do Buda pelo entendimento profundo das vicissitudes mentais (ALMEIDA, 2019). A teoria das posições esquizoparanóide e depressiva de Klein reflete, em termos inconscientes, o contraste entre os estados de sofrimento e transcendência do budismo. A cisão psíquica, como proposta por Klein, ecoa, por exemplo, a dualidade de *samsara* e *nirvana*. Aos moldes de Buda, que navegou pelos mares tormentosos do sofrimento antes de encontrar a

iluminação, as posições infantis, delineados por Klein, espelham a oscilação constante entre a ansiedades persecutórias e a ‘segurança’. Tanto Jung quanto Klein, como arqueólogos da psique humana, sutilmente voltam-se para as primícias dos tempos, sondando as profundezas do passado ancestral em sua busca pelo entendimento intrincado das complexidades psicológicas. Na senda de Melanie Klein, advêm uma noção do “mundo arcaico” que se assemelha ao retorno ao seio das origens, uma busca pelo âmago das fantasias primordiais que moldam as angústias e anseios contemporâneos.

Klein aprofunda essa busca arcaica ao adentrar o território intrincado das primeiras relações parentais e fantasias infantis; sua teoria se entrelaça com a exploração da mente humana, desvendando os tecidos psicológicos que se tecem nos primórdios da vida. Essa incursão na infância, como uma busca pelo cerne das angústias e prazeres iniciais, reverbera a tendência de Jung a mergulhar nas profundezas da psique humana, descobrindo as linhas que traçam a jornada humana através das eras. Jung, por intermédio de suas explorações do inconsciente coletivo e das mitologias universais, adentra os domínios da memória ancestral, nos quais arquétipos e imagens arcaicas ecoam nas profundezas das narrativas culturais. Sua abordagem psicanalítica transcende os limites temporais, buscando as conexões profundas que lincam o presente ao passado remoto. A viagem de Jung ao reino do arcaico destila as essências ancestrais que fluem através das veias da humanidade, transcendentemente relevando que os aspectos primais da psique permanecem enredados nas experiências presentes. Ambos, Klein e Jung, em suas respectivas sendas e guardadas as idiossincrasias epistemológicas, reconhecem que as raízes do psiquismo humano são intrincadamente entrelaçadas com o passado. Ao mergulharem nas dimensões arcaicas, revelam que as ansiedades, desejos e conflitos, que permeiam a existência atual, têm suas origens no caldo de cultura familiar das épocas ancestrais (internas e externas). Numa jornada nas profundezas das eras, tanto Jung quanto Melanie Klein, sucedem como arautos de uma busca que intenta resgatar as primícias dos tempos, retornando ao que é ancestral e arcaico nas complexidades da psique humana.

Ao abraçar as origens primordiais e ctônicas, esses mestres lançam-se em um ato de arqueologia mental, desenterrando os vestígios profundos do inconsciente que se enraízam nas épocas ancestrais e míticas – seja da infância seja do inconsciente coletivo. A sinuosa trama da psique humana encontra, nas trajetórias contrastantes de Siddarta Gautama e nas angústias intrínsecas da criança na posição *esquizoparanóide*, segundo a teoria de Melanie Klein, uma tessitura reveladora de ressonâncias emocionais e espirituais. Como um enigma entrelaçado, esses dois eixos lançam luz sobre os dilemas existenciais compartilhados, delineando um paralelo revelador entre a busca pela iluminação e a jornada rumo ao autoentendimento. Buda, qual um asceta solitário enfrentando a vastidão interior, trilhou o caminho árduo da renúncia e autoconhecimento em sua busca pela verdade. Sob o dossel de sua vivência, deparamo-nos com um terreno familiar à criança na posição esquizoparanóide: marcada por uma dualidade dilacerante, em que a fragmentação da realidade e a suscetibilidade à projeção de conflitos internos no exterior são características proeminentes (PERCHERON, 1968). De modo análogo, Buda se confrontou com os abismos de dúvidas, medos e incertezas na busca da iluminação, um reflexo das ansiedades inerentes à criança nesse estágio do desenvolvimento psicológico. O infante, na posição esquizoparanóide, enredada no embate entre o desejo de gratificação e os anseios de proteção, projeta suas angústias no ambiente circundante, buscando assimilar e controlar as forças ameaçadoras que percebe. Buda, em sua peregrinação em direção à iluminação, enfrentou uma trajetória análoga de projeção, porém, inversa, ao olhar para dentro e desvendar os conflitos internos que se refletiam no mundo exterior. Nesse espelhamento, entre projeção interna e externa, entre Buda e a criança, surge uma eloquente correspondência, evidenciando a universalidade das tensões psicológicas e o desejo intrínseco de entender e controlar. Tanto Buda quanto a criança, na posição esquizoparanóide, estão imersos em uma dança tumultuosa entre as delícias fugazes do seio bom e gratificante dos palácios e os tormentos avassaladores da existência do seio mau. O desejo de escapar das amarras do sofrimento e da ilusão, tão premente na busca budista, assemelha-se às ansiedades da criança, que ainda não sedimentou um eu coeso (PERCHERON, 1968).

Na posição depressiva, a criança é compelida a confrontar a realidade interior e exterior com uma profundidade nova e transformadora: o que outrora, na posição esquizoparanóide, estava cindido e fragmentado, agora, é integrado, aos moldes de uma mandala estilizada que encontra sua coerência. Nesse sentido, Buda, ao buscar a verdade interior e transcender as ilusões, de certo modo, alinha-se com a posição depressiva, onde a busca pela integração interna e externa é uma ânsia fundamental. A trajetória de Buda, rumo à iluminação, é análoga, guardadas as devidas proporções, o processo de integração e compreensão profunda característico da posição depressiva; em outros termos, o percurso do pequeno Buda, das ansiedades primitivas e fragmentações desorientantes à integração dos objetos, assemelha-se à peregrinação de Siddarta, rumo à iluminação (ALMEIDA, 2019). Como um visionário que abarca as verdades profundas da existência, Buda não apenas enxerga a unidade subjacente em todos os seres, mas também transcende a dualidade entre o eu e o outro. De maneira análoga, na posição depressiva, as divisões internas são superadas e os objetos internos e externos são reintegrados, engendrando uma nova perspectiva que dissipa a fantasia de cisão. A imagem da mandala estilizada, frequentemente utilizada para ilustrar a condição da mente fragmentada, pode ser compreendida como uma metáfora das lutas internas e da fragmentação psicológica que a posição depressiva almeja reparar. Buda, através da sua busca pela iluminação, empreende uma jornada que lembra a reconstituição/reparação da ‘mandala’ interna, mas a um nível espiritual mais profundo. O desapego budista, simbolizado pela flor de lótus que desponta da lama, dialoga com a transição gradual da criança da posição esquizoparanóide para a depressiva, cujos conflitos são assimilados e integrados (SVATMARAMA, 2017).

A mitologia – em especial, a hindu –, que Jung traz para a sua psicologia profunda e aplica em sua clínica, reincide, em termos inconscientes, a partir das míticas da infância, as fantasias primordiais e as imagens bizarras das primícias dos tempos, que Melanie Klein vislumbra nos pequenos rebentos. A psicologia analítica de Jung, arraigada no escopo da introspecção profunda, incursiona pelos corredores do inconsciente coletivo, onde arquétipos habitam como molduras mentais, transmitindo padrões comuns de vivência que transcendem as culturas e as eras. O célebre psicólogo suíço vislumbrou uma psique universal que se conecta através de símbolos, mitos e

imagens; um âmbito no qual os sonhos se assemelham a portais para as profundezas do inconsciente. Antropofagicamente, a psicanálise de Melanie Klein investiga o íntimo recesso das fases arcaicas, adentrando o universo psíquico de bebês e crianças, onde os fantasmas, as projeções e os vínculos parentais imprimem as sementes do futuro emocional. Se Jung recorre aos deuses hindus para ancorar, arquetipicamente, o inconsciente coletivo, podemos tomar o seu de divindades cósmicas do hinduísmo, em Klein, como fantasias inconscientes dos primeiros tempos.

Os mitos hindus, com suas narrativas enriquecidas pelos *devas*, entrelaçam-se com as dimensões da psicologia analítica de Jung, que concebe os mitos como manifestações do inconsciente coletivo. Assim como os mitos indianos reverberam com arquétipos que ecoam nas profundezas do psiquismo humano, Jung propõe que os mitos atuam como símbolos universais que unem as travessias individuais à sabedoria ancestral, proporcionando uma linguagem simbólica para explorar os cantos ocultos da psique (BOECHAT, 2009). Por outro vértice, as teorias de Melanie Klein ressoam de forma particular na análise da relação entre mitos e psicologia: as fantasias infantis, intrínsecas ao psiquismo em formação, desvelam-se como elementos que se entrelaçam com os mitos, revelando anseios, medos e aspirações subjacentes. Assim como os mitos hindus expressam os tumultos e equilíbrios da mente humana em sua vastidão, as fantasias infantis, mapeadas por Klein, exploram os cantos profundos da psique, dando voz aos impulsos primordiais e às complexidades que habitam os domínios internos. A mitologia hindu, através de suas narrativas, serve como um terreno fértil para explorar as dinâmicas da psique humana, tecendo uma urdidura que entrelaça os arquétipos e as fantasias, as dualidades e as contradições que definem a existência do ser humano. Os mitos, na visão de Jung e no contexto das ideias de Klein, oferecem um portal para a compreensão das profundezas subjetivas, cuja intersecção entre o mito e a psicologia profunda/psicanálise revela um diálogo perene entre o individual e o coletivo, entre o consciente e o inconsciente, entre o mundo interno e o externo, entre o seio bom e o seio mau, entre a posição depressiva e a posição *esquizoparanoide*.

O acervo mitológico do hinduísmo desenha um cenário no qual as divindades, os episódios e os símbolos dançam em harmonia, oferecendo uma visão complexa e

profunda das subjetividades humanas. A importância da mitologia hindu para a compreensão destas subjetividades é inegável, pois nela se entrelaçam os fios da história, da psicologia e da cultura, proporcionando uma lente através da qual é possível vislumbrar os arquétipos, os conflitos e as aspirações que tecem a trama do inconsciente. Nesse tear cósmico, os deuses e deusas se erguem como personificações de traços psicológicos e emocionais, representando forças e características intrínsecas ao ser humano (JUNG, 2015). Shiva, o deus da destruição e da renovação, espelha a dualidade inerente à natureza humana, na qual a criação e a destruição coexistem como as faces de uma mesma moeda. Por outro lado, Vishnu, o preservador, encarna a busca por equilíbrio e harmonia, personificando a anseio humano pela continuidade e estabilidade em meio às vicissitudes da vida. Por meio das mitologias hindus, as profundezas do inconsciente coletivo ganham voz, projetando-se nas histórias de divindades que transitam por conflitos, desafios e dilemas semelhantes aos vividos pelos indivíduos. Além disso, a mitologia hindu oferece uma plataforma para explorar os abismos do ego, as lutas entre o bem e o mal, e os embates entre a luz e a sombra. A importância da mitologia hindu para a compreensão das subjetividades reside na sua capacidade de transcender as barreiras do tempo e da cultura, oferecendo um espelho simbólico no qual as vivências, os dilemas e os anseios humanos encontram eco. Ao mergulhar nas narrativas mitológicas, somos convidados a explorar os recônditos da mente e a refletir sobre os arquétipos que atravessam as eras, conectando-nos à herança cultural e espiritual que enriquece nossa jornada individual (BOECHAT, 2009). Assim, a mitologia hindu revela-se como um portal de exploração e compreensão das subjetividades humanas, permitindo-nos desvendar as profundezas do psiquismo e revelar as complexas camadas que constituem a natureza humana. Em última análise, a importância dos mitos, especialmente os mitos hindus, ressoa na sua capacidade de proporcionar uma linguagem simbólica e universal para explorar as questões subjetivas que ecoam nas entranhas da psique humana (JUNG, 2015).

CAPÍTULO 2 – BEBÊS EMERGEM DO SOTAPANNA E SE ARRUÍNAM NO DHARMACHAKRA DAS POSIÇÕES: MELANIE KLEIN LEITORA DOS SÂNCRITOS VÉDICOS

2.1. Arqueóloga dos palimpsestos primitivos: Melanie Klein e seus itinerários fantasmáticos

Após a era freudiana, afluiu uma profusão de psicanalistas, entre os quais se destacaram algumas figuras de magnânima estatura e relevância, capazes de erigir autônomas escolas no âmbito da ciência psicanalítica, como é o caso de Jacques Lacan e Melanie Klein (PETOT, 2019a). A aspiração primordial de Klein repousava na obtenção de uma formação médica, mas, compelida por circunstâncias decorrentes de seu matrimônio e pelas frequentes viagens do marido, que mantinha estreitos laços de amizade com seu irmão, viu-se forçada a relegar tal sonho. Transcorrido o ano de 1910, estabeleceu-se em Budapeste, onde cruzou o caminho de Sandor Ferenczi, um futuro analista. Nesse ínterim, Klein travou contato com a obra de Freud e, em paralelo, germinava uma fecunda relação analítica com Ferenczi. O matrimônio de Klein engendrou três descendentes, a saber, Hanns, Melita e Erick: a trajetória dos descendentes se entrelaça com a da mãe de maneira significativa, ensejando implicações cruciais para a fundamentação da teoria kleiniana (SOCHA, 2019). A empreender a análise com Ferenczi e simultaneamente imbuída na assimilação dos escritos freudianos, Klein discerniu uma inovação que até então havia escapado ao escrutínio coletivo. A psicanálise, à época, ambicionava transpor os umbrais do universo infantil; não que Freud houvesse descurado dessa vertente; todavia, ansiava-se por erigir uma clínica dedicada à infância. Os paradigmas dominantes flutuavam entre a transposição literal do divã do adulto – uma abordagem disfuncional quando aplicada ao psiquismo infantil, dado que a concepção de uma criança despejando pensamentos por cinquenta minutos desafia a verossimilhança – e abordagens educacionais, como aquela abraçada por Anna Freud (THOMAS, 1995). Entretanto, Klein, de maneira inédita, compreendeu que as crianças, durante seus momentos lúdicos, engajavam-se em livre associação. Enquanto manipulavam a caixa de brinquedos, um teatro do mundo interno se desdobrava, desvelando-se a todos. Essa epifania, Klein compartilhou com Ferenczi, que a incentivou a aprofundar suas

investigações: num momento subsequente, rompeu com o marido, viajou para Berlim e travou conhecimento com Karl Abraham, outro psicanalista com quem enveredou em análise, mas que logo a deixou precocemente, em decorrência do seu falecimento. Aportando em Berlim, Klein não foi acolhida com efusivos braços pelo seio psicanalítico: sua heterodoxia e ausência de formação médica marginalizaram-na; suas ideias inovadoras e incisivas não somente desafiaram Anna Freud, como também o próprio Freud (SOCHA, 2019).

A mestra austríaca, além disso, vislumbrou, igualmente, a emergência de um superego primitivo, enquanto Freud o relacionava como um herdeiro do complexo de Édipo. Nessa trajetória, Klein é convocada a apresentar suas contribuições em solo londrino, abalando as estruturas do pensamento estabelecido e granjeando, para si, o *status* de revolucionária. Concomitantemente, outros psicanalistas britânicos, como Donald Winnicott, cruzaram seu caminho e, ao perceberem a resplandescência de suas concepções, enveredaram-se por novos horizontes de compreensão. A Sociedade Britânica de Psicanálise, em seu ápice notadamente durante a Segunda Guerra Mundial, testemunhou a dicotomia entre os seguidores de Anna Freud e os de Melanie Klein, enquanto um contingente intermediário, encabeçado por Winnicott, Khan e Fairbain, preferiu manter distância das polaridades (PETOT, 2019a). Sublinha-se que o itinerário percorrido por Klein se caracterizou por uma série de obras profícuas, profundas e insufladoras de criatividade, digno de nota o seu tratado *Inveja e Gratidão*, que emergiu quando já contava com a maturidade de setenta e quatro anos. Nesse tomo, uma distinção notável se erige: no modelo pulsional freudiano, o objeto apresenta-se como o elemento mais mutável da pulsão, enquanto Klein, em sua abordagem das relações objetais, concebe que é a relação com o objeto que efetiva o molde da pulsão, como apontam Greenberg e Mitchell, em *Relações Objetais na Teoria Psicanalítica*.

Klein tece críticas em relação a Anna Freud, especialmente sobre um trabalho intitulado *A técnica do trabalho com crianças*. Entre os aspectos de crítica, Klein questiona a superficialidade das análises realizadas por Anna Freud, alegando que essas não adentram na dimensão edipiana inconsciente. O receio de aprofundar a análise, fundamentado no temor do superego enfraquecido da criança, como Freud

postula que é herdeiro do complexo de Édipo, é rejeitado por Klein, que defende a existência de um superego arcaico (PETOT, 2019b). À época, os analistas de crianças adotavam uma abordagem predominantemente pedagógica, visando refrear os impulsos do infante por meio da educação. A perspectiva analítica, conquanto distintamente manifesta nas crianças e nos adultos, é, segundo Klein, fundamentalmente análoga. Se, por um lado, Anna Freud acredita que a análise completa com crianças é inviável devido à limitada capacidade verbal, Klein sustenta que a falta de comunicação decorre da ansiedade, sendo superada por interpretações coerentes que diminuem tais erupções ansiogênicas. A clínica annafreudiana não utiliza brinquedos na análise infantil, considerando-os superficiais. Em contrapartida, Klein os emprega, pois possibilitam expressar questões que, verbalmente, seriam reprimidas devido à ansiedade (CINTRA; RIBEIRO, 2019). Melanie Klein, advinda de uma tradição intelectual influenciada pelo pensamento de Ferenczi, manifesta um profundo interesse na análise da introjeção, desvendando seus mecanismos psíquicos. Dessa maneira, formula a ousada proposição de que a criança pode ser vista como uma *congregação de objetos internalizados*: no interior desse universo de objetos introjetados, irrompem-se características ambivalentes, discerníveis entre aqueles que encarnam o atributo de ‘bom’ e aqueles que assumem contornos ‘maus’. Essa coloração dependerá das cisões e projeções operadas no psiquismo infantil, e da qualidade, benévola ou adversa, do objeto introjetado. Essa paleta de elementos benignos e malignos interagem para nutrir o inconsciente, validando ou desvalorizando o sujeito conforme o objeto em foco (CINTRA; RIBEIRO, 2019). Nesse emaranhado de interações psíquicas, desponta a emergência de um superego arcaico, formado nas etapas iniciais do desenvolvimento. O resultado dessa luta psíquica reverbera na noção de culpa, que surge à medida que a criança destrói os objetos internalizados. Nesse sentido, a configuração da culpa, que é central na caracterização do superego, pode atingir níveis severos, desencadeando uma intensa repressão que, por sua vez, debilita a estabilidade do ego.

Klein, perspicaz, não se furta a distinguir os impulsos orais e anais mais primitivos, os quais se traduzem em interações mais passionais e intensas, enraizadas em um desejo de devoração e fragmentação (HEIMANN, 1986). A aquisição da

percepção de que, nos momentos iniciais de relação com os objetos, tais impulsos sádicos encontram-se ativos, é um traço característico de sua abordagem. Contrapondo-se, os relacionamentos objetais genitais estão atrelados a ideias construtivas e afetivas, atenuando o predomínio do sadismo. Assim, as relações objetais da criança tornam-se menos vorazes à medida que predominam os impulsos genitais, compondo um desenho evolutivo natural. Dessas tendências pré-genitais entrelaçadas com a libido, expressa-se a ideia de que fixações anais e sádicas mais proeminentes na fase de identificação com a mãe que antecipam, no futuro, uma movimentação marcada pela rivalidade contra a mulher, impulsionada por componentes invejosos e hostis da feminilidade (BUZONI; VILLAS-BOAS, 2021). Quanto à menina, o cenário da fase de feminilidade se desenha de modo paralelo. A precoce identificação com a mãe, nesse contexto, encontra seu substrato nos impulsos edipianos. Notavelmente, Klein reconhece que a menina possui uma noção inconsciente da anatomia vaginal. A mãe, na visão kleiniana, também assume o papel de uma figura temerosa, um componente do superego nascente da menina. Nesse contexto, sentimentos de culpa e preocupação se desenrolam diante dos ataques que a menina supostamente inflige ao corpo materno. Cumpre salientar que Klein não nega a validade do complexo de Édipo delineado por Freud. Ela, no entanto, acrescenta sua própria perspectiva ao reconhecer um Édipo em estágio precoce, adicionando mais uma camada à compreensão dessas complexas dinâmicas psicológicas:

[...] as tendências edipianas são liberadas depois da frustração que a criança experimenta no momento do desmame, ou seja, por volta de 2-3 meses, e são reforçadas pelas frustrações anais e uretrais sofridas durante a aprendizagem da higiene. Todo o percurso edipiano [...] (NASIO, 1995, p. 149).

De maneira intrigante e distintiva, Klein, para além da antecipação do Édipo, lança luz sobre um superego em sua forma arcaica. Nos domínios da psicanálise clássica, de tradição freudiana, o Superego surge como um herdeiro direto do Complexo de Édipo, surgindo em uma fase que se dá após as ansiedades de castração, por volta dos 5 a 7 anos, em um desenvolvimento considerado normal. Na doutrina kleiniana, o caminho edipiano se desenrola nos recônditos mais primordiais da infância

e, de maneira concomitante, se funde com angústias persecutórias e culpas extremamente intensas. Dessa maneira, diferindo da compreensão de Freud, a angústia que serve como matriz para a formação do superego não manifesta-se a partir dos dilemas edipianos ou das pulsões incestuosas. Em vez disso, essa angústia tem sua raiz nas pulsões de destruição que caracterizam as fantasias e o mundo assustador da criança. Nesse contexto de imaginação infantil, a criança se percebe separada da mãe e, na tentativa de reaver essa unidade, recorre a atos de mordida e devoração, numa tentativa de apossar-se dos objetos imaginados dentro do corpo materno, tais como seio, pênis paterno, outros bebês, entre outros (CINTRA; RIBEIRO, 2018). Consequentemente, imersa em um turbilhão de culpa, a criança tenta reparar o objeto, impulsionada por uma mistura de desejo de restauração e medo de retaliação. A medida em que o objeto é atacado e, simultaneamente, se anseia por sua punição, esse objeto transforma-se em uma presença ameaçadora e persecutória na psique infantil, recebendo o rótulo de “superego primitivo”, segundo a classificação de Klein. Portanto, o superego delineado por Klein não apenas surge em estágios iniciais, mas também ostenta características concomitantes às próprias pulsões que o geraram – pulsões destrutivas e selvagens. Essa faceta da teoria kleiniana não procura invalidar as premissas de Freud, mas, ao contrário, sublinha a existência de ecos e prenúncios rudimentares do Édipo e do superego. Em meio a essa doutrina, Klein estende as fronteiras da formação do superego, um conceito originalmente vinculado ao desdobramento do complexo de Édipo e à sua manifestação entre os 5 e 6 anos de idade (ROTH; LEMMA, 2020).

O brilhantismo das elaborações kleinianas transcende essa delimitação, situando o ponto de origem do superego em um estágio pré-edipiano. A própria criança, em seu âmago psíquico, abriga o anseio de subverter o objeto de desejo, manifestando-o através de ações como mordida, devoração e corte, provocando, por conseguinte, uma ansiedade perturbadora. Essas rotas ansiogênicas, impulsionadas pelos ataques imaginativos, expandem-se conforme as inclinações edipianas despontam, culminando na internalização do objeto e sua metamorfose em um ente passível de impor sanções. Sob essa ótica, o objeto, outrora alvo de investidas agressivas, adquire uma dimensão ameaçadora e persecutória, convertendo-se em um

repressor psíquico (FULGÊNCIO; GURFINKEL, 2022). Dessa maneira, o superego desponta como uma entidade que despedaça, devora e mutila, portando consigo o poder de censura e punição. Nos escritos ulteriores de Klein, sua concepção é expandida e, em alguns momentos, reformulada, ora ancorada nas bases freudianas, ora divergindo acentuadamente delas. Nesse contexto, é relevante observar que desponta uma divisão paradigmática entre o modelo pulsional freudiano e o modelo das relações objetais kleiniano. Enquanto o primeiro ressalta que o elemento mais variável da pulsão é o próprio objeto, o segundo, formulado por Klein, propõe que a própria relação objetiva é o gerador das pulsões. Em outras palavras, é por meio do objeto que as pulsões encontram sua origem. A clínica kleiniana, ademais, destaca o papel preponderante da fantasia, atribuindo-lhe uma posição mais substancial até mesmo que a própria realidade. Nessa perspectiva, ainda que uma mãe possa ser carinhosa e gratificante com seu bebê, um momento fugaz de descuido, mesmo que decorrente de uma causa nobre, pode ser fantasiado pela criança como um gesto malévolo (GURFINKEL, 2017).

Partindo das bases teóricas estabelecidas por Sigmund Freud, Melanie Klein empreende uma exploração mais aprofundada, direcionando seu olhar analítico para as fantasias inconscientes, dando especial enfoque à dimensão imaginária que as compõem. Em sua perspicaz obra, a autora traça um percurso conceitual que nos conduz ao cerne da atividade fantasmática, que, segundo suas premissas, desdobra-se ao longo da trajetória vital, desde os primeiros suspiros do nascimento até as complexas etapas da existência. Conquanto as fantasias primordiais, nesse contexto, se revelem como processos notavelmente entrelaçados, volúveis e por vezes paradoxais. Um aspecto crítico delineado por Klein é que qualquer estímulo percebido pelo infante representa um potencial catalisador das mais intrincadas fantasias, seja esse estímulo de índole agressiva, o qual desencadeia um emaranhado de construções mentais de teor agressivo, seja aquele de matiz prazeroso, cujo influxo desencadeia uma teia fantasiosa ancorada no deleite. As primeiras incursões fantasiosas da criança, orquestradas pelos intrincados fios do pensamento, direcionam-se preponderantemente ao corpo materno, dado que esta figura materna se ergue como o primordial objeto de vinculação nos primeiros lampejos da vida (ROTH; LEMMA, 2020). As engrenagens

da fantasia nesse contexto, envolvendo a exploração imaginativa do corpo materno, assumem um papel de relevância ímpar no desvelar do mundo externo à criança, traçando uma vereda em que a pulsão exploratória, que no seu desdobramento futuro alicerçará os alicerces das criações artísticas e científicas, encontra seu esteio primordial. Nos preceitos klenianos, erguem-se, como principais atribuições da fantasia, um conjunto de funções multifacetadas, incluindo, mas não se limitando a: a efabulação de desejos, o repúdio a facticidades dolorosas, a edificação de um reduto de segurança ante as ameaças que o mundo exterior possa tecer, o exercício de controle onipotente, onde a criança, envolta em sua fantasia, não apenas deseja o desenrolar de eventos, mas acredita internamente que suas vontades determinam esses desenlaces, bem como o aspecto de reparação, entre outras nuances (CINTRA; RIBEIRO, 2019).

Os primórdios da psique infantil, delineados pelo traçado inicial da vida fantástica, evoluem ao longo das interações com os objetos e indivíduos ao redor, cedendo gradualmente espaço aos matizes emocionais mais complexos e aos processos cognitivos mais elaborados. Pode-se, portanto, considerar que, nos albores da existência, a criança suplementa a rigidez lógica por meio do manancial da vida fantástica, onde entrelaçam-se fatores de ordem biológica e ambiental, orquestrando uma sinfonia na qual as fantasias, ainda que sigam determinados padrões, manifestam-se em uma infindável gama de variações. Nessa perspectiva, a vida fantástica irrompe-se como o solo fértil do qual emanam a singularidade da mente e a forja da personalidade individual, como eloquentemente articulado por Klein (1991[1952]). O desfraldar das amarras da vida fantástica revela-se, sobretudo, por intermédio da atividade lúdica, eis que esta surge como o epicentro das operações da tenra infância. O infante, ainda destituído da maturidade verbal necessária para expressar seus afetos e anseios mais internos, lança-se nas brincadeiras como um meio de comunicação privilegiado. Assim, instaura-se a necessidade de fomentar e nutrir essa esfera lúdica, compreendendo que ao conceder rédeas soltas a essa atividade, inadvertidamente, liberam-se as torrentes das fantasias inconscientes. As modalidades dessa interação lúdica são diversificadas, abrangendo um caleidoscópio que vai de brinquedos a desenhos, de jogos a bolas, de bonecas a uma variedade sem limites (BUZONI; VILLAS-BOAS, 2021).

A fantasia, nesse espectro, consolida-se como o veículo que, devido à ausência de uma moldagem plástica ou de uma representação verbal, concretiza, por meio de ações simuladas, os desejos subjacentes. Essa concretização não ocorre isoladamente, estando entrelaçada com estimulações físicas reais nos órgãos convocados para essa jornada. A intrincada ligação entre a fantasia e a concretização de desejos tem sido um ponto de destaque na tessitura teórica de Klein, como sublinhado por Isaacs (1986). E esse nexos encontra um paralelo na sinergia estabelecida entre a esfera imaginativa e o princípio do prazer. A imaginação, moldada pelos contornos daquilo que é belo e aprazível, estabelece seu território nas raízes dos desejos e das fantasias. Na infância, o domínio do princípio do prazer reina supremo no reino das percepções infantis; à medida que o infante começa a forjar ligações entre suas aspirações oníricas e as realidades concretas que o circundam, desenha-se o advento do princípio de realidade. O fulcro do poder da onipotência, oriundo das manifestações do id que cobiça tudo a qualquer tempo, cede espaço à influência do compromisso com o real, o qual introduz barreiras e delimitações nas trilhas das fantasias e dos anseios. A confluência do que é gratificante, mesmo que embalado nas asas da fantasia, vincula-se ao domínio do prazer; enquanto o terreno do racional, do tangível, suscetível de escrutínio científico, enraíza-se no âmbito do princípio de realidade (FULGÊNCIO; GURFINKEL, 2022).

Segundo os estudos de Klein, a concepção de fantasia pode ser considerada uma estrutura que o indivíduo emprega para estabelecer conexões com elementos externos. Durante os primeiros estágios da existência, a mente infantil opera primordialmente através de uma fantasia inconsciente, a qual preenche as lacunas deixadas pelo pensamento racional em desenvolvimento. Esta dinâmica mental suscita uma multiplicidade de ansiedades e angústias variadas, que estão intrinsecamente atreladas à natureza das fantasias primitivas carregadas de conteúdos delirantes (RIVIERE, 1986). A título de ilustração, é possível mencionar as fantasias que permeiam a percepção infantil de que o objeto externo – tal como o seio nos primeiros meses de vida – possui uma natureza hostil e persecutória, uma vez que não se prontifica a gratificar o desejo a qualquer momento. Tal frustração engendra, por sua vez, moções agressivas por parte do pequeno rebento, uma vez que busca vingar-se do seio adverso. Para levar a cabo tal vingança, o bebê emprega uma panóplia de

instrumentos ao seu dispor, incluindo dentes, unhas e até excreções. A par disto, a recém-adquirida capacidade de controle dos esfíncteres é também convocada para governar os excrementos durante os ataques dirigidos à mãe. A criança vivencia como se estivesse expulsando um artefato perigoso do seu mundo interior e projetando-o no universo externo.

Simultaneamente, existe também a imagem de um seio benévolo, o qual prontamente satisfaz todas as ânsias da criança: a bifurcação do seio é uma necessidade para preservar o seio benevolente, pois assim, todos os embates agressivos são direcionados ao seio adverso, protegendo assim o caridoso. O seio hostil é concebido nas fantasias infantis como retalhado e fragmentado, enquanto o benevolente permanece intacto e íntegro. A vida de fantasia auxilia na formação da percepção do mundo interno e externo, por intermédio dos mecanismos de introjeção e projeção (KLEIN, 1986). Tais processos exercem uma influência variada, enraizados nos impulsos instintivos, determinantes na conformação do ego e superego, ou seja, na construção da identidade (HEIMANN, 1986). Assim, tal conformação arrola-se meio de fantasias introjetivas e projetivas, que delineiam a relação do indivíduo com o mundo exterior. Ao longo da vida, os mecanismos de introjeção e projeção permanecem influentes, desempenhando um papel vital na adaptação, progresso e retrocesso do indivíduo. Ambos mecanismos têm suas raízes nos impulsos orais, a saber: como o ato de engolir e cuspir, dos quais emergirão relações maduras envolvendo doação e recepção, a função de procriação e a criatividade. A introjeção está associada ao mecanismo primordial do bebê de absorver todos os objetos – começando com o seio materno, seguido pelo dedo polegar, brinquedos, etc. O seio materno, por sua vez, é dotado de atributos sobrenaturais de onipotência, tanto para o bem quanto para o mal, pois ele é capaz de gratificação e frustração ilimitadas (quando não cumpre o desejo da criança no momento preciso) (HINSHELWOOD, 1992).

Quando o seio é visto como uma fonte de gratificação, todos os sentimentos positivos estão ligados a ele; inversamente, quando é tido como adverso, ele se torna a residência de todos os sentimentos destrutivos. Os objetos subsequentes que também são succionados pela criança recebem os mesmos atributos do seio, já que eles substituem estes objetos em suas fantasias criativas. A projeção, por sua vez, expressa-

se das identificações projetivas que a criança mais nova faz em suas fantasias. Na medida em que ela não estabeleceu claramente a demarcação entre seu próprio corpo e o corpo de sua mãe, ela percebe o corpo da genitora como uma extensão de si mesma. Nesse sentido, a figura materna passa a personificar a própria criança, justificando assim o termo “identificação projetiva”. Dentro deste fenômeno de projeção estão amalgamados elementos que originalmente residiam no mundo interno e outros originários do mundo externo (BUZONI; VILLAS-BOAS, 2021). Como ilustrações de fantasias projetivas, podemos elencar os ataques perpetrados pela criança utilizando seus excrementos como armas perigosas contra o objeto externo persecutório – o seio materno nos primeiros meses de vida. Resumindo, as engrenagens de introjeção e projeção constroem o mundo interno da criança, moldando sua personalidade através da elaboração destas fantasias. Elas são essenciais para o crescimento emocional e cognitivo, informando todas as edificações vitais. Importa frisar que tais processos não devem ser percebidos como entidades estanques, mas sim como elementos interdependentes; juntos, compõem um desenvolvimento unificado. (ROTH; LEMMA, 2020).

A criança recém-nascida direciona suas fantasias primordiais primeiramente ao corpo da mãe (KLEIN, 1963). Em seu mundo de fantasia, a imagem do corpo materno é vista como fonte de plena satisfação, uma vez que ela o concebe como detentor de tudo que pode proporcionar alegria — como o seio, o pênis do pai e até mesmo a possibilidade de irmãos. A fantasia, inata à vida da criança, inicialmente assume um caráter oral, concordando assim com a avaliação de Freud de que a fase oral é a primeira a florescer imediatamente após o nascimento. As primeiras manifestações fantasiosas que surgem são aquelas de teor sádico, originárias da fase na qual o bebê irrompe-se – a posição *esquizoparanoide* – e que suscitam uma profunda ansiedade (KLEIN, 1963). Cumpre salientar que as fantasias são instigadas, em grande medida, por sentimentos de voracidade, inveja e ódio; como um exemplo, é possível mencionar a fantasia da criança de dividir o seio entre um lado benéfico e um lado malevolente: o primeiro é responsável pela gratificação eterna, enquanto o segundo frustra sem fim, ao não se apresentar sempre que demandado. O lado hostil é alvo de uma série de

ataques fantasiosos por parte da criança, utilizando suas armas orais, como dentes e maxilares.

Dentro desse contexto abrangente, advêm uma concepção intrinsecamente rica e substancial à psicanálise de orientação kleiniana: trata-se da Teoria das Posições, uma construção teórica que se desdobra em duas distintas, mas interconectadas etapas psíquicas, nomeadamente a posição *esquizoparanoide* e a posição depressiva. Cumpre destacar, todavia, um ponto de significância histórica no panorama da psicanálise, pois Melanie Klein, em seus primórdios, direcionou suas indagações à posição depressiva, não obstante, num desenvolvimento que se poderia considerar normativo, o percurso infantil precedente àquela etapa crucial consiste na experiência da posição *esquizoparanoide*. Vale dizer que é a compreensão inabalável de que essas distintas posições, mais do que meramente pertencentes às fases iniciais do desenvolvimento psíquico, mantêm sua influência e preeminência ao longo do complexo transcurso evolutivo do indivíduo (BUZONI; VILLAS-BOAS, 2021). A seleção terminológica que opta por “posições” em detrimento de “fases” não se trata de mero capricho, mas sim de uma minuciosa escolha conceitual que reflete a natureza transitória desses estados psíquicos, os quais podem, contudo, ser atravessados ou negligenciados pelo sujeito em seu percurso psicosssexual. No que concerne à intrincada rede da posição *esquizoparanoide*, escancarada nas páginas de *Notas sobre alguns mecanismos esquizoides* (1946), Melanie Klein reconhece que, desde os primeiros raios do nascimento, um ego incipiente se manifesta, embora num estágio rudimentar, porém dotado de uma capacidade elementar de experimentar ansiedade, estabelecer primordiais relações objetais e conceber fantasias. Igualmente, é capaz, desde seus primórdios, de recorrer a estratégias de autodefesa: “Inicialmente, o ego primitivo é amplamente desorganizado, embora, de acordo com toda a tendência do crescimento fisiológico e psicológico, ele possua desde o começo uma tendência à integração.” (SEGAL, 1975, p. 36). Dessa forma, desde os embriagadores instantes genésicos, a incipiente psiquê infantil se vê confrontada com uma cascata de vivências que catalisam um espectro variado de ansiedades, ao mesmo tempo em que se veem inesperadamente engolfadas por experiências angustiantes nascidas da crua realidade circundante. Este precário ego infantil, norteador pelo ímpeto de autopreservação diante

do instinto de morte, engendra uma estratégia de sobrevivência através da rejeição defensiva. No calor dessa intrincada batalha, uma fração do ego é subliminarmente projetada, ao passo que a outra parcela metamorfoseia-se em uma força agressiva. Consequentemente, verifica-se uma cisão na estrutura do ego, sendo que a porção desligada, portadora da temida pulsão de morte, se lança na direção do objeto primordial e ambivalente – o seio materno – em um processo denso e multifacetado:

No começo, era o seio. E o sujeito era o seio. O sujeito só vivia através do seio, sendo o seio (“seio” em seu sentido pleno: a um tempo mítico e salvador em relação ao desamparo do recém-nascido). Mas o bebê, o sujeito, corre risco de ser aniquilado pelo seio: ou desaparece no seio quando este se acha presente, já que ele é o seio, isto é, existe o nada ou a satisfação alucinatória que o anula como sujeito, quando o seio está ausente. Trata-se de um estado de angústia extrema, primitiva, uma angústia que é *sentida* como o medo de ser aniquilado e que assume a *forma* do medo da perseguição (NASIO, 1995, p. 158).

Nestas visualizações, o seio hostil é fragmentado em incontáveis pedaços, enquanto o seio benéfico permanece íntegro, encarnando a bondade plena. Com o esvaimento do narcisismo que prevalece na criança até então e à luz de um objeto predominante e favorável em sua psique, surge um sentimento de culpa, devido ao abrandamento da angústia proveniente dos ataques anteriores, cuja intensidade corresponde à onipotência anterior do sadismo (KLEIN, 1997). Esse sentimento de culpa é acompanhado por um temor de retaliação por parte das figuras anteriormente atacadas, assim como por parte dos objetos usados como armas para conduzir esses ataques, como os dentes e os excrementos. À medida que o foco da criança migra dos aspectos ligados à boca para os relacionados ao ânus, a fase oral se desvanece gradualmente com o advento da fase anal, que é dominada por fantasias anais. A natureza dessas fantasias ainda carrega um viés sádico, visto que a posição *esquizoparanoide* ainda governa o mundo da criança, contudo as armas utilizadas nos ataques à figura materna mudam para excrementos, como urina e fezes. Eis um temor em relação a tais artefatos escatológicos, que, embora pareçam destrutivos, são cruciais para o desenvolvimento posterior. O bebê agora receia uma retaliação desses excrementos como resposta aos ataques anteriormente perpetrados contra eles. Assim,

ocorre a transição de uma relação de objeto parcial para uma relação de objeto total. A figura materna passa a ser concebida como um objeto integral para a criança, tornando possível a identificação com tal figura. Dentro do contexto de uma relação de objeto total, a criança assume uma postura em relação à mãe (ou ao objeto) que leva em conta a presença deste, e poderá começar a se interessar por sua preservação e a temer por seu desaparecimento (FULGÊNCIO; GURFINKEL, 2022).

Ou seja, nessa dinâmica de relação de objeto total, o objeto manifesta-se como uma entidade autônoma, como uma alteridade independente do bebê, uma entidade que é ansiada e amada apesar das características desagradáveis e aversivas que possa apresentar. Entretanto, essa emergência de complexidade resultante da nova configuração acarreta, precisamente, a dificuldade subjacente: o objeto, percebido e experimentado em sua totalidade, abriga características que não são facilmente conciliáveis entre si. Apesar de os processos de maturação propiciarem uma propensão à síntese no ego, promovendo inclusive a síntese de aspectos do objeto, a própria introjeção desse objeto amado e completo contribui para a formação de um ego coeso e robusto, habilitando-o a confrontar os repetidos traumas que pautam a existência (HINSHELWOOD, 1992). A identificação com esse objeto interno influencia a relação que a criança estabelecerá com o objeto externo e real, alargando, assim, a percepção tanto da realidade interior quanto da realidade exterior. No entanto, se o mundo interior se revela habitado por forças persecutórias e jamais se apresenta como um refúgio seguro para o ego, tampouco o será para o objeto benéfico introjetado. Nessa perspectiva, o referido objeto se encontra em situação vulnerável, prestes a ser subtraído e destruído como uma decorrência do sadismo inerente à psique infantil. Surge, dessa maneira, uma nova forma de angústia, até então inexplorada: o temor da perda e a apreensão relativa ao objeto amado, fenômenos que se configurarão como elementos centrais da angústia depressiva. O objeto, além de poder ter sido desmantelado pela violência latente no sujeito, pode também ter sofrido danos (PETOT, 2019a).

A criança começa, então, a desenvolver tendências reparadoras, expressas em forma de sublimações, voltadas para todos os objetos previamente danificados pelas fantasias sádicas, com destaque para a mãe. O medo predominante é o de ser

abandonada, como consequência da destruição da mãe realizada pela própria criança. Essas fantasias de reparação desempenham um papel fundamental para o desenvolvimento bem-sucedido da próxima fase, a genital, que prevalecerá ao longo da vida como parte de um desenvolvimento saudável. A partir do emergir da posição depressiva, que contrasta com a posição *esquizoparanoide*, a criança adquire a habilidade de introjetar a imagem de seus pais como entidades completas e integrais, dentro de suas fantasias criativas. A concepção dos objetos externos como entidades divididas entre bom e mau perde força nessa etapa, cedendo espaço à imagem integrada dos objetos. Essa integração é de importância extrema para a vida subsequente, à medida que as pessoas passam gradualmente a serem percebidas pelo que são de fato; aspectos positivos e negativos são reconhecidos como coexistentes em um indivíduo. Nesse contexto, arrola-se, no psiquismo infantil, o temor a perseguições, tanto internas quanto externas, por parte dos pais, fruto dos ataques agressivos previamente concebidos em forma de fantasia (KLEIN, 1991 [1948]). Esse temor culmina na construção de um superego implacável, gerando ansiedade. A criança tenta dominá-lo de maneira maníaca e onipotente, como uma resposta à ascensão da posição depressiva.

Para tanto, vale-se de fantasias maníacas que buscam o controle dos objetos, como o seio, os próprios pais e até mesmo os excrementos. Essas fantasias exibem todas as características da onipotência inerente à mania. Outra transformação na vida fantasiosa se relaciona com sua gradual assimilação à realidade. Até então, as crianças não discriminavam entre o real e o fantasiado, uma vez que a vida fantasiosa era preponderante. Com a instauração da posição depressiva, as fantasias se expandem, se refinam e se distinguem, refletindo o progresso nos domínios intelectual e emocional (KLEIN, 1986). Assim, o bebê passa a discernir entre seus desejos e ações, entre fantasia e realidade. Essa mudança se deve à diminuição da severidade do superego e ao aumento do sentimento de culpa, o qual é proporcional à intensidade do sadismo prévio. Os ataques sádicos começam a diminuir e a desvanecer. Avançando no curso do desenvolvimento, durante a fase de latência, a criança reprime suas fantasias de maneira mais rígida em comparação com estágios anteriores. Enquanto a criança pequena é influenciada diretamente por suas fantasias instintivas, a criança em latência

já dessexualizou suas fantasias, incorporando-as de maneira distinta (KLEIN, 1997). Ela reprime suas fantasias masturbatórias ou as expressa de forma menos sexualizada, de modo a alinhar-se com as demandas do ego e a garantir a aprovação dos adultos, um aspecto crucial nesse período. Nesse contexto, as fantasias podem se manifestar em atividades que não as revelam claramente, como nos afazeres escolares da criança: “as fantasias de cópula ativa dos meninos também emergem em jogos ativos e no esporte, e também encontramos nos pormenores desses jogos as mesmas fantasias expressas na sua lição de casa” (KLEIN, 1997, p. 322).

Na puberdade, os impulsos crescem em intensidade, a atividade de fantasia amplia-se e o ego assume outros objetivos, para além de se relacionar de forma diferente com a realidade. Nessa fase, assim como na criança pequena, predominam os impulsos e o inconsciente, o que enriquece a vida fantasiosa; pode-se afirmar que, de certa forma, ocorre uma regressão do adolescente aos estágios iniciais da infância, visto que há uma reexperimentação desses impulsos e fantasias. A sexualidade, que foi reprimida durante a latência, retorna de maneira mais madura, acompanhada pela consciência dos impulsos incestuosos na fase edipiana e trazendo consigo fantasias sexuais. Entretanto, as atividades imaginativas do adolescente adaptam-se melhor à realidade e aos interesses crescentes de seu ego, e seu conteúdo é mais difícil de discernir em comparação com crianças pequenas (HEIMANN, 1986). Adicionalmente, devido à diversidade de atividades e a uma relação mais sólida com a realidade, o caráter das fantasias sofre mutações contínuas, adaptando-se ao cenário em constante mudança. Embora a influência das fantasias inconscientes pareça arrefecer durante a vida adulta, elas permanecem tão presentes quanto na infância. No entanto, nessa fase, a vida fantasiosa adquire maior diferenciação da realidade, com os adultos apresentando uma capacidade inexistente nas crianças pequenas: discernir entre o que é parte do mundo real e o que pertence ao mundo fantasioso, regido pelo princípio do prazer. A atuação inconsciente das fantasias é evidenciada por suas manifestações, uma vez que as fantasias permanecem ativas na maturidade em diversos distúrbios sexuais, inclusive na perversão (KLEIN, 1996 [1927]). À medida que o indivíduo amadurece, tanto psíquica quanto biologicamente, suas fantasias inconscientes infantis são expressas na vida adulta. Desse modo, os desejos e impulsos

que antes geravam grande sentimento de culpa passam a ser livremente realizados em fantasia, uma vez que a vida fantasiosa adulta se distingue da realidade. A distinção entre a vida fantasiosa e a realidade torna-se mais clara na vida adulta, mas isso não significa que os processos atuem de maneira independente: “o pensamento da realidade não pode funcionar sem o apoio e a competição das fantasias inconscientes.” (ISAACS, 1986, p. 124). Conforme Klein, as fantasias estão presentes tanto em mentes normais quanto em mentes neuróticas, perversas e psicóticas, abarcando todas as faixas etárias. A distinção entre uma expressão fantasiosa normal e uma patológica está no tratamento das fantasias, nos processos mentais que as trabalham e modificam, bem como no grau de adaptação à realidade. A esquizofrenia e as psicoses em geral surgem da dificuldade em diferenciar entre o mundo fantasioso e o mundo real, enquanto a perversão reflete um estilo de vida incompatível com as demandas da realidade, derivado da dominância das fantasias (THOMAS, 1995).

Klein, ao admitir que existe um ego arcaico, diz, também, que desde o começo da vida, existem as chamadas: *relações de objeto*. Na posição *esquizoparanoide*, os objetos, aos moldes do ego, são clivados em: objetos bons – protetores do ego, instinto de vida – e objetos maus – persecutórios, instinto de morte. Logicamente, os bons são adorados pelo ego e os maus odiados. Como nos primeiros tempos (na posição *esquizoparanoide*), a realidade se apresenta de forma minguada, havendo um predomínio de fantasias. Nesse corolário, Klein afirma que há dois principais mecanismos na posição *esquizoparanoide*: a *projeção* e a *introjeção*¹. Nesses primeiros tempos, o bebê ainda não tem uma noção de realidade bem definida, logo o que corresponde à mãe é o seio – um objeto parcial, haja vista que o infante ainda não vê a figura materna como objeto total (HINSHELWOOD, 1992). Assim, na tenra infância, como é observável empiricamente, existe um sadismo (morder, mastigar, puxar, etc.) contra o seio da mãe – e contra o interior do corpo materno. Entrementes, Klein discute também que o progresso psíquico do bebê, na posição *esquizoparanoide*, é regulado e arquitetado por mecanismos de introjeção e projeção: “[...] o ego introjeta

¹ “A projeção consiste no transporte, para o ‘exterior’, de aspectos de vivências do ego que ele precisa manter “fora”. E a introjeção, no transporte para ‘dentro’, de aspectos de vivências do ego que ele quer ou precisa retirar do ‘exterior’.” (SIMON, 1986, p. 89 – 90).

objetos “bons” e “maus”, sendo que o seio da mãe serve de protótipo para ambos – ele é um objeto bom quando a criança consegue obtê-lo e mau quando ela o perde.” (KLEIN, 1996 [1935], p. 304). Cabe salientar que o seio considerado “mau” não é apenas por ser frustrador (ausências da mãe), mas, sobretudo, porque o bebê projeta, nele, sua agressividade. Com a projeção do instinto de morte no seio, este passa a ser visto como danoso e um perseguidor desalmado; fantasiosamente, como resultado da intromissão do instinto de morte – expurgado pelo ego do bebê – no seio, tem-se, o sentimento de que o objeto que recebeu a projeção (o seio) foi *cindido* em vários pedaços algozes, que se tornaram uma multidão de perseguidores. Em contrapartida, a outra parte da pulsão de morte, que não foi projetada, ou seja, que permaneceu retida no *self* (ego), converte-se em uma agressividade dirigida aos pequenos objetos perseguidores (*seio perseguidor*) (SEGAL, 1975).

Nesse palco terrífico, após a infusão da pulsão de morte no seio, desdobra-se uma intrincada teatralização, consistindo em uma fantasia primordial que retrata a fragmentação do peito em uma multiplicidade de fragmentos, os quais, em sua subjetividade, lançam-se à “perseguição” frenética do perpetrador homicida, o responsável por esse inexorável esfacelamento: “[...] ao passo que para o indivíduo paranoico, o objeto fragmentado se manifesta sobretudo como uma miríade de perseguidores, dado que cada fragmento se metamorfoseia em uma entidade perseguidora.” (KLEIN, 1996 [1935], p. 313). Consequentemente, surge uma miríade de manifestações subjetivas, datando desde os primórdios do percurso vital do sujeito, onde o ego, em um delicado balé fantasístico, empreende suas primeiras relações com o objeto primordial – o seio materno. Este seio, num devaneio fragmentador, é concebido pela mente infantil como uma dualidade de entidades: a parte nobre e a parte malévola; um objeto idealizado e um perseguidor atemorizante, respectivamente. O mesmo seio que outrora se prostrava como fonte nutriente e alentadora se apresenta, agora, como uma manifestação desalmada e frustradora. Todavia, a situação se transforma de forma imediata quando o bebê se depara com as agruras da fome não atendida. Nesses instantes, um redemoinho de afetos carregados de hostilidade e agressividade manifesta-se, como que convocados do âmago do inconsciente, subjugando o bebê a impulsos de aniquilação dirigidos à mesma figura que encarna o

objeto de seus desejos – uma imagética que, em sua concepção, encontra-se entrelaçada com todas as sensações e percepções, independentemente de serem de caráter gratificante ou aversivo (THOMAS, 1995).

A operação de divisão (*splitting*) na posição *esquizoparanoide* assume o papel de um intrincado mecanismo defensivo, proporcionando ao ego os meios necessários para processar e dar forma às vivências psíquicas. Ao longo do tempo, esse processo de cisão, que segmenta o objeto entre sua versão boa e má, se bem elaborado em um desenvolvimento psicológico normativo, converte-se em uma etapa preambular e essencial que pavimenta o terreno para uma futura integração em um estágio subsequente. Entremeando esse processo de transformação, com transições graduais, porém rarissimamente completas, ocorre a transmutação do estado *esquizoparanoide* para a posição depressiva. Entretanto, vale frisar, para que essa metamorfose se concretize, é imperativo que as experiências benéficas predominem sobre as adversas, uma vez que a apropriação da preponderância do objeto ideal (bom) sobre o objeto perseguidor constitui-se como o catalisador central (CINTRA, 2010). É justamente através dessa dinâmica que o ego gradativamente percebe que a pulsão de vida, representada pelo objeto ideal, exerce um domínio superior ao apelo exercido pela pulsão de morte. Essa perspectiva, enraizada na fantasia, delineia o opressivo quadro em que o bebê, aprisionado entre retalhos aterradores e perseguidores do seio, se encontra: “No âmbito da posição *esquizoparanoide*, o cenário ansioso preponderante é o do objeto ou objetos perseguidores que invadirão o ego, suprimindo e aniquilando tanto o objeto ideal quanto o eu (*self*).” (SEGAL, 1975, p. 38). O seio, que se erige como o palco do instinto de morte projetado pelo narrador, reverbera como uma ameaça existencial para o ego, alimentando o sentimento de incessante perseguição. Torna-se oportuno anexar à narrativa o fato de que a gênese da fantasiosa perseguição encontra suas raízes na gênese da ansiedade nos estágios embrionários do desenvolvimento. Diante do implacável perseguidor germinado por essa ansiedade, o ego, como medida autodefensiva, desencadeia um êxodo de destrutividade: “A criança também abriga desejos libidinais vorazes e fantasias de consumi-los e digeri-los, ou, motivada por ódio e inveja, concebe fantasias agressivas de morder, arrancar e aniquilar [...]” (SEGAL, 1975, p. 16). Nesse ponto, a porção nefasta do seio assume

uma forma aterradora, transmutando-se em uma entidade destrutiva capaz de obliterar o ego do jovem infante: “As relações objetais esquizoides surgem de fraturas violentas e projeções exacerbadas, transformando o outro em um perseguidor constante, uma entidade a ser mantida sob vigilância incessante, apaziguada e jamais confiada.” (SIMON, 1986, p. 100-101). Subjugado por uma angústia e ansiedade exacerbadas oriundas do seio impiedoso, o bebê, em sua fantasia, engendra um desejo de aniquilar esse objeto aterrador, servindo-se de destruições simuladas, tais como os *destroços anais-uretrais*: “Quando a criança se sente frustrada pelo seio, sua fantasia a conduz a atacar esse seio; [...]. Dentro de suas fantasias agressivas, ela nutre o anseio de morder e despedaçar a mãe e seus seios, além de destilar outras formas de destruição contra ela.” (KLEIN, 1996 [1937], p. 349). Assim, no contexto do universo esquizo-paranoico, o que inicialmente foi desejado – a aniquilação dos perseguidores – é acolhido como uma vivência concretizada: “[...] ele se percebe como se houvesse de fato despedaçado o objeto de seus impulsos destrutivos e prosseguisse ininterruptamente em sua destruição [...].” (KLEIN, 1996 [1937], p. 349).

Paralelamente a esse mundo de horrores, a libido passa por um processo semelhante ao da pulsão de morte. Nesse caso, projeta-se parte da libido objetivando criar um objeto que irá satisfazer às demandas do ego (*seio ideal*). Em compensação, a outra parte retida da libido é utilizada para estabelecer vínculos libidinais com o objeto ideal. Nas fantasias inconscientes, o bebê lança a monstruosidade do instinto de morte para longe (criando um objeto perseguidor) e, ao mesmo tempo, cria-se, a partir do instinto de vida um objeto ideal. Nesse caso, o seio materno é o alicerce para a realização dessas fantasias. Portanto, “bastante cedo, o ego tem uma relação com dois objetos; o objeto primário, o seio, é, nesse estágio, dividido (*split*) em duas partes: o seio ideal e o seio persecutório.” (SEGAL, 1975, p. 37). Em linhas gerais, o seio mau é o albergue do instinto de morte e o seio bom é o receptor do instinto de vida. A “cisão” (*splitting*) faz parte de uma série de mecanismos esquizoides, cujo objetivo é dividir tanto o objeto quanto o ego (do narrador-personagem), em uma parte boa e em uma parte má. O ego arcaico, aterrorizado pelas ansiedades persecutórias, projeta uma porção do instinto de morte no objeto – o seio – e, ao vê-lo como maléfico, usufrui-se da outra porção retida do instinto de morte para a agressividade. Outrossim, o instinto

de vida é, também, projetado para o mesmo seio (CINTRA, 2010). Como resultado, desde os tempos primitivos do indivíduo, o ego, em termos fantasísticos, relaciona-se. O seio, ao ser dividido fantasiosamente em partes boas e más, será sentido pelo sujeito como ideal e persecutório (perseguidor terrífico). O mesmo seio que, antigamente, oferecia-lhe alimento e era prestativo, agora, mostra-se como um desalmado e frustrador:

Mas quando o bebê está com fome e seus desejos não são atendidos, ou quando sente dor e desconforto físicos, a situação imediatamente se altera. Surgem sentimentos de ódio e agressividade, e ele é tomado por impulsos de destruir a mesma pessoa que é o objeto de seus desejos e que, em sua mente, está ligada a tudo aquilo que está sentindo – seja bom ou ruim (KLEIN, 1996 [1937], p. 349).

A divisão (*splitting*), na posição *esquizoparanoide*, é um mecanismo de defesa que permite o ego elaborar suas vivências. Com tempo, esse processo de divisão em objeto mau e bom, em um desenvolvimento normal, resulta em uma precondição para que ocorra em uma *integração* no estágio posterior. Nesse ínterim, ocorre a *passagem* – gradual e raramente completa – da posição *esquizoparanoide* para a posição depressiva. Contudo, faz-se necessário, para que essa transição se efetive, que as experiências boas predominem sobre as más; pois, a partir disso, o ego perceberá que o objeto ideal (bom) prevalece sobre o objeto perseguidor. Ou seja, com o predomínio das experiências ideais, há a noção, em fantasia, que a pulsão de vida é hegemônica quando comparada à pulsão de morte. Assim, o bebê fica oprimido perante aos retalhos terríficos e perseguidores do seio: “Na posição esquizo-paranoide, a ansiedade dominante é a de que o objeto ou objetos perseguidores entrarão no ego e dominarão e aniquilarão tanto o objeto ideal quanto o eu (*self*).” (SEGAL, 1975, p. 38.). O seio algoz, albergue do instinto de morte projetado pelo narrador, é sentido como ameaçador para o ego, originando o sentimento de perseguição. Cabe acrescentar que o a fantasia persecutória tem seu gérmen na ansiogênese dos estágios primitivos. O ego, como mecanismo de defesa contra esse perseguidor fantasiado, lança toda a sua destrutividade: “a criança também tem desejos libidinais vorazes e fantasias de escavá-

los e devorá-los, ou, por causa de seu ódio e inveja, fantasias agressivas de morder, arrancar e destruir [...]” (SEGAL, 1975, p. 16). A parte má do seio, nesse momento, transforma-se em uma terrífica entidade capaz de aniquilar o ego do pequeno rebento: “As relações objetais esquizoides são causadas por clivagens violentas e projeções excessivas, tornando o outro um perseguidor, para o qual é preciso sempre ficar atento, aplacar e nunca confiar.” (SIMON, 1986, p. 100-101). Não suportando mais a angústia e ansiedade advinda do seio vil, o bebê, em termos fantasmática, almeja aniquilá-lo, lançando lhe, por exemplo, destroços como anais-uretrais: “Quando o bebê se sente frustrado no seio, na sua fantasia ele ataca esse seio; [...]. Nas suas fantasias agressivas, ele deseja morder e despedaçar a mãe e seus seios, além de destruí-la de outras maneiras (KLEIN, 1996 [1937], p. 349). Assim, no universo *esquizoparanoide*, o que foi desejado – destruição dos perseguidores – é sentido como se realmente tivesse sido realizado: “[...] ele se sente como se realmente tivesse destruído o objeto de seus impulsos destrutivos e continuasse a destruí-los [...] (KLEIN, 1996 [1937], p. 349). Por conseguinte:

O ego se identifica repetidamente com o objeto ideal, adquirindo desse modo maior força e maior capacidade para enfrentar ansiedades, sem recorrer a mecanismos de defesa violentos. O medo dos perseguidores diminui, assim como diminui a divisão (*split*) entre objetos perseguidores e ideais. Permite-se a aproximação dos objetos perseguidores e ideais, que assim ficam bem mais preparados para a integração. [...] torna-se possível a aproximação das partes boas e más do ego. [...]. Assim, prepara-se o caminho para a posição depressiva (SEGAL, 1975, p. 49).

Klein consigna, em *Uma contribuição à psicogênese dos estados maníaco-depressivos* (1935), que, após a posição *esquizoparanoide*, gradual e claudicantemente, chega-se à *posição depressiva*. No desenvolvimento “normal”, ainda que a oscilação entre as posições perdure durante toda a vida humana, o infante sentirá a sobreposição do objeto ideal sobre o objeto persecutório; progressivamente, a divisão entre fantasia e realidade se torna bem fundamentada; como resultado do crescimento psíquico e fisiológico, o ego se enrijece, podendo suportar ansiedades e arquitetar defesas; assim como, a instância materna, que outrora era vista apenas como um objeto parcial (o seio), é vislumbrada como objeto total. Outrossim: “Aumenta a

tolerância do bebê em relação ao instinto de morte dentro de si mesmo e diminui seus medos paranoides; [...] e o impulso para a integração do ego e do objeto pode tornar-se gradualmente preponderante.” (SEGAL, 1975, p. 80). Enquanto que, na posição esquizo-paranoide, o pequeno rebento fantasiava uma perseguição intensa da multidão de objetos maus e, como defesa, buscava eliminá-los; na posição depressiva, ao perceber que o mau e o ideal estão presentes em um mesmo objeto total – o seio –, o bebê é envolvido por uma intensa *culpa* em decorrência dos seus ímpetos destrutivos (sádico-orais e anais-uretrais) da posição anterior. Como modo de conseguir o *perdão* do objeto: tenta, a todo custo, *repará-lo*. O infante apenas tenta reparar o objeto quando o ego introjeta não apenas objetos parciais, mas objetos totais, visto passa a ter uma relação autêntica com o mundo real e com as pessoas externas – agora, enquanto entes completos e unitários (KLEIN, 1996 [1935]).

2.2 Dos *prakritis* persecutórios às reparações búdicas: quando os deuses invadem o seio ancestral

Na tessitura primordial da mitologia hindu, intrincadamente entranhada nos vestígios ancestrais dos Vedas, os pilares primordiais da cosmogonia são estabelecidos, delineando uma urdidura mítica que evoca a gênese das divindades que compõem o panteão hindu. Nos Vedas, corpus textual sutilmente entrelaçado, sobrechega a narrativa primordial das deidades, cujas origens transcendem o mero domínio mitológico, engajando-se em um abraço intrincado com os alicerces filosóficos e cósmicos das antigas tradições da Índia. Os Vedas, compostos por hinos e sutras enigmáticos, servem como palco para a celebração lírica e cosmológica das divindades, erigindo um arco narrativo que se desdobra a partir da substância primordial, do hino original, do som cósmico, daquilo que ressoa como a fonte das manifestações divinas. Sob o guante da visão dos *rishis*, os luminares visionários da tradição, o próprio ato de cantar eleva-se à qualidade de um ato criador, cujo cosmo é reafirmado através do entrelaçamento da palavra, do mantra e da deidade (ZIMMER, 1986). A origem dos deuses, nesse contexto, não se desenha meramente como uma narrativa antropomórfica, mas como um tecido simbólico que sutura os fios da matéria

e do espírito, do sagrado e do profano. As divindades védicas, desde Indra, o soberano dos céus, até Agni, a personificação do fogo ritual, e Varuna, a personificação da ordem cósmica, ressoam como emanções de princípios primordiais, forças elementares que enlaçam a trama cósmica e a tapeçaria espiritual da realidade. A dialética criativa dos Vedas, cujo ato de recitar os hinos é uma imitação da criação divina e um reencenar dos rituais cósmicos, destila a crença intrínseca de que os deuses, forjados a partir da linguagem e da reverberação do mantra, são tanto criaturas das palavras quanto criadores das palavras (FERREIRA; GNERRE, 2016). A evocação das deidades é um ato de reafirmação da ordem cósmica, um alinhamento com os ritmos da natureza e uma imersão na trama espiritual da existência. A tradição védica, através de sua cosmogonia arrojada, estabelece uma ponte entre o humano e o divino, um diálogo entre o finito e o infinito, o transitório e o eterno. A origem dos deuses, orquestrada nos cânticos sagrados dos Vedas, revela-se como uma interseção entre a celebração poética, a reflexão filosófica e a intuição espiritual, em uma síntese que ecoa através dos tempos como um testemunho profundo da busca humana por compreensão, conexão e significado no vasto e enigmático cosmos (ELIADE, 1978a).

Na imensidão da civilização que floresceu às margens do rio Indo, entre os áureos anos de 3000 a 1500 a.C., um povo reverenciava a divindade materna, a Deusa Mãe, num culto cuja singularidade reverbera através do hinduísmo, marcando assim uma insigne característica dessa religiosidade. Na atualidade, a adoração à Mãe Divina persiste, ramificando-se em formas variadas, como Durgā, Kali, Lakshmi, Saraswati, Ambika e Uma, entre outras. Sob a ótica hinduísta, a tessitura do universo ergue-se como uma eflorescência do poder criativo (*shakti*) inerente a Brahman, a força primordial. A Mãe Divina, por conseguinte, se manifesta como a primeira irrupção dessa energia divina, uma personificação da onipotência, do amor e da sabedoria, onde a própria designação da divindade se imanta com a ideia de vigor, uma entidade que, assim como na mente de uma criança, refulge como todo-poderosa, sob uma dualidade de semblantes benevolentes e ctônicos – era uma época em que rituais teciam uma parte substancial da existência cotidiana. A emblemática estátua do Rei Sacerdote de Mohenjodaro, uma metonímia da autoridade religiosa, atesta o primado conferido a esse líder espiritual. Selos gravados, onde animais inscritos evocam antigas

reverências, corroboram a veneração ancestral prestada à vaca, ente sagrado. O fogo e as árvores, guardiões do mistério da existência, eram igualmente objeto de adoração. (ZIMMER, 1986).

O influxo da Ásia Central dos árias, povo nômade, marcou uma invasão que reverberou nos territórios indianos. Sua cosmovisão religiosa era pautada na devoção às forças da natureza, o que se refletia em seus rituais e mitologia. Nesse contexto, os Vedas, compilação de hinos, emergiram como os versículos sagrados que ecoavam em língua sânscrita pré-clássica. Esses cânticos védicos erigiram os alicerces da mitologia hindu em seu estágio embrionário. No primeiro e mais antigo manuscrito, o *Rig Veda*, os hinos reverenciam os elementos: Surya, o Sol radiante; Agni, o Fogo purificador; Indra, o Trovão retumbante; Vayu, o Ar em constante movimento; e Varuna, o Oceano cósmico que tudo abarca. Desses elementos, Surya resplandece como a peça central, o deus dourado que guia sua carruagem incandescente (FERREIRA; GNERRE, 2016). Agni, por sua vez, irmão mais novo de Indra, com seus sete braços a tocar os sete continentes, é simbolizado por um estômago distendido, alusão ao poder corrosivo da oralidade, que o define como o divino devorador. Como “senhor da casa” (*grihaspati*), Agni afugenta a escuridão e os demônios, resguarda contra as malevolências e os malefícios. Sua influência preponderante nas cerimônias sacrificais o coloca como o mensageiro entre os planos celestiais e terrenos, através do qual as oferendas ascendem aos deuses (ZIMMER, 1986). O perfil de Indra, por sua vez, é aquele de um regente dos céus, portador do trovão e senhor dos relâmpagos. A carruagem dourada que ele conduz através do firmamento é puxada por cavalos ou transportada por Airavat, seu elefante branco, cuja majestade navega os trajetos celestiais. Nesse papel, Indra manifesta-se como o portador do tempo e o sustentador da vida, travando uma batalha cósmica contra a seca e a morte. Tamanha é a estima pelos atributos divinos de Indra, que os hinduístas aspiram à presença de Swarga, o reino celestial, na pós-vida. Outra figura primordial é Vayu, o deus dos ventos, que engendra as ventanias e abraça a inconstância e a rapidez. Pai de Hanuman e do príncipe Pandava Bhima, Vayu desponta-se como um portador da vida, seu sopro vital difundindo-se pela natureza, fecundando e animando *prakriti*, a manifestação da natureza. Esse deus efêmero, que tece os perfumes florais ao ar que permeia, assume um papel fundamental na

perpetuação da vida vegetal (GOSVAMI, 1986). Por derradeiro, ergue-se das profundezas o oceânico Varuna, uma deidade cuja carruagem é conduzida pelas marés: sob o mar, Varuna estabelece as órbitas planetárias e dirige os voos das aves. Residindo em um palácio submerso, o Pushpagiri (montanha de flores), Varuna transcende o plano terreno. Em síntese, a origem e evolução dos deuses primordiais da mitologia hindu se entrelaçam nas páginas dos Vedas, manifestando-se como personificações de elementos naturais e forças cósmicas. A interconexão entre essas divindades primitivas, suas histórias de criação e suas funções cósmicas são o fulcro da religiosidade védica, um testemunho do modo como a cosmovisão e a espiritualidade eram intrinsecamente entrelaçadas nas raízes do hinduísmo ancestral (ELIADE, 1978b).

Nos cânticos védicos, patenteia-se, seja de modo direto ou sob o véu sutil de alusões intrincadas, uma miríade de cosmogonias, efetivando-se assim mitos cuja disseminação ocorre com profunda amplitude, refletindo-se em diversas camadas da cultura. Seria exercício em vão, decerto, buscar a “gênese” de cada uma dessas cosmogonias, pois, mesmo aquelas que, com razão se pode presumir, foram inseridas pelos arianos, encontram paralelos enraizados em culturas mais arcaicas, ou até mesmo em substratos “primitivos”. A narrativa cósmica, da mesma maneira que tantas outras noções e crenças que revestem a espiritualidade, constitui, em todas as paragens do mundo antigo, um legado perdurável, transmitido de tempos pré-histórico (GOSVAMI, 1986). A nossa atenção, nesse ponto, se volta para as interpretações e reelaborações que, no solo indiano, se teceram ao redor de determinados mitos de cunho cosmogônico. Torna-se imprescindível recordar que a antiguidade de uma cosmogonia não pode ser avaliada unicamente a partir dos primeiros registros que dela se apossam. Dentre os vários tipos de cosmogonias que parecem ter enredado os bardos e pensadores védicos, delineiam-se quatro categorias essenciais que cativaram o fervor: 1) a geração através da fecundação das primordiais Águas; 2) a emanação a partir do desmembramento de um Gigante primordial, designado como Purusa; 3) a engendramento a partir de uma unidade-totalidade, que simultaneamente transcende e não existe; 4) o processo de formação mediante a distinção entre o Céu e a Terra.

No famigerado hino X, 121 do *Rig Veda*, forja-se a imagem do deus *Hiranyagarbha*, o “Embrião de Ouro”, que plana sobre as *expanseis* aquáticas. Ao adentrar essas águas, ele as fecunda, propiciando o nascimento de Agni, a divindade do fogo, em uma miríade de estrofe. A tradição do Atharva Veda (X, 7, 28), por sua vez, funde o “Embrião de Ouro” ao Pilar Cósmico, o *skambha*. Já no *Rig Veda* (X, 82, 5), o primeiro embrião proveniente das Águas é associado ao “Artesão Universal”, *Visvakarman*. Este, no entanto, contrapõe-se à imagem do embrião, pois a natureza polivalente de Visvakarman não se harmoniza plenamente com esse arquétipo divino, essencialmente versátil. Nesses exemplos, tangenciamos variantes de um mito inicial que propugnava o “Embrião de Ouro” como a semente geratriz do deus criador que paira sobre as águas primordiais (GOSVAMI, 1986). O segundo tema cosmogônico, submetido a uma intensa reinterpretação na ótica ritualista, é entoado no celebrado hino *Purusasūkta*. Nesse contexto, o Gigante primordial Purusa, alçado à representação tanto de uma totalidade cósmica quanto de um ser andrógino, transcende a dualidade e engendra, concomitantemente, a energia criadora feminina, Virâj, e, por sua vez, é por ela parido. A gênese em si é o resultado de um grande sacrifício cósmico, uma ação divina que replica no mundo humano. Com efeito, os deuses sacrificam o Homem primordial, desse ato que brotam seres diversos, desde animais até elementos litúrgicos, classes sociais e divindades, em um intrincado mosaico: “De sua boca nasce o Brahmane, de seus braços surge o Guerreiro, de suas coxas o Artesão, de seus pés emerge o Servo”. O céu e a terra se desprendem de sua cabeça e de seus pés, respectivamente, enquanto Indra, Agni e demais divindades advêm de partes específicas de seu corpo. Tal hino ressalta o papel exemplar desse sacrifício, explicitamente declarando que os deuses realizaram o “sacrifício pelo sacrifício”, estabelecendo uma profunda relação entre Purusa, a vítima sacrificial, e a própria divindade do sacrifício (ELIADE, 1978b).

No âmago do mais renomado hino do *Rig Veda* (X, 129), a cosmogonia surge como uma construção metafísica: o poeta, num monólogo íntimo, questiona como o Ser emergiu do não-Ser, visto que no princípio não existia nem o não-Ser, nem o Ser. A interrogação ecoa nas palavras: “No tempo primordial não havia morte, nem imortalidade” – significando que nem humanos nem deuses habitavam o mundo. Num

rincão em que somente “Um” ressoava, respirava, por mero impulso, sem inspirar ou expirar. A trama cósmica se desdobra, gerando um “Um” inominável que, impulsionado pelo calor (induzido pelo *tapa ascético*), propicia a criação. Emanando do “Um”, nasce o Desejo (Jcâma), que por sua vez é identificado como a “primeira semente” da Consciência (*manas*), uma afirmação que prenuncia a articulação de ideias que florescerão nas filosofias indianas posteriores (MICHELET, 2018). Desvendar o lugar do Ser no âmbito do não-Ser, eis a meta dos poetas, um esforço reflexivo de discernir esse enigma, é retratado na quarta estrofe. A abordagem, assim, esboça o auge da especulação védica, consolidando um axioma que se tornará pedra angular nos *Upanixades* e em determinados sistemas filosóficos subsequentes. Relativamente ao quarto arquétipo cosmogônico – a separação do Céu e da Terra, ou a conquista de Vrtra por Indra –, partilha paralelos com o *Purusasúkta*, uma vez que ambas as narrativas tratam da divisão de uma “totalidade” em prol da instauração (ou da renovação) do universo (ELIADE, 1978a). O motivo, de natureza arcaica, abriga potencialidades de interpretações surpreendentes e aplicações variadas. Em congruência com o apresentado no §68, o ato demiúrgico de Indra, através da fulminação e desmembramento do Dragão primordial, serve de paradigma a uma gama de empreendimentos tão diversos quanto a construção de um lar ou um debate oratório. Importa notar que o mito da Criação, representada por um Ser divino, o “Artesão universal”, Visvakarman, esculpindo o mundo à semelhança de um artífice confecciona a matéria, está inextricavelmente vinculado ao tema celebrizado pelo *Purusasúkta* – o mito do sacrifício-criação. No entanto, essa mítica faceta, amplamente conhecida em várias religiões, está, nos cânticos védicos, ligada à essência do sacrifício (ZIMMER, 1986).

A multiplicidade de cosmogonias convergindo em harmonia com as variadas tradições que tratam da teogonia e da origem humana revela-se um dado da mais íntima coerência. Consoante o *Rig Veda*, os deuses se originaram do par primordial, Céu e Terra, ou irromperam das águas primevas, ou emergiram do não-Ser. Em todos os casos, sua existência eclodiu posteriormente à gestação do universo. Um hino tardio (*Rig Veda*, X, 63, 2) narra que os deuses nasceram de Aditi, das Águas e da Terra. Todavia, nem todos eram dotados de imortalidade inerente. No *Rig Veda*, destaca-se

que eles obtiveram tal dádiva de Savitri (IV, 54, 2) ou de Agni (VI, 7, 4), ou ainda por meio da ingestão do *soma* (IX, 106, 8). Indra conquistou a imortalidade através do *tapas* ascético (X, 167, 1), e o Atharva Veda esclarece que os demais deuses alcançaram-na da mesma forma (XI, 5, 19; IV, 11, 6). Em consonância com os Bramanas, foi mediante a realização de determinados rituais que os deuses ascenderam ao estado de imortalidade. Cumpre dizer que a linhagem humana também traça suas raízes ao casal primordial, Céu e Terra. Seu antepassado mítico é Manu, progenitor do deus Vivasvat, o primeiro sacrificante e o primeiro homem (*Rig Veda*, X, 63, 7) (FERREIRA; GNERRE, 2016). Outra vertente da tradição identifica os pais míticos como os filhos de Vivasvat, Yama e sua irmã Yami (X, 10). Ademais, como se expressou no *Purusasūkta* (X, 90, 12), a origem dos seres humanos (ou seja, das quatro classes sociais) é traçada a partir dos órgãos do Gigante primordial que foi sacrificado. Originalmente, os humanos poderiam conquistar a imortalidade através do sacrifício, porém os deuses determinaram que essa imortalidade fosse exclusivamente espiritual, acessível somente após a morte (Satapáilha Br., X, 4, 3, 9). Múltiplas explicações mitológicas para a origem da morte também se encontram no repertório. No *Mahabharata*, a morte é introduzida por Brahman, a fim de aliviar a Terra, que estava sobrecarregada por uma população que ameaçava submergi-la no oceano (VI, 52-54; XII, 256-58) (ELIADE, 1978a).

Tomando os deuses hindus como estruturas mentais, tal como orienta Jung, em vislumbramos, por exemplo, no vasto panteão da mitologia hindu, a figura do deus Brahma, com suas cinco cabeças esculpidas, não apenas se erige como um símbolo marcante da criação cósmica, mas também nos convoca a uma incursão na psicologia infantil, especialmente a partir das lentes conceituais de Melanie Klein. Indubitavelmente, uma incursão exegética nos meandros intrincados dos mitos do hinduísmo, mediada pela perspicaz doutrina de Melanie Klein, em confluência com a matriz junguiana, desponta como um empreendimento de transcendental envergadura, carregado pela ambiciosa mirada de descortinar substratos psíquicos e simbólicos que delineiam os domínios culturais e filosóficos dessa tradição. É imperativo, contudo, à guisa de preâmbulo analítico, estabelecer que a eminente proposta, aqui esboçada, não visa, de modo algum, esgotar as facetas interpretativas ou exaurir os intrincados

enleios de significação subjacentes aos mitos hindus, tampouco as ressonâncias multifárias que reverberam, em termos de potencial de ensinamentos, insculpidos na tessitura cultural indiana (WILLIAMS, 2019). A gama de possibilidades ensaísticas, que esta confluência enseja, erguida sobre a premissa de sondar as profundidades do inconsciente coletivo hindu, lança-se como um mosaico interpretativo que não almeja a definitividade, mas, antes, um fecundo diálogo entre os tempos arcaicos da existência, vislumbrados por Klein, e a ancestralidade cósmica do hinduísmo. Assim, cientes dos estratos múltiplos, intrincados de simbolismo e potencial pedagógico, que permeiam a cultura hinduísta, esta análise se enraíza no âmago das possibilidades ensaísticas, almejando abalizar uma série de interpretações, incompletas e inacabadas, as quais se inscrevem no contínuo fluxo interpretativo calcado na doutrina de Carl Jung e, por extensão, firmam-se em um substrato conceitual meticulosamente fundamentado e habilmente articulado pelas premissas kleinianas (WILLIAMS, 2019).

Descrita no *Rig Veda*, a cosmogonia hindu, sublime em sua complexidade, entrelaça-se com o florilégio mitológico que retrata a luta épica entre o Indra e a sinistra serpente Varuna. Consoante os ancestrais cânticos indianos, o grande dragão, em algumas versões metamorfoseado em serpente, detinha as águas nos recessos ocultos da montanha, retendo a vitalidade e impondo a imobilidade sobre o mundo. Indra, aquele que se ergue como paladino, nessa narrativa épica, empunhando o *vajra*, o raio forjado habilmente por Tvastr, sucede como protagonista na empreitada contra a serpente mantenedora da estagnação e da esterilidade (ELIADE, 1978b). O demiurgo, impelido por um ímpeto, investe sua força no embate contra a cabeça da colossal serpente. Um ato que, de maneira sutil e complexa, arquetipicamente, evidencia as míticas fantasias infantis de despedaçamento e fragmentação do pênis do pai, na doutrina kleiniana. Observando os vastos campos da mitologia, nota-se que tais confrontos cósmicos, como os protagonizados por Ninurta e Asag, Marduk e Tiamat, Zeus e Tifon, não são meros conflitos, mas ritos ancestrais e condições prévias à cosmogonia ou metamorfose de um estado pré-estabelecido (MICHELET, 2018). Observa-se, segundo os cânones do *Satapatha Brahmana*, que Indra, inicialmente, recua perante a magnitude avassaladora de Vrta, como se um Édipo – precoce –

emergisse, carregando o horror inato do infante à castração. Essa repulsa, em termos kleinianos, reflete o confronto com o pênis ‘bélico paterno’, que é observado, pela criança, em termos fantasmáticos, como arma destrutiva e devastadora:

A frustração dos desejos genitais por parte do pai dá origem a intensas fantasias agressivas na criança, que exercem forte influência na capacidade de gratificação sexual durante a vida adulta. Assim, as fantasias sexuais [...] se ligam ao ódio dirigido especificamente contra o pênis do pai, pois ela sente que este lhe nega a gratificação que oferece à mãe. O ciúme e o ódio lhe fazem desejar que o pênis fosse uma coisa má e perigosa – algo que também não trouxesse gratificação para a mãe. Em sua fantasia, portanto, ele [o pênis] adquire qualidades destrutivas. Por causa desses desejos inconscientes, que se concentram na gratificação sexual dos pais, a gratificação e os órgãos sexuais adquirem um caráter mau e perigoso em algumas de suas fantasias (KLEIN, 1996 [1928], p. 352).

A vitória de Indra, sob o estandarte mitológico, insinua uma narrativa de triunfo vital sobre a esterilidade e a morte – desdobramento direto da “imobilização” das águas promovida por Vrta. Nesse apogeu do mito, Indra se consagra como um artífice da transformação, partindo o Céu e a Terra em uma separação que ecoa a inconsciente separação dos pais cósmicos ou, na terminologia kleiniana, os ‘pais combinados’. Indra empreendeu o rompimento da mônada primitiva, quebrando a inércia de Vrtra; em outros termos, o mundo e a vida só nasceram a partir da execução do Ser primitivo e amorfo. A abóbada celeste se fixa em um estrondo divino, e o vajra é lançado com ímpeto impiedoso, estilhaçando a serpente “fálica”, Vrta, num ato que espelha o anseio infantil na posição *esquizoparanoide*, em que o pênis do pai seja retalhado e destruído (ELIADE, 1978a). O lançar do vajra pelo paladino, despedaçando a grande serpente, é uma imagem que reflete o gesto *esquizoparanoide* do bebê que retalha e fragmenta o falo paterno. Com efeito, as águas genesíacas, outrora resguardadas por Vrtra, jorram do seio nutridor e fertilizam a terra. Embebido pelo *soma*², Indra inchava e cobria todo

² O elixir denominado Soma, no contexto da tradição védica, representa um substancial componente ritualístico entre os primogênitos indo-arianos de raiz védica. Referências ao Soma são discerníveis no Rig Veda, notadamente no canto do Soma Mandala. Os manuscritos delineiam pormenores concernentes à elaboração do soma, através do processo de extrair o néctar de uma planta específica. Nos Vedas, a nomenclatura “soma” é empregada para denotar tanto o elixir em questão, bem como a planta intrínseca e sua deidade correlata. O consumo da bebida soma é postulado como o catalisador da

o céu; como divindade celeste, derramava a chuva necessária para a perpetuação da vida.

Amigo e aliado de Indra, a quem ajuda em seu combate contra Vrtra, o poderoso Vishnu – benévolo em relação aos homens e sustentáculo da parte superior do Universo –, conquanto ocupe um lugar modesto nos textos védicos, na época clássica, foi um dos Grandes Deuses. Cumpre salientar que, com o passar dos séculos, a posição de deus Supremo de Indra passou a ser contestada pelas novas tradições; outras divindades, como Rudra-Xiva³ e Vishnu passaram a ocupar o lugar/função que pertencera a Indra. Diante do dramático quadro de desamparo patenteado pelos devotos, deparando-se com a faceta de um divino e caprichoso Indra, que urdiu uma tempestuosa conjuntura de dilúvio a fim de aniquilar os crentes insurgentes, sobrevém, na teia mitológica hindu, a figura eminente de Vishnu, o deus consagrador e perene, que, como contraponto a essa onda de destruição iminente, ergue com sua proeminência divina uma majestosa montanha, uma coluna de proteção e contenção, erguida dos alicerces da própria essência cósmica (ELIADE, 1978b).

Na urdidura do ciclo cósmico, quando o palco da existência primordial foi maculado por uma conjuração demoníaca ansiando pelo partilhar das rédeas do poder vigente sobre o reino terreno, é Vishnu quem assume o prosicênio do desígnio, urdindo uma proposição inusitada e potente: três passos, três égides espaciais, delineariam a divisão que determinaria o domínio supremo. Sob os auspícios desse pacto trilateral, os domínios que acomodassem as tríplexes pegadas divinas seriam subjugados à sua soberania, em contraparte ao resquício que se renderia aos demônios e, em particular, a Bali, o demônio-líder que se afigurava destemido. Com efeito, o divino deus anândico, metamorfoseando-se em uma efígie colossal, irrompeu com suas tríades de passos, engolindo com a majestade do seu intento toda extensão terrestre, celeste e

obtenção da imortalidade, conhecida como “Amrita”, conforme expresso no Rigveda. Em relevância a esse contexto, é possível testemunhar Indra e Agni partilhando a ingestão de soma em proporções substanciais. Imbuído na ideologia védica, Indra consagrou a absorção abundante do elixir soma ao confrontar o demônio serpentino Vrtra.

³ Rudra personifica uma divindade antitética a Vishnu. Ele não cultivava amizades dentro do panteão divino e não nutre afeição pelos seres humanos, aos quais inspira temor por meio de sua ira demoníaca, e debilita com aflições e calamidades. Devido à coloração escura de seu ventre, a tonalidade rubra de suas costas e sua predileção por indumentárias feitas de peles de criaturas animais, Rudra é identificado em íntima conexão com uma miríade de entidades demoníacas.

atmosférica, engolfando os panoramas e horizontes em um élan grandioso de autoridade incontestável, relegando ao vácuo as pretensões demoníacas, estabelecendo uma rígida cláusula de submissão ante sua avassaladora eminência (MICHELET, 2018). Inexoravelmente entrelaçado ao cosmo divino, ao lado das divindades Shiva e Brahma, conforma Vishnu a tri-una suprema, a trindade cósmica (*trimurti*) que encarna a eminência da ordem divina no panteão multifacetado dos deuses hindus, ensejando um padrão trino de existência, criação e dissolução. Imperioso é apontar que a trajetória transcendente de Vishnu não se limita ao ato inaugural de configuração cósmica, ao estabelecimento das primordiais coordenadas do mundo, mas envereda por uma sucessão de encarnações ou avatares, sendo cada uma delas um episódio distintivo da contínua interação divina com o mundo. Moldando-se sob as mais variadas epifanias, Vishnu se metamorfoseia em avatares diversos, atravessando as eras e epopeias, como o luminoso Matsya, um colosso aquático que sustentou os alicerces de um arcaico barco abarcando a plêiade animal e cultural, salvaguardando a ecumênica ordem da devastadora inundação primordial; ou, ainda, na figura heroica de Rama, o regente que, em um imbricado épico, resgata sua dama Sita, raptada pelas garras nefárias do demoníaco Ravana, desferindo a mortífera lança de sua destemida resolução no plexo solar da iniquidade (ELIADE, 1978a).

No relato mítico de Vishnu, deparamo-nos com matrimônio cósmico: o célebre itinerário do deus para a conquista de Lakshmi. Quando os *devas* estavam em disputa contra os *asuras*, a fim de conquistarem o *amrit* (néctar da imortalidade), optaram por agitar o oceano. Nessa movimentação, germinaram um potente batedor, ao agitarem a serpente Vasuki, em torno do monte Mandara. Vishnu, por sua vez, sob a forma do *avatar* Kurma, mergulhou até às profundezas oceânicas e sustentou o monte Mandara. Assim, sob a tutela da potente garra de Kurma, a montanha não afundou, enquanto os deuses agitaram os mares e conquistaram o néctar da imortalidade e outros espólios. Mas, para Kurma, avatar de Vishnu, o tesouro mais precioso foi Lakshmi. À medida que as águas ondulantes do oceano cediam espaço à revelação, o resplandecer de tesouros incontáveis emergiu com magnificência singular. Entre essas preciosidades intrínsecas, o fulgor de Lakshmi, radiante em sua essência, sobressaía de modo indelével (ZIMMER, 1986). A deusa Lakshmi, cuja génese remonta às entranhas

aquáticas, adquirira, devido à sua extração do colo do útero oceânico, atributos que transcendiam o mero vislumbre da opulência material. O hálito do oceano conferia-lhe dons de fertilidade e abundância que reverberavam em sua aura divina. Sua presença, assentada sobre o leito marinho primordial, evocava a fecundidade das terras agraciadas pela chuva benevolente, erguendo-se como a personificação encarnada da proeminência frutífera. Eis que o nobre desbravador retira Lakshmi do oceano, e se casa com ele: primeiro no céu e, doravante, várias vezes na Terra. Nesse derradeiro encontro entre Vishnu e Lakshmi, revela-se uma alquimia sagrada na qual se mesclam os atributos de guarda e guardiã, sustentáculo e sustentadora. Cumpre salientar que Lakshmi foi fundamente na criação, posto que é a *shakti* de Vishnu: sua origem dos mares legou-lhe uma fertilidade ilimitada – na Terra, é conhecida como *prakriti*, a mãe – possuidora – de todos os seres vivos (MICHELET, 2018).

Nesse cântico hindu, erguendo-se como o explorador cósmico por excelência, Vishnu empreendeu uma jornada intrépida, mergulhando nas águas primordiais que ecoam com os ecos de um parto místico. Como um aventureiro astuto, sua busca não foi vã, pois em seu esforço perseverante encontrou, nas profundezas do oceano, que é matriz de todas as formas, uma cascata de tesouros deslumbrantes. Entre esses espólios, irradiando com uma luminosidade divina, repousava a deusa Lakshmi, personificação da prosperidade e da riqueza. Lakshmi, agora emergindo da forja submarina, carregava consigo um simbolismo que se entranhava no tecido da fertilidade e da opulência. Sua origem, na matriz oceânica, conferia-lhe uma aura especial, impregnada de fertilidade e riquezas (ZIMMER, 1986). Essa conjunção de atributos, provenientes do ventre do marítimo, criou uma deidade de incomparável significância, cuja presença iluminava os corações e mentes dos devotos, estimulando-os a buscar prosperidade e plenitude. Aos moldes de Vishnu, desde o nascimento, o bebê empreende uma intrépida exploração, ainda que inconsciente, ao tentar desbravar o oceânico ventre materno: “A inveja oral é uma das forças motivacionais que fazem as crianças de ambos os sexos quererem se forçar para dentro do corpo da mãe e que despertam o desejo de conhecimento aliado a isso” (KLEIN, 1996 [1928], p. 152). A etapa inicial das inclinações edípicas instiga copiosas quantidades de apreensão, provenientes das elucubrações de ataques direcionados ao corpo materno,

desencadeando a emergência de uma imagem mental de uma figura materna hostil, que promove o desmembramento e a castração. No âmbito menino, a ansiedade de castração origina-se da fantasia primordial, franqueando a entrada ao “complexo de feminilidade”, um compêndio emaranhado aos anseios defraudados de possuir um órgão ímpar, produtor da vida, em paralelo ao da mãe. Posteriormente, esse desejo experimenta uma metamorfose, transmutando-se em uma disposição de hostilidade e menosprezo em relação à representação do feminino, desaguando na fantasia de “superioridade”, após a epifania da posse de seu pênis. Klein constata que, nos primórdios dos tempos, as investidas da criança, em verdade, são dirigidas não apenas à figura materna, mas também ao progenitor paterno, uma vez que, em suas elucubrações fantasiosas, o órgão materno incorpora o membro fálico do pai, circunstância que a autora designa como a entidade dos ‘pais combinados’ (WILLIAMS, 2019). O intento, embora impulsivo, ressoa com a busca de espólios inatos, os quais, em termos fantasísticos, mostram-se como verdadeiros tesouros: pênis, seios e futuros bebês. Munido pelo Klein chamou de *pulsão de exploração*, o pequeno rebento, atravessando os portões vaginais, desbrava as profundezas submarinas do útero materno, a fim de, tal como um arqueólogo, desenterrar os tesouros escondidos:

Também tem fantasias de roubar o conteúdo de seu corpo – representado, entre outras coisas, pelos bebês, que são vistos como uma posse preciosa [...]. Essas fantasias agressivas de penetrar no corpo da mãe logo se ligam ao desejo genital de ter relações sexuais com ela. O trabalho psicanalítico revelou que a fantasia de explorar o corpo da mãe, criada pela voracidade, a curiosidade, o amor e os desejos sexuais agressivos da criança, contribui para o desejo do homem de explorar novos países (KLEIN, 1996 [1937], p. 375).

O infante, inconscientemente imbuído de uma ânsia exploratória, inicia sua homérica jornada em busca dos “espólios” intrauterinos: o anseio pelo *seio materno*, fonte de nutrição e vida primordial; o enigmático *pênis* do pai, que pode ser visto como um cetro capaz de conceder-lhe poder; e, por fim, a visão esboçada dos *futuros congêneres*, os *bebês*, que simbolizam o anseio ancestral pela continuidade – e, paradoxalmente, destruição dos rivais. Não por acaso, na vertente mitológica,

Lakshmi, forjada/encontrada no ventre dos mares, ostenta não apenas a sua conexão com a prosperidade e riquezas, mas também com a fertilidade. A matriz oceânica amplifica suas propriedades simbólicas, engendrando uma ligação visceral com a capacidade germinativa e a multiplicidade da criação. Assim como o infante, cuja busca é movida por impulsos inconscientes, Vishnu, como o ser divino e explorador, inicia a sua incursão pelo ventre aquoso, encontrando em Lakshmi não somente a personificação de um *tesouro*, para ele, mas também a encarnação do ciclo vital, que se perpetua infindável (eis os fetos que o bojo materno resguarda). Além disso, o fato de Vishnu encontrar-se assentado sobre uma cobra de mil cabeças, possuindo-a e a dominando, evidencia o intento, em uma leitura kleiniana, de o bebê explorar o útero-baú materno e, de lá, extrair, possuir – e até destruir – os pênis-serpentininos que estão encapsulados. Se, em uma leitura freudiana, as copiosas cabeças de serpente, que Medusa detém, são emblemas da castração⁴, Vishnu, alicerçado sobre a espiral mítica de um grandioso pênis serpentino, cujas mil cabeças evocam um poder multifacetado e infindo, capta a cósmica fantasia infantil de que o pênis do pai foi incorporado pela mãe, permanecendo dentro dela: “As tendências destrutivas cujo objeto é o útero também são dirigidas com toda a sua intensidade sádico-oral e sádico-anal contra o pênis do pai que estaria localizado lá dentro” (KLEIN, 1996 [1928], p. 218).

Todavia, se por um lado a serpente ‘fállica’ de múltiplas cabeças, que o deus possui, evidencia o horror, também é emblema da conservação e da cura. Não por acaso, um dos seus avatares é Dhavantari, cuja aparição, nos *Puranas*, testificam o semblante de patrono da Ayurveda. De acordo o *Vishnudharamottara*, delineia-se que Dhanvantari assume um semblante esteticamente aprazível, caracterizado por uma morfologia exuberante, frequentemente consagrada a ser emoldurada por quatro

⁴ O pavor evocado pela figura da Medusa desdobra-se, em sua matriz psíquica, como um temor fundado na ameaça de castração, intrincadamente entrelaçado à aferição visual de um objeto específico. No instante em que um jovem, previamente relutante a acolher a ameaça subjacente à privação genital, depara-se com a visão dos órgãos sexuais femininos, muito possivelmente os de uma figura adulta, enclausurados por uma profusão capilar, ganhando, nesse cenário, um substrato materno fundamental. A representação das serpentes que povoam a cabeça da Medusa em muitas obras artísticas, uma designação dos cabelos em uma forma serpentina, desdobra-se, novamente, de um complexo psicológico enraizado na noção de castração. Torna-se notável o fato de que, embora em si mesmas possuam um matiz intrinsecamente intimidatório, elas, de fato, operam como elementos mitigadores do horror, uma vez que se configuram como substitutos do órgão fállico, cuja ausência se erige como a própria forja do medo (FREUD, 2016 [1940])

apêndices preêñseis, cada um deles devotado ao porte de distintos elementos ou símbolos, os quais endossam e sintetizam sua deificada essência curandeira (SANTEM, 2010). Esses quatro membros aduzem, em seus arcabouços simbólicos, o portento icônico que confere solenidade a sua manifestação: em primeira estância, ostenta o vaso repleto de Amrita, o néctar divino, a Ambrosia dos deuses ou o Elixir da Imortalidade; em um segundo plano, consolida sua presença com o portar de uma concha ou, por vezes, ervas medicinais, os quais convergem para o cerne da cura e do alívio; por fim, embrenha-se na figura de uma Jalauka, a sanguessuga, ente representativo que evoca a cura e a purificação. Se, outrora, tivera que estilhaçar a potente e odiosa cobra marinha, Vasuki, agora, ostenta a serpente Jalauka, que lhe serve de cetro para curar os enfermos e purificar os corpos (MICHELET, 2018). Na doutrina kleiniana, em um primeiro momento, o bebê inconscientemente deseja destruir o pênis do pai, visto como uma arma, é horrendo e devorador; na posição depressiva, num ímpeto fantasístico reparador, o membro peniano paterno torna-se, na lente das fantasias do pequeno rebento, um caduceu poderoso capaz de promover a cura e a restauração: “o impulso sádico, desde que numa quantidade manuseável, estimula a criação de fantasias de reparação. O pênis então passa a ser visto como um órgão bom e curativo, que dará prazer à mulher, curará seu órgão genital ferido e fará bebês dentro dela.” (KLEIN, 1996 [1928], p. 353).

Ainda no arcabouço dos matrimônios míticas, representado com quatro semblantes, conforme a mítica hindu, nos primórdios, Brahma possuíra cinco cabeças. Matsy Purana explica que Brahma confecciona uma mulher conhecida por Saraswati (ou Brahmi); com efeito, ante tamanha beleza de Saraswati, Brahma, com desejo, passa a olhara-la fixamente. Saraswati, por sua vez, tentando desviar-se desse olhar, move-se para esquerda, depois, direita e, por fim para trás do deus. Todavia, uma cabeça brotava a cada direção, de modo que Brahma continuava a vê-la. Desesperada, Saraswati pulou no ar e, doravante, uma quinta cabeça surgiu no topo de Brahma; sob o prisma da teoria kleiniana, a concepção das cinco cabeças de Brahma pode ser interpretada, em termos fantasísticos, como um elo intrigante com as fantasias infantis que se irrompem na fase esquizoparanoide, em que o mundo se desvela em fragmentos, em um (quebra)cabeças de imagens e retalhos. A concepção das cinco cabeças de

Brahma, cada uma direcionada para um ponto cardinal, alude à multifacetada percepção e à orientação onisciente do deus criador. No entanto, ao lançarmos um olhar aprofundado sobre as estruturas emocionais da infância, delineadas por Melanie Klein, essa imagem mítica pode ser relacionada às fantasias arcaicas da criança que habita a posição esquizoparanóide. Nesse estágio inicial do desenvolvimento, hipnotizada (e angustiada) pela beleza – do seio bom – e opressão – do seio mau –, tal como Brahma encanta-se por Saraswati, a criança vive uma realidade fragmentada, onde objetos internos e externos são despedaçados, e o mundo é percebido em fragmentos de prazer e dor. A disposição das cinco cabeças de Brahma para diferentes direções também pode ser interpretada à luz das fantasias de perseguição e aniquilação presentes na fase esquizoparanóide: as múltiplas direções representam a constante vigilância da criança diante de ameaças imaginárias, evocando a paranoia infantil que surge das fantasias de fragmentação e desintegração. Tal como Brahma mantém suas cabeças atentas a todos os pontos cardeais, o infante, na posição esquizoparanóide, encontra-se constante alerta diante dos múltiplos perseguidores. Ou, em uma ótica inversa, a criança, em suas fantasias persecutórias próprias da posição esquizoparanóide, pode portar-se como Saraswati, que se vê atormentada e perseguida pelas cabeças – em termos kleinianos, pedaços fragmentos do seio, ou, em vocábulos bionianos, objetos bizarros – de Brahma. Nesse caso, a cisão das cabeças de Brahma se torna um mecanismo primitivos (psicóticos) de defesa mobilizado contra ansiedades persecutórias. Em termos inconscientes, caso essas cabeças brâhmicas persecutórias persistam em sua empreitada, o bebê, aos moldes de Saraswati, desmorona: lança-se, portanto, no precipício da aniquilação egoica.

Nessas fantasias ancestrais terríficas, próprias do mundo esquizoide, emerge Shiva, o senhor da destruição, cujo toque aniquila e desfaz o que outrora existiu. Em sua representação imagética, o deus destruidor, amiúde, aparece com um Terceiro Olho, enquanto ícone representativo da terceira visão, que transcende a percepção sensorial, remetendo a um nível de (in)consciência que os limites das fronteiras corpóreas. Trata-se, em essência, de uma abertura interior, uma janela para a compreensão mais elevada e intuitiva da realidade, superando os véus das ilusões da realidade. Sob o comando de Shiva, esta potente simbologia, o sexto chakra, serve

como testemunho emblemático de sua onisciência, conferindo-lhe a capacidade de discernir verdades invisíveis aos olhos profanos. A reverberação do Terceiro Olho de Shiva, alçado à posição de uma ‘observação’ sobrenatural, parece refletir-se no incessante “olhar” do supereu sobre o ego e a voracidade do Id; um olhar que, tal como o Ajna de Shiva, permeia a alma do indivíduo e irrompe em ações orientadas por um ideal moral que escapa à consciência o âmbito consciente. Vigilante panóptico e obsessivo em discernimento, o terceiro olho superegoico, na doutrina freudiana, é uma instância inconsciente, descendente do complexo de Édipo, que encarna os imperativos morais e as censuras da cultura. Em Freud, o supereu funciona como uma instância interna que se perpetua através do monitoramento constante e da censura das moções do Id. Essa perspectiva de vigilância intrínseca, imbuída de uma constante autoavaliação e escrutínio, converge com a natureza atenta e espectadora do Terceiro Olho. Constituído pelas introjeções das normas e valores parentais e sociais, o superego desempenha um papel crucial na regulação dos impulsos e desejos do indivíduo, moldando a conduta moral e ética. Entretanto, a dúplici natureza do superego transmuta-o em um cenário de constante conflito interno, entrelaçando demandas excessivamente repressoras e autocríticas com anseios de redenção e cumprimento das normas sociais. Nesse embate, ecoa uma ressonância que se assemelha ao Shiva, que, por meio da destruição, paradoxalmente fomenta a criação e a regeneração. A atuação transformativa de Shiva, que reside no próprio ato de destruir para criar, alinha-se harmoniosamente com a funcionalidade do superego freudiano, o qual frequentemente demanda a *subjugação dos impulsos primordiais* em favor da conformidade social. A imposição de limites e diretrizes pelo superego encontra eco na dança cósmica de Shiva, que simultaneamente fragmenta e reconfigura, em uma sinfonia incessante de renovação e mudança psíquica. O superego, na tessitura da teoria freudiana, assume o manto do componente internalizado da moralidade, congregando normas, valores e preceitos originados da sociedade e da figura paterna, desempenhando um papel inelutável na regulação das pulsões e apetites do indivíduo. De maneira similar, Shiva personifica o binômio cósmico de gênese e obliteração, sustentando a trama inerente ao ciclo ininterrupto de nascimento, óbito e regeneração. A confluência das metáforas desponta quando se depreende o superego como uma

entidade intrapsíquica que, em similitude a Shiva, conduz o movimento incessante de dissolução e recomposição.

Mediante a prática de um cerimonial asceticismo, Bhagiratha logrou alcançar uma dádiva das mãos de Brahma, conferindo-lhe o privilégio de instigar a vinda da deusa Ganga⁵ ao plano terreno. Não obstante, advieram premonições a Bhagiratha de que Ganga, em sua descida, engolfar-se-ia em um ânimo irascível, representando assim um risco iminente. Sob tal quadro, em virtude da manifesta incapacidade da Terra para suportar o embate de sua chegada, alastrando a desagregação inelutável, desponta-se a figura de Bhagiratha, que, com determinação tenaz, dirige suas invocações a Shiva. O soberano dos ascetas, em sua compaixão, acede à súplica de Bhagiratha, concordando em erigir-se como um esteio a sustentar a voraz descida de Ganga, posicionando-a sobre sua própria cabeça (ELIADE, 1978a). Assim, em um cenário vertiginoso, Ganga se precipita do céu para a Terra, investida de uma ira incontida e potencialmente devastadora. No entanto, as tramas do destino conduzem-na a uma configuração onde Shiva, o Senhor dos Destruidores, se torna o âncora de sua fúria. Sob os desígnios da ordem divina, Ganga desencadeia sua descida desenfreada para a Terra, imbuída da prontidão para aniquilar. Shiva, num gesto de soberania sobre as águas agitadas, assegura a captura da deidade fluvial, enclausurando-a nos enredos sinuosos de seus cabelos imaculados, estabelecendo assim sua dominação expeditamente. Em um cenário em que as marés da fúria pouco a pouco se aquietam, a divindade Shiva, em sua magnanimidade, concede à Ganga a liberdade de fluir pelos seus sete itinerários fluidos, definindo, assim, um epílogo em consonância com as intrincadas predestinações divinas (MICHELET, 2018). Shiva, como o portador das cavernas sagradas do autocontrole e discernimento moral, ousa conter os ímpetus de Ganga, ao receber a força das águas sobre seu cabelo. Este ato, quando posto sob a

⁵ Ganga figura entre as divindades preeminentes no panteão hindu, reverenciada com devoção fervorosa por uma congregação de adeptos que subscrevem à convicção intrínseca de que a purificação espiritual, em virtude de um mergulho nas águas sagradas do Ganges, consubstancia-se em um meio preponderante para a expiação de transgressões e a facilitação da emancipação dos ciclos transmigratórios, os quais englobam as fases de nascimento, morte e renascimento. Peregrinos, embalados pelo ímpeto de um zelo religioso enraizado, submetem-se a jornadas de considerável extensão, almejando efetuar a imersão das cinzas dos seus entes queridos nas correntes límpidas do Ganges, um gesto que, segundo os preceitos religiosos, almeja conduzir os espíritos desses afiliados ancestrais a um estado transcendente de absolvição, a saber, o nirvana.

lente freudiana, sugere a imagem do ego, sob a jurisdição do superego, domesticando os impulsos selvagens do Id, a fim de preservar a coesão psíquica e a cultura. Em outros termos, quando Ganga, a divindade fluvial, em um roubo de fúria, precipitou-se da abóbada celeste, a Terra ameaçou-se com a torrente impetuosa que se anunciava. Shiva, cômico das forças primordiais em ação e da necessidade de equilíbrio, acolheu a Deusa sobre sua cabeça, detendo o avanço incontido das águas. Nesse ato, a imagem de Shiva com Ganga alojada em seu cabelo encarna a capacidade superegoica de aplacar as fúrias e ímpetos do Id. A torrente incontrolável de Ganga, representando os desejos e inconscientes, que fluem incessantemente, encontra em Shiva um pilar de contenção, um dique contra as margens enlouquecidas do caos (ZIMMER, 1986).

Os múltiplos semblantes que adornam a imagem de Shiva, vistos como representações imagéticas de suas funções – *criação, estabelecimento, destruição, perdão e graça* – nas esferas cósmicas, dialogam, de modo verborrágico, com as posições infantis, delineadas por Melanie Klein. Na posição *esquizoparanoide*, matriz psíquica em que a mente fragmentada projeta sua percepção sobre a criação e a destruição dos objetos de afeto, notadamente o seio materno (bom e mau), delineiam-se semblantes destrutivos e, de alguma forma, 'sádicos', em concordância com as faces e ímpetos disruptivos de Shiva. Analogamente, assim como a criança transita entre o espectro de acreditar na criação e na dissolução dos elementos nutritivos primordiais, Shiva, oscila entre os papéis cósmicos que lhe são inerentes. Shiva pendula entre a faceta construtora, representada na dança do Tandava, que edifica e mantém o universo, e a faceta destruidora, expressa na fúria de Rudra que destitui e pulveriza o que é obsoleto. Transpondo o limiar para a esfera depressiva, em a culpa e os esforços de restauração ganham proeminência, delineiam-se paralelos com as facetas da *graça* e do *perdão* que reverberam no âmbito shivástico. As efetuações de reparação dos elementos danificados da matriz materna, que se expressam na posição depressiva, ecoam em consonância com as múltiplas faces de Shiva, que, ao atenuar a destruição inerente a sua manifestação, revertem o ímpeto catastrófico com os influxos do perdão e, além disso, conferem a benesse da graça àqueles que buscam a reabilitação (SANTEM, 2010).

Shiva, longe de adornar-se com ouro e pedras preciosas, usa uma cobra Vasuki em torno do seu pescoço. Nos tempos imemoriais que se desdobraram nas épocas cósmicas, quando a assembleia divina mergulhou nas tumultuosas profundezas dos oceanos primevos, o veneno destilado pela serpe Vasuki se erigiu como uma ameaça irrefragável ao equilíbrio do mundo. Em um exclusivo ato de providência, coube a Shiva, a deidade destruidora que transpõe a dualidade divina, a prerrogativa de incorporar em sua cavidade bucal o nefasto líquido venenoso. Este último, um elixir de caos e corrosão, que podia desencadear a aniquilação do cosmos, foi contido e aprisionado pelo deus. No cânone mitológico da Índia, ergue-se uma correlação intrigante entre o veneno da cobra Vasuki, que Shiva, deus da destruição, aloja intramundaneamente em sua própria garganta, conferindo-lhe o epíteto de Neelkantha, “aquele de garganta azul”, e as empreitadas iniciais do bebê em suas distintas fases sádico-orais, sádico-anais e sádico-uretrais, que manifestam o impulso agressivo. Nesse vínculo simbólico, o veneno, um agente cáustico e corrosivo que obscurece e dizima, guardado por Shiva, ao ser liberado, engendra a deterioração e a destruição das entidades existentes. De modo análogo, o infante, nos primórdios de suas incursões psicosssexuais, e no âmbito de suas fases sádico-orais (vômitos), sádico-anais (fezes), sádico-uretrais (urina), orchestra um processo paralelo ao veneno expelido por Shiva: “a defecação pode ser um recurso inicial do ego para gerar fantasias de expulsão de objetos internos hostis. Ideal a expulsão física produz sensações anais que são então mentalmente representadas como uma fantasia inconsciente de expelir um objeto mau.” (HINSHELWOOD, 1992, p. 345). Tais empreendimentos, apesar de revelarem o ímpeto primitivo de subjugação, trazem consigo a ambiguidade inerente ao ato de criar e destruir. Assim como o veneno, sob a égide de Neelkantha, é paradoxalmente um instrumento de poder e perdição, os artefatos intoxicantes expelidos pelo bebê evocam um dualismo similar. Nesse microcosmo da infância, os produtos endereçados, no embalo de uma sádica expressão, são simultaneamente apreciados como amálgamas preciosos e vilipendiados como matérias corrosivas e tóxicas, endereçadas para puir e deteriorar os objetos persecutórios, o seio ou o corpo materno. Assim como o veneno do deus da destruição, esses sortilégios excretados pelo bebê, e arremessados aos pais, são catalisadores de transformação: corroendo, destroçando e

engendrando uma reestruturação/reparação fundamental. Tanto nas narrativas mitológicas shivásticas quanto nas etapas iniciais da posição *esquizoparanoide*, a dualidade entre acentuada capacidade de criação e destruição se manifesta, conferindo complexidade à dinâmica entre transformação e degeneração.

Deparamo-nos, ainda, com os *ganas*, servos devotados de Shiva, cujos corpos humanos são coroados por cabeças animais. Esse enigmático espetáculo icônico, que amalgama humanidade e animalidade, pode ser interpretado, por meio de um devaneio psicanalítico, como um espelho das fantasias inerentes aos primeiros desportares do psiquismo infantil, em que o bebê, sob o influxo da curiosidade primordial, anseia decifrar a composição do corpo humano, concebendo-o fragmentado, com pedaços sobrepastos e órgãos intrincadamente imbricados. A imagética dos *ganas*, com suas coroas de animais, sugere a aliança entre elementos humanos e bestiais, delineando um elo entre os reinos terreno e animal, tal como é vivenciado pelo recém-nascido em sua fase inicial. O bebê, mergulhado na incipiente jornada de exploração do mundo, concebe o corpo em retalhos, uma espetacular malha de carne, ossos e órgãos que se entrelaçam numa intrincada composição, imbuídos de uma vitalidade inerente. Tal como os *ganas* de Shiva, a concepção fantasmagórica do corpo humano se desvela como um amalgama curioso de formas e funções, que transcende os limites da linearidade anatômica. As fantasias do bebê, em sua essência, capturam a essência dos anseios exploratórios e da curiosidade inata. A visão do corpo, em sua complexidade, promove o desejo de desvendar os mistérios subjacentes, resultando numa construção fragmentada, na qual os órgãos e membros se justapõem, interagem e imbricam, em um frenesi de descoberta. Essa mirada atenta sobre o corpo pode ser percebida como um eco, uma reverberação da imagem dos *ganas*, cujas cabeças animais projetam uma constelação de conexões fantasísticas, semelhantes às sensações que envolvem o bebê em seus primeiros meses de vida.

Disposto na literatura *Tantra*, nos *Puranas* e na canção de *Calidaça*, *Kumārasambhavam*, deparamo-nos com o primeiro casamento de Shiva com Sati (também conhecida, em manuscritos mais antigos, por Devi⁶ ou Devi Uma), filha de

⁶ Devi, em sua essência, demarca o substrato formacional de cada divindade feminina que subsiste no escopo do hinduísmo. Como a efusão feminina do supremo senhor, ela também é designada como

Daksha. A transcendental Sati, manifestação da divina Prakrti, experimentou seu ingresso no mundo humano através do nascimento proveniente do próprio Brama. Ocorreu que ela emergiu como filha de Daquexa Prajapati, último filho do próprio Brama e de Prasuti (MICHELET, 2018). Sob o nome de Gaurī, ela recebeu designação associada à sua coloração dourada, semelhante à do açafrão. A alcunha de Daquexaiani também lhe foi atribuída, por decorrer de sua linhagem paterna. No momento em que a Deusa Sati assumiu a forma humana durante seu nascimento, Brama decretou que seu destino consistiria em dedicar-se ao devotado culto a Shiva e posteriormente tornar-se sua consorte. A convicção de que Sati, mesmo em tenra idade, nutria adoração pelos relatos e mitos relacionados a Shiva, corroborou para que esse fervor crescesse dentro de si de forma contundente. À medida que Sati alcançava a maturidade, a perspectiva de desposar qualquer outro que não fosse Shiva, tal como ditada pelo seu pai, adquiria a natureza de um tabu pessoal. A cada proposta de casamento por parte de príncipes corajosos e opulentos, sua ânsia por aquele asceta de Kailasa, o deus entre os deuses, avolumava-se de forma incontestável. A fim de conquistar a benevolência do asceta Shiva, a filha de Daksha renunciou aos confortos palacianos e recolheu-se a uma floresta, onde mergulhou em austeridades e culto dedicado ao Senhor Shiva. Seus desafios foram intrincadamente rigorosos, levando-a a reduzir sua alimentação a apenas uma folha de “bilva” por dia, um exercício de abstinência que lhe rendeu o título de *Aparnā*. Por fim, suas preces foram atendidas, e após ter sua determinação posta à prova, Shiva cedeu ao seu desejo, concordando em torná-la sua consorte (SANTEM, 2010).

Este estado de êxtase divino incitou Sati a retornar à casa paterna, onde ela deveria aguardar a consumação do matrimônio divino. No entanto, os ventos do contentamento não sopraram em todas as direções. A cerimônia de casamento ocorreu como devido, e Sati foi estabelecida como a consorte de Shiva, residindo, com ele, nos picos majestosos de Kailāsa. Entretanto, Daksha, refletido na narrativa como um

Prakriti ou Maya, incumbida de harmonizar a polaridade masculina intrínseca ao divino Purusha. Devi, a expressão do feminino divino, cristaliza-se como a contraparte paritária do âmbito divino masculino, assim, desdobrando-se como a própria Tríade divina – a Gênese (Durga, ou a Matriz Divina), a Conservação (Lakshmi, Parvati e Saraswati) e a Dissolução (Mahishasura-Mardini, Kali e Smashanakali). (BANSAL, 2008).

monarca arrogante, não recebeu com benevolência essa união sagrada e, por sua vez, retirou Sati dos limites familiares. Em um cenário subsequente, Daksha convocou uma magnânima yagna, um ritual de fogo cerimonial que convocava todos os deuses a ele, com exceção de Sati e Shiva. Impelida pelo desejo de visitar seus entes queridos, reencontrar suas raízes e reavivar amizades de infância, Gaurī empreendeu uma busca por minimizar esse esquecimento. Articulando a hipótese de que a formalidade do convite formal não tinha lugar dentro do âmbito familiar, ela se aventurou a comparecer sem o formalismo da convocação. Shiva tentou persuadi-la do contrário, porém, sua determinação inabalável prevaleceu (ZIMMER, 1986). Assim, Shiva instruiu seus ganas, seus seguidores, a acompanhá-la e prevenir a ocorrência de incidentes infelizes. A entrada de Sati foi recebida com frieza pelo seu progenitor. Logo, uma acalorada discussão eclodiu sobre as virtudes – ou alegada ausência delas – de Shiva. A cada verbo trocado, a consciência de Gaurī se iluminava com uma verdade inexorável: seu pai era incapaz de vislumbrar as inúmeras virtudes de seu marido divino. O discernimento dela resplandeceu, delineando claramente que a honra de seu marido havia sido manchada, tudo por conta da atitude de Daksha.

Consumida por uma fúria nobre e aversão pela mentalidade paterna, uma prece fervorosa por um futuro nascimento em uma família digna de respeito escapou dos lábios de Daquexaiani. Por fim, invocando seus poderes *yogic*, abraçou-se à tragédia e deu fim a sua própria vida. O impacto da catástrofe provocada por essa ação desperta uma ira insondável em Shiva. Ele convoca a existência de Virabhadra e Bhadrakālī, entidades ferozes, cujo ímpeto destrutivo avassala o cenário da tragédia. Durante essa noite funesta, uma série de baixas indiscriminadas assola os presentes, culminando na decapitação de Daksha. Em consonância com algumas tradições, desenha-se a imagem de um Shiva irado, que se entrega a uma dança temível, a Tāndava, carregando consigo o corpo carbonizado de Sati. Durante essa coreografia cósmica, os fragmentos do corpo de Sati vão se desintegrando, dispersando-se em várias regiões terrenas. Outra perspectiva, por sua vez, narra Shiva carregando o corpo de Sati sobre seus ombros e percorrendo o mundo em um estado de melancolia profunda. Ao testemunhar o lamento do Senhor, os deuses invocam Vishnu para intervir, restaurando a sanidade de Shiva (MICHELET, 2018). Mediante o uso de seu *Sudarshana chakram*, Vishnu

separa o corpo sem vida de Sati em múltiplas partes, resultando na reconquista da estabilidade emocional por parte de Shiva. Após a noite de horror, Shiva empreende o ato de ressuscitar os que pereceram, conferindo-lhes sua benção regeneradora. Ao destroçar Daksha, seu sogro, e a corte real num ato de devastação, Shiva reafirma sua autoridade divina e reinstaura a harmonia cósmica: eis o processo de reparação, revificação, aos moldes do pequeno Dick⁷, que, em alguns momentos, depositava um boneco – que tinha maltratado – no colo de Melanie Klein, no intento de recuperá-lo. Após o cataclismo, Shiva, reverenciado como o destruidor benevolente e recriador, empreende ações reparadoras e revivificadoras que são o cerne de sua natureza multifacetada; traz de volta à vida os destroços de sua destruição, dotando-os com um novo sopro de vida e potencialidade. Através de seu poder regenerador, portanto, Shiva transmuta a destruição em renovação, transformando a culpa em oportunidade de *reparações cósmicas*. Semelhantemente à dança reparadora de Shiva, o infante, na posição depressiva, engendra fantasias de reparação:

[...] quando o sofrimento é vivido ao máximo e o desespero atinge seu auge, o indivíduo de luto vê brotar novamente seu amor pelo objeto. Ele sente com mais força que a vida continuará por dentro e por fora, e que seu objeto amado perdido pode ser preservado em seu interior. Nesse estágio do luto, o sofrimento pode se tornar produtivo. Sabemos que vivências dolorosas de todos os tipos às

⁷ O garoto Dick, de meros quatro anos de idade, adentrou o recinto de atendimento de Melanie Klein em 1929. Dentre os brinquedos à disposição, um pequeno trem lhe despertou aguda curiosidade, contudo, durante as primeiras sessões, ele não interagiu com o mesmo. Após transcorrerem alguns meses, Dick exteriorizou sua angústia, estabelecendo uma interação mais profunda com o entorno do consultório e com M. Klein, e demonstrou interesse em atribuir nomes aos objetos, visando à nomeação destes. Klein conferiu um significado à angústia latente que permeava o âmago do garoto, orientando-o a iniciar um processo de simbolização dos seus afetos por meio da atividade lúdica. O uso das designações “Trem-papai” e “Trem-Dick” marcou o prelúdio da intervenção engendrada por Melanie Klein. A partir deste caso, a psicanalista discerniu a necessidade de reelaborar sua técnica analítica, uma vez que o infante Dick não engajava em brincadeiras. Isto é, ele carecia, antes de mais nada, da capacidade de conferir simbolismo aos seus impulsos internos. A psicanalista em breve percebeu que tal habilidade de simbolização não estava ao alcance de toda prole. Mediante o ludismo, o jovem logrou apreender as dinâmicas de afastamento e aproximação em relação ao objeto. M. Klein se ocupou em abordar a angústia decorrente do complexo vínculo emocional que o unia a seus genitores. Dick impunha a si mesmo uma autocritica severa, erguendo barreiras interiores. Na ótica de M. Klein, esse infante encontrava-se imerso no Complexo de Édipo já aos seus escassos quatro anos de idade. O incômodo derivava das emoções ambivalentes que Dick nutria por seus progenitores: ao abrigar sentimentos de aversão, ele se autocondenava e vivenciava um temor latente de represálias, contendo a exteriorização da angústia. Paralelamente, lhe era esquivo estabelecer um vínculo afetivo inequívoco com tanto o pai quanto a mãe. Cerceado pelo receio das consequências adversas, Dick engrenou um mecanismo de resguardo, distanciando-se das interações interpessoais.

vezes estimulam as sublimações, ou até despertam novas habilidades nas pessoas, que começam a pintar, escrever, ou iniciam outras atividades produtivas sob a pressão das frustrações e adversidades (KLEIN, 1940, p. 403)

Em 1940, Melanie Klein proferiu uma significativa contribuição ao entrelaçar os estados de luto com a posição depressiva. De acordo com seus postulados, em toda a trajetória do processo de luto, em cada episódio de perda na existência de um indivíduo, reatualizam-se as condições previamente experimentadas no decorrer da elaboração da posição depressiva na fase infantil. Em outras palavras, a pessoa enlutada não está apenas engajada em restabelecer o objeto que se esvaiu no âmago de seu ser, mas também em resgatar a totalidade dos objetos afetuosos que outrora povoaram seu íntimo e que foram assimilados ao longo de sua jornada vital. É como se essa pessoa percebesse que seu universo interno cedeu sob o peso de sua destruição, que a vitalidade interior foi extinta e que o caos reemergiu, trazendo consigo um acréscimo de hostilidade persecutória. Consequentemente, a dor imersa no processo de luto desdobra-se a partir da necessidade de recriar os laços com o mundo exterior e também do imperativo de “reconstruir com agonia o mundo interno, que o indivíduo julga estar em perigo constante” (KLEIN, 1940, p. 397). No contexto de um luto que se desenrola de maneira convencional, o indivíduo gradualmente restaura a confiança tanto na vitalidade de seu mundo interior quanto em seu ambiente externo, por meio dos vínculos afetivos tecidos com aqueles que o cercam. O fator crucial que viabiliza essa restauração repousa no fato de que, ao longo do período arcaico do luto, no transcurso da elaboração da posição depressiva, o objeto benéfico tenha sido consistentemente assimilado em conjunção com o ego.

No processo de crescimento e desenvolvimento do bebê, deparamo-nos com uma tendência do ego em se amalgamar e se estruturar, que também se estende para uma síntese das diversas facetas do objeto. Dessa maneira, como uma decorrência inerente a esse processo, as imagens internalizadas adquirem maior proximidade com a realidade, o que propicia uma identificação mais profunda com o objeto. Mediante a integração das qualidades destrutivas e afetivas em uma única figura, o bebê passa a se conscientizar da imaginação fantasiosa da destruição direcionada ao objeto de seu

afeto. Daí resulta a tristeza e o desespero, acompanhados pelo sentimento de culpa e de responsabilidade para com o outro, assim como pela urgência de buscar reparação. Shiva, ao constatar que sua esposa morrerá, desmaiou de tristeza – o que transtornou Brahma e Vishnu, assim como afetou o cosmos. Na lenda, quando levantou o corpo morto de Sati em seus braços, Shiva começou a dançar de maneira frenética. A terra, conseqüentemente, tremeu sob o peso dessa carga, e Vishnu, temendo que o universo fosse destruído se ele continuasse a dançar daquela maneira, fez voar seu *chakra* (disco) e, semelhante ao bebê que opera a cisão (*splitting*) dos objetos/seio como mecanismo defensivo, corta o corpo de Sati em 51 pedaços, que caíram em lugares diferentes do mundo – todos os lugares da Terra em que uma dessas partes tocava tornavam-se sagrados, como um *shakti-peetha*. Logo, Vishnu prometeu a Shiva que a traria de volta, sob outra forma, desde que o casal fosse inseparável. Conforme o *Vaivarta Purana*, eis o motivo pelo qual Uma⁸, que se sacrificara e se tornara Sati, a reaparecer na Terra sob a forma de Parvati. Na mítica, enquanto Daksha renasce, o mundo testemunha a ascensão de Parvati, filha de Himava, o regente das alturas montanhosas, e de Menā, uma *apsara*. Nesse renascimento, a Deusa é agraciada com um pai que desperta seu respeito e admiração, um pai que nutre uma afeição ardente por Shiva (BANSAL, 2008).

Companheira constante de Shiva, e mãe de Kartikeya e Ganesha, a deusa Parvati nasce a partir do cruzamento dos olhares de Brahma, Vishnu e Shiva, quando se encontram no monte Kailasha para digladiarem contra um poderoso asura chamado Andhaka. Quando a *trimurti* se entreolha, surge uma bela virgem, de beleza celestial de três cores: branca, vermelha e preta – eis Parvati. Nesse ínterim, Brahma, louvando-a, disse: “Tu serás chamada de deusa dos três tempos (passado, presente e futuro), a preservadora do universo, e sob vários títulos serás reverenciada [...]. Mas, ó deusa,

⁸ Na mitologia hindu, Brahma manifestou sua ira diante da atitude de seus descendentes ao adotarem um estilo de vida ascético, renunciando a procriar para perpetuar a linhagem humana. Sua cólera engendrou uma entidade de natureza dual, abarcando aspectos masculinos e femininos, a quem Brahma ordenou “Divide-te”, logo sumindo de cena. A porção masculina transformou-se em Rudra ou Shiva, enquanto a parcela feminina assumiu a identidade de Shakti ou Devi. Esta última é o epíteto inicial da consorte de Shiva. Quando Devi se manifesta sob o nome de Uma, atribui-se a ela a filiação a Daksha, prole de Brahma. Considerando Shiva como Mahadeva, ocasionalmente, Uma é reconhecida como Devi.

divide-te em três formas, segundo tuas cores, pelas quais serás distinguida.”. Logo, Parvati dividiu-se em uma parte branca (Saraswati, esposa de Brahma), uma vermelha (Lakshmi, esposa de Vishnu) e uma preta (a própria Parvati, dotada da energia de Shiva). Parvati se manifestava como a reencarnação de Sati e, determinada a recapturar o afeto de seu amado, crescia num cenário saturado de fervor religioso. Dirigindo-se a Shiva, enredou-se nas meditações do deus e prestando-lhe serviços. Entretanto, Shiva permanecia ignorante quanto à presença de Parvati, imerso em sua incessante meditação (BANSAL, 2008). No éter celestial, um alarde começava a ecoar entre os deuses, pois Shiva, ao se embrenhar em contemplações, drenava energia do plano espiritual, semeando indícios de um vácuo crescente. Assim, uma decisão foi tomada pelos deuses: Kama Deva, a divindade do amor, seria incumbida de fascinar Shiva com os encantos de Parvati. No instante em que Parvati, com delicadeza, entrelaçou um colar de flores ao pescoço de Shiva, seu olhar encontrou o dele, e uma onda de paixão arrebatadora os envolveu. Contudo, a presença de Kama Deva ao lado dela provocou em Shiva um acesso de fúria, ao perceber que havia sido urdido um engodo pelos próprios deuses. Com um simples olhar, Shiva aniquilou Kama Deva – um dos avatares de Vishnu. Ratí, a consorte enlutada de Kama Deva, mergulhou em desespero. Todavia, os deuses confortaram-na com a profecia de que, no dia das núpcias entre Shiva e Parvati, Kama Deva ressurgiria, reavivado. Parvati, ainda que submersa em humilhação devido à conduta de Shiva, reclusou-se numa gruta, onde se entregou à meditação e preces, persistindo em sua afeição por Shiva (MICHELET, 2018). O correr dos anos não diminuiu sua ardente devoção. Num dia auspicioso, um eremita visitou Parvati, interrogando-a acerca de seu empenho, abnegação e criticando a aparência de Shiva, ao mesmo tempo que procurava persuadi-la a retornar ao convívio paterno. Parvati, enrubescida de indignação, ergueu-se em defesa de Shiva e, com veemência, expulsou o asceta da gruta. De maneira surpreendente, o eremita revelou-se como o próprio Shiva, que, impressionado pela tenacidade, lealdade e devoção de Parvati, desvelou seus sentimentos. Postulando sua mão em casamento, Shiva desencadeou a ressurreição de Kama Deva no dia da cerimônia, delineando assim os desígnios do destino (BANSAL, 2008).

Esta deusa, reverenciada pelos seus devotos como possuidora de uma expressão benigna e acolhedora, capaz de prover assistência, também se revela portadora de um aspecto horrendo, ctônico e perseguidor. No âmbito dessa consideração, torna-se relevante apontar que a figura divina de Parvati, embora majoritariamente concebida como uma divindade benigna, transcende essa natureza por meio de reencarnações de cunho atroz e, alinhando-se ao paradigma do seio posicionado na esfera esquizoide, assume formas bizarras, como as personificações de Durgā, Kali, Chandi e os Mahavidyas. Se, por um lado, a manifestação de Durgā, como nos oferta o relato no *Vamana Purana*, reflete o matiz de uma guerreira temível que matou um *asura* chamado Durg, é na encarnação de Kali que nos deparamos com uma visão ainda mais angustiante: uma saia tecida a partir de membros do corpo humano; seus colares de crânios adornam o pescoço, uma cabeça decapitada é brandida em uma mão; o cabelo desgrenhado, por vezes, cede espaço a dentículos pontiagudos emergindo de sua boca, enquanto sua língua, impregnada de sanguinolência, estende-se para fora; seus olhos, descritos como carmesins pela intoxicação e absoluta fúria. Serpentes e um chacal, ao seu lado, são retratados sorvendo o sangue do crânio de Rakta-bija, que escorre enquanto a divindade o segura, impedindo sua queda ao solo (ZIMMER, 1986). Tal visão aterradora, consonante às elaborações psíquicas dos primórdios, converge para a representação imagética e simbólica do universo primordial *esquizoparanoide*: membros dilacerados, ensopados de sangue, e crânios funestos. Em uma vertente da narrativa do nascimento de Kali, uma trama expressa-se sobre o terrível demônio Raktabija, conhecido como a “semente de sangue”. Este ser, em semelhança aos seus congêneres demoníacos, instaurava a desordem tanto entre seres humanos quanto entre deidades. No entanto, sua nefasta habilidade de gerar mais demônios a cada gota de sangue que tocava o solo agravava sua malevolência. Erguendo-se, pois, contra Raktabija, os deuses deliberaram combinar suas *shaktis*, suas energias divinas, culminando na gênese de um ser supremo, capaz de desferir o aniquilamento sobre Raktabija – e assim surgiu Kali. Assim como, em uma leitura kleiniana, a mãe das fantasias primitivas, faminta, devora suas crias em feroz voracidade ou, quiçá, o próprio infante, invejoso, que nutre fantasias canibalescas e sádico-orais em engolir os fetos que ventre materno resguarda, Kali avançou

rapidamente na direção de Raktabija e suas hostes demoníacas, pronta para consumi-los por completo, evitando a libação adicional de sangue ao processo. A queda definitiva de Raktabija ocorreu quando Kali brandiu sua espada, decapitando-o, seguido de um ato de inaudita intensidade, ao beber o sangue emanado, assegurando que nenhuma gota sequer tocasse o solo e, por conseguinte, neutralizando qualquer ameaça subsequente oriunda de novas gerações demoníacas, salvaguardando assim o mundo de tais perigos iminentes (BANSAL, 2008).

Na tessitura cósmica indiana, também nos deparamos com a figura de Hanuman, o deus símio que, crescendo de forma robusta e travessa, atravessa um episódio peculiar, quando, motivado por sua insaciável curiosidade, força incontida e brincadeiras, aos moldes do *brincar* do bebê kleiniano, fantasia o sol (Surya) como uma fruta madura, lançando-se no audacioso intento de devorá-lo. Contudo, em uma reviravolta inesperada, a ira de Indra, manifestada através de um raio fulminante, interrompe os desígnios de Hanuman, causando não apenas a frustração do deus macaco, mas também o desagrado de Vayu Deva, o pai divino dos ventos e progenitor de Hanuman. Sob a ótica kleiniana, o bebê, guiado pelos ímpetos sádico-orais, tece uma dança primal de devoração, mastigação, ingestão e estraçalhamento do seio materno, num palco subterrâneo do inconsciente que se assemelha à intrépida voracidade de Hanuman, que, crescendo forte e desinibido, ousou considerar o sol como uma fruta e, assim, se preparou para devorá-lo em um ato audacioso. Todavia, assim como a trajetória de Hanuman foi repleta de obstáculos e desafios, o destino do bebê também é regido por uma narrativa de intensidade e conflito (BANSAL, 2008). O episódio em que Hanuman se dispôs a devorar o sol, interrompido pela intervenção irada de Indra, que o alvejou com um raio, encontra ressonância no âmbito do inconsciente infantil: em sua posição *esquizoparanoide*, permeada por um teatro bizarro de fantasia, o bebê se deleita na encenação de devorar o “seio solar”, que é, a um só tempo: símbolo da nutrição primordial e fonte de vida, bem como, regido pela satisfação sádica, um objeto perseguidor que, com seus raios abrasadores, ameaça incinerar o ego frágil do bebê hanumânico.

Por fim, assentado no lótus simbólico das deidades védicas, em um último movimento ensaístico de interlocução entre a doutrina kleiniana e a filosofia hindu,

debruçar-nos-emos sobre o itinerário de Siddhartha Gautama, em uma tentativa de comparação, ora refletindo ora refratando, com o percurso do bebê da posição *esquizoparanoide* – regada pelas suas ansiedades persecutórias e cisões objetais – à posição depressiva – adornada pela compreensão dos objetos enquanto *totais* e tentativas de reparação do seio destruído. Nesse ínterim, o budismo engloba um vasto leque de tradições, crenças e práticas espirituais que encontram suas raízes nos ensinamentos legados pelo Buda e em suas variadas interpretações. Delineando um panorama enriquecedor, deparamo-nos com dois ramos budistas que alçam destaque inquestionável: o *theravāda*, significativamente intitulado como a “Escola dos Anciões” no idioma *páli*, e o *mahāyāna*, denominado com reverência como o “Grande Veículo”, em sânscrito. No mosaico das crenças budistas, a maioria das tradições volta sua atenção para a transcendência do eu individual, dirigindo-se, com tenacidade, à meta suprema do nirvana ou, alternativamente, à trilha do caminho budista. Este último culmina na superação do ciclo de morte e renascimento, confinando o tormento da *samsara* a um término definitivo (CAMPBELL, 2023). Ao desvendar o cenário multifacetado das escolas budistas, revelam-se divergências substanciais em relação a interpretações sobre o traçado exato para a libertação, a ponderação da relevância e canonicidade dos textos budistas e, mais particularmente, os princípios veiculados por seus ensinamentos e as disciplinas espirituais que os permeiam.

Apesar dessa heterogeneidade, todas as vertentes e práticas têm como fundamentos inabaláveis as Três Joias: o Buda, aquele que assume o papel de mestre espiritual e guia; o dharma, concebido como os intrincados ensinamentos que emanam das leis intrínsecas do universo; e a sangha, a comunidade unificada pelos preceitos budistas. Delinear refúgio espiritual nas Três Joias ou, de modo equivalente, nas Três Tesouros, surge como o marcador distintivo que traça a demarcação entre o perfil de um praticante budista e aquele de um não-budista (MICHELET, 2018). Tal como espelhado nas Quatro Nobres Verdades proclamadas pelo próprio Buda, o cerne e o escopo do budismo amalgamam-se com a aspiração pela transcendência do sofrimento humano, conhecido como *dukkha*, cuja gênese se encontra na teia do desejo e da ignorância entrelaçados à verdadeira natureza da realidade. Alicerçada na fugacidade de fenômenos condicionados, conhecidos como *Saṅkhāra*, e na inexistência de

elementos mentais permanentes, nega-se a esses elementos uma existência substancial independente, desvendando, por conseguinte, sua ausência de uma identidade autônoma, ou, em termos budistas, um anatta (CALAZANS, 2021). O budismo, cumpre dizer, encontra seu gérmen e fundamentação na narrativa do jovem príncipe Siddhartha, da qual despontam uma profunda apreensão das vicissitudes da existência humana, simbolizadas pelas inescapáveis vivências da velhice, da doença e da morte. Estas, intrinsecamente imbricadas com os fundamentos do sistema budista, são eloquentemente compreendidas como os pilares que sustentam o edifício do sofrimento universal, suscitando uma busca incessante por uma resolução suprema. A trajetória de Siddhartha, inicialmente imerso em um mundo de ilusões inabaláveis e “fantasias onipotentes” do seio nutridor palaciano, desperta bruscamente para essas dolorosas realidades no auge de sua maturidade, ocasionando profundas convulsões psicológicas que reverberam em sua essência espiritual. A vertigem desses choques psíquicos reverbera fortemente em sua essência, deflagrando uma série de reflexões e inquições que culminam na almejada busca pela cura, pela superação dos grilhões que atam a consciência ao sofrimento (SANTEM, 2010).

À semelhança do príncipe Gautama, durante uma das célebres análises de Melanie Klein, deparamo-nos com o caso Richard, um menino moldado por seu contexto familiar, desenvolveu sintomas que o aprisionaram em sua própria angústia, impedindo-o de frequentar a escola. No ano de 1945, Melanie Klein redigiu uma obra de substancial importância, fundamentando-se em grande medida no caso clínico de um jovem chamado Richard. No entanto, apenas após decorrerem 15 anos, delineou-se o propósito de reelaborar minuciosamente o mencionado caso no tratado conhecido como *Narrativa da Análise de uma Criança*. Este último, qual livro singular, configura-se como um escrutínio diarístico da análise da criança em questão. Durante o transcorrer do período abrangente de quatro meses, em que a análise se desenrolou, Melanie Klein delineou cada sessão, utilizando como base as notas minuciosas que regularmente tomava do pequeno Richard. Cada sessão analítica é seguida de apreciativas anotações, nas quais a eminentemente analista pondera sobre a técnica que então empregou, ora para corroborá-la ora para expor fragilidades subjacentes. Os sintomas neuróticos que afligiam Richard amadureceram de forma tão acachapante

que lhe obstruíram a possibilidade de frequentar o ambiente escolar. Ele experimentava um temor significativo em relação às outras crianças, limitando-se a não se aventurar sozinho, encontrando-se também vitimado por sintomas hipocondríacos e um pesar depressivo. A eclosão da Segunda Guerra Mundial, em 1939, intensificou de modo contundente suas inquietações internas. Por meio dessa enunciação extremamente pormenorizada de seu acompanhamento, que abrangeu um período extenso de quatro meses, a autora almejava, de maneira inarredável, demonstrar a aplicação da teoria e técnica psicanalíticas no âmbito da análise infantil. Desse modo, por intermédio do estudo de caso de Richard, Melanie Klein não apenas expandiu os horizontes da compreensão a respeito do complexo de Édipo, mas também promoveu uma dupla ampliação. Inicialmente, desvelou os estágios primordiais de tal complexo, os quais, sob a perspectiva de Freud, constituem o núcleo de todas as neuroses. Subsequentemente, conferiu destaque à posição depressiva, que, em sua visão, assume uma posição central no trajeto de desenvolvimento da criança.

Refletindo o medo que permeava Sidarta ao confrontar a vida para além dos portões do palácio que seu pai erigia, Richard também vivenciou um temor profundo das outras crianças, recusando-se a sair sozinho e manifestando quadros de hipocondria e depressão. Este garoto, na medida em que apreende o mundo ao seu redor, começa a designar e dar nome àquilo que observa, tentando compreender o caos circundante, tal como Sidarta ao deparar-se com a decrepitude dos corpos envelhecidos, a doença e a mortalidade. O advento da guerra em 1939, de maneira análoga ao momento em que Sidarta contempla o sofrimento humano, exacerbou as ansiedades de Richard durante suas análises com Melanie Klein. Assim como o príncipe que, aterrorizado, depara-se com as agonias da vida, o jovem Richard experimentou temores em relação aos ataques aéreos e bombas. A ansiedade que Sidarta experimenta frente ao sofrimento inerente à vida encontra sua ressonância no temor que Richard nutre por ataques aéreos e a voracidade das bombas, cujo contorno apocalíptico se mescla com seu profundo conhecimento sobre o assunto. Paradoxalmente, Richard também demonstrou, durante as análises, um interesse profundo e uma compreensão detalhada sobre o tema, assim como Sidarta que, apesar do terror, sente um desejo de compreender a natureza humana e o mal-estar

inadvertido. Nesse ensaio comparativo, Melanie Klein assume o papel do cocheiro que guia Siddhartha pela cidade, traduzindo em palavras a angústia inexprimível. Através das palavras, o cocheiro simboliza a tentativa de traduzir e dar significado às emoções mais avassaladoras. Essa estrutura ressoa, no método analítico empregado por Klein, em que o acesso às fantasias e desejos mais profundos é almejado, auxiliando a criança a tomar consciência de suas complexidades internas: “Na análise, devemos ter como objetivo o acesso a fantasias e desejos profundamente reprimidos, e ajudar a criança a tornar-se consciente deles. É importante que o analista possa ser capaz de comunicar à criança o significado de suas fantasias.” (KLEIN, 1994, p. 45).

Se Klein, durante suas análises, mostrava-lhe mapas do continente Europeu, convocando o pequeno Richard a descrições minuciosas acerca dos sofrimentos da guerra, na mítica budista, o cocheiro percorria, à revelia, caminhos em que o príncipe se depararia com os terríficos semblantes do sofrimento – paralelamente, o próprio cocheiro interpreta, para Gautama, os três entes: a velhice, a morte e a doença. Se, para Sidarta, a visão dos corpos enrugados e decrepitos era um espelho da impermanência, para Richard, o acidente testemunhado no zoológico – a dolorosa queda de um homem e a usurpação de seu boné por um macaco intruso – transmutam-se em alegorias das fragilidades humanas e da insidiosa imprevisibilidade do mundo. Eis que a similitude sobrevém no momento em que Richard, caindo enfermo após uma tempestade, reflete o encontro do Buda com o moribundo, preso à letargia da doença. Assim como Sidarta, que pergunta ao seu cocheiro, ao deparar-se com o velho: “Quem é aquele homem de cabelos brancos, mãos fracas segurando um bastão, olhos perdidos sob as sobrancelhas, membros curvados e andando à deriva?”, o pequeno Richard também questiona Klein, na sessão 46ª sessão: “[...] quando via passar algum senhor de idade, perguntava a Mrs. K. se era o velho rabugento [...] perguntou se ele era desagradável com ela.” (KLEIN, 1994, p. 219). Eis que, também como na história do príncipe, o pequeno Richard relaciona a decrepitude dos corpos da velhice à morte: “logo expressou seu desagrado pela mulher velha que passara na rua. ‘Velha’ parecia também querer dizer próxima da morte.” (KLEIN, 1994, p. 220).

Em sua terceira saída pela cidade, o príncipe se depara com um homem morto, que as divindades enviaram; eis que o Sidarta pergunta ao condutor: “Mas o que é

aquilo, carregado por quatro homens, vestido, mas sem respirar e acompanhado de um séquito de pranteadores?”, o cocheiro, com a mente subjugada pelos deuses, disse-lhe: “Esse, meu senhor, é o fim de todos os seres viventes”. Atemorizado diante da cena funesta, Sidarta pergunta ao jovem condutor: “Como pode um ser racional, sabendo essas coisas, permanecer negligente aqui na hora da calamidade? Volta a carruagem, homem. Esta não é a hora nem o lugar do prazer”. Mais uma vez, a angústia ante a morte do príncipe Gautama assemelha-se ao *medo da morte* que o pequeno Richard expressa, ao longo das análises, quais sejam: medo de perder a analista (como na 20ª e 80ª sessão); medo da morte da mãe (na 9ª, 42ª e 81ª sessão), medo do falecimento do pai (na 70ª e 73ª sessão). No caso de Klein, na 25ª sessão: “Richard tomara-se pensativo e sério. Disse, então, que não gostaria de morrer antes de ver o mundo bem e em paz novamente. Mrs K. relacionou seu desejo de ver o mundo em paz com a necessidade de restabelecer a paz na família.” (KLEIN, 1994, p. 117). Doravante, investigando o terror frente ao morrer do seu paciente, a célebre psicanalista declara: “Se ele pudesse conseguir tudo isso, a morte não iria ser sentida como um desastre interno, como uma luta na qual os pais e ele próprio seriam destruídos.” (KLEIN, 1994, p. 117). À semelhança de Sidarta, um paralelo intrigante sucede na perspicaz análise de Melanie Klein, na qual infante se depara com ansiedades persecutórias, objetos ameaçadores e figuras fantasísticas de natureza terrífica, capazes de irromper com tempestuosidade nas entranhas de seu mundo psíquico. É no cerne da posição depressiva, contudo, que se desenha uma transformação crucial: o bebê, reverberando de maneira análoga ao trajeto de Sidarta, exibe uma inclinação inconsciente para a integração das esferas previamente fragmentadas de sua vivência. A unificação ocorre, e o objeto, outrora dissociado e ameaçador, é gradativamente reconciliado e integrado ao *self*. No itinerário do jovem Gautama, após enfrentar inúmeras tentações, como concubinas nuas adormecidas e um festival de mulheres nos bosques, o asceta manteve-se imperturbado em seu destino.

No emblemático episódio d’*A Grande Partida*, os deuses fizeram a porta do palácio abrir-se e o príncipe descer à corte, indo ao condutor da carruagem. Gautama sobe em seu belo corcel branco, Kanthaka, e cavalgou em silêncio, em toda a sua velocidade – os gênios da terra abriram suas palmas aos cascos para que as pegadas

não despertassem a noite (BORGES, JURADO, 1987). Os pórticos da cidade, outrora trancados com pesadas traves, abriram-se por si mesmos, sem ruídos; e o fugitivo, ao atravessá-los, olhou para trás e disse: “Até que eu tenha ouvido a margem além de nascimento e morte, jamais entrarei de novo nesta cidade chamada Kapila”. A uma dezena de léguas de Kapila, o príncipe parou, cortou os cabelos com a espada azul-escura, coberta de joias preciosas, trocou as suas indumentárias pelas de um caçador e mandou o seu fiel escudeiro, Chandaka, de volta para o palácio com o seu cavalo (HARVEY, 2019). Transformado em um asceta itinerante, Gautama dirigiu-se para o Vaisâli, onde um mestre bramânico, Ârâda Kâlâma, ensinava uma espécie de Sâmkhya pré-clássico. Logo, rapidamente, o futuro Buda apropria-se dessa doutrina. Mas, julgando-a insuficiente, deixa Ârâda e retorna para Râjagrha, onde o Rei Bimbisâra, seduzido pelo jovem asceta, oferece-lhe metade do reino, mas Gautama rejeita essa tentação, falando-lhe sobre a velhice, a doença, a morte e também sobre os sofrimentos daqueles que desejam o prazer; torna-se, depois, discípulo de outro mestre, Udraka, do qual permite dominar técnicas de Ioga. Contudo, a insatisfação persistia, impulsionando-o a seguir outro rumo (SANTEM, 2010).

Sidarta, acompanhado por um grupo de cinco companheiros liderados por Kaundinya, empreendeu austeridades ainda mais rigorosas por meio das disciplinas yogues. Em sua busca pela iluminação, eles se submeteram a privações materiais extremas, inclusive abstinência alimentar e práticas de autoflagelação. Quase à beira da inanição, limitando sua ingestão diária de alimentos a uma simples folha, ele se encontrou à beira de um rio durante um banho, quase sendo engolido pelas águas. Nesse momento crítico, Sidarta iniciou uma reflexão profunda: uma lembrança de sua infância veio à tona, quando observava seu pai arando o campo; experimentou um estado de concentração intensa, focalizada, de felicidade e bênção, conhecido como jhana (ALMEIDA, 2019) Próximo à Gayâ, em um outro eremitério, durante seis anos, entregou-se às mais severas mortificações: alimentando-se apenas com um grão de milhã por dia, porém, depois, optou por um jejum total – Gautama, reduzido quase ao estado de esqueleto, acabou por assemelhar-se à poeira. Por enfrentar essas penitências atroz, recebeu o título de Sakyamuni. Em busca pela passagem para além do sofrimento, ele já tinha demarcado o Caminho do Meio entre a dedicação ao prazer

kāma e à dor (*māra*). Conforme testemunhado nos textos mais antigos, ao atingir o estado meditativo de *jhana*, Gautama deu passos sólidos em direção à sua busca pela iluminação; porém, sua abordagem ascética extrema revelou-se infrutífera (VERENE, 1986). Ele, então, concebeu o que os praticantes budistas chamam de o Caminho do Meio, uma senda de moderação que rejeita os extremos da indulgência e da automortificação. Num episódio notável, após enfrentar uma fraqueza debilitante causada pela fome, ele aceitou alimentos como leite e pudim de arroz de uma jovem chamada Sujata. Sua aparência pálida levou Sujata a erroneamente acreditar que ele era uma entidade sobrenatural, pronta para conceder-lhe um desejo: após esse acontecimento, Gautama buscou abrigo sob uma árvore agora renomada como a Árvore de Bodhi, em Bodh Gaya. Ele fez um voto de não se erguer até encontrar a verdade última. Eis que, como fruto de sua passagem entre essas rochas antagônicas, compreendeu que todos os seres carecem de uma natureza intrínseca (*anātman*) e, simultaneamente, desenvolveu a compaixão por todos os seres (*karunā*). Precedente ao ‘Despertar’, Sakyamuni pôde concentrar as forças espirituais no problema central: a libertação do sofrimento. Na primeira vigília, percorreu os quatro estágios da meditação, que lhe permitiram abarcar a totalidade dos mundos e o seu eterno devir, ou seja, o ciclo terrífico de nascimentos, mortes e reencarnações – regidos pelo *karma*. Doravante, na segunda vigília, recapitulou as incontáveis vidas anteriores e contemplou as existências infinitas dos outros (MONZO, 2017). Por fim, a terceira noite constitui a *bodhi*, o Despertar, visto que, nela, Sakyamuni aprendeu a lei que tornou possível o ciclo infernal de nascimentos e renascimentos – “as doze produções em dependência mútua” –, e descobriu, ao mesmo tempo, as condições necessárias para suspender essas ‘produções’. A partir disso, passou a possuir as quatro Nobres Verdades: converteu-se em Buddha, o Desperto, no momento em que nasce o dia (MICHELET, 2018).

De forma análoga à criança, em seu percurso, que confronta a dificuldade da rejeição do seio materno, Sidarta empreende seus primeiros passos na exploração espiritual, ao romper com as amenidades da vida palaciana e se desvincular do aconchego de seu ambiente de origem. Essa fase inaugural corresponde a um ato de autoflagelação, no qual o bebê se vê diante da transição do seio materno à

independência ‘eremita’ (estágios de solidão/abandono do seio materno), uma forma simbólica de mortificação que ecoa a renúncia inicial de Sidarta. O estágio subsequente, no qual o bebê experimenta a culpa, em virtude de alegadas ações de “destruição” ao morder ou puxar vigorosamente o seio materno, encontra um reflexo no sentimento de insatisfação manifestado por Sidarta após suas interações com os mestres eremitãos: os austeros princípios ascéticos que outrora abraçara são questionados, gerando uma inquietude que ecoa a culpa simbólica do bebê ao prejudicar o seio materno. À medida que a criança atravessa o estágio depressivo, ocorre uma interiorização da relação com o objeto materno, incorporando-o psiquicamente. Em congruência, a jornada de Sidarta o conduz à “posição depressiva” do Caminho do Meio, em há amálgama os elementos construtivos e adversos de suas vivências espirituais, de maneira paralela à integração dos seios bons (*kāma*) e maus (*māra*), pelo bebê. No caso de Sidarta, a percepção de que tanto a fruição quanto o sofrimento são facetas inerentes ao semblante humano é assimilada ao processo pelo qual o bebê compreende as dualidades subjacentes à experiência (integração dos objetos ou objetos totais). O Caminho do Meio, conceito central da moderação entre polos extremos, reflete a culminação da peregrinação de Sidarta, ao se desvencilhar tanto do hedonismo quanto do ascetismo, em favor de uma abordagem temperada (SANTEM, 2010). Paralelamente, na jornada do infante, o momento de apreensão e incorporação do seio materno, bem como dos elementos favoráveis e desafiadores da existência, traduz uma evolução psíquica rumo à aceitação da complexidade e dualidade inerentes à própria vida.

2.3 Despojos fragmentários, vestes em retalhos: a fantasmagoria dos ‘pais combinados’ na *sharia* ancestral de Ganesha

Compreendendo os profusos semblantes e copiosas indumentárias simbólicas, fantásticas e míticas dos deuses do hinduísmo, deter-nos-emos sobre a análise de Ganesha, o filho de Shiva e de Parvati, a partir de *três semblantes*, à luz da psicanálise kleiniana: **1)** Gasesha enquanto uma representatividade da oscilação entre a posição depressiva e *esquizoparanoide*, que, no vernáculo bioniano, é um fenômeno cunhado

pelo símbolo $SP \leftrightarrow D$; 2) Tomando Ganesha como uma mistura de parte humana e animal e fruto da amálgama cósmica dos ‘pais fusionados’ Shiva e Parvati, vislumbramo-lo como um emblema da *fase da feminilidade* e da *fantasia “pais combinados”*; 3) E, por fim, considerando a sua capacidade de instituir e remover obstáculos – sobretudo na dimensão interna –, Ganesha pode ser compreendido também como o superego arcaico e tirânico das primícias dos tempos. No cerne das narrativas mitológicas hindus, Ganesha se erige como uma encarnação multifacetada do divino, cujas atribuições de remover e instaurar obstáculos refletem uma dimensão interna profunda, intrinsecamente ligada à tessitura do inconsciente. Sob uma perspectiva psicanalítica, especificamente a lente elaborada por Melanie Klein, essa dualidade inerente a Ganesha encontra um eco expressivo na dinâmica subjacente às oscilações entre as posições *esquizoparanoide* e depressiva. A posição *esquizoparanoide*, uma das coordenadas da dinâmica psíquica proposta por Melanie Klein, adquire um matiz singular nesse contexto. Assim como Ganesha institui e desfaz obstáculos, a mente humana, em sua posição *esquizoparanoide*, é permeada por uma visão dicotômica do mundo, categorizando elementos em polaridades distintas, como bom e mau, positivo e negativo. Essa visão dicotômica, à semelhança das barreiras que Ganesha remove, reflete uma estrutura interna que tenta abordar e gerir os influxos conflitantes das fantasias. Eis que Ganesha, filho do Senhor da Destruição e da Senhora da Criação, alça-se à condição de representação paradigmática da *oscilação* entre as posições depressiva e *esquizoparanoide* – um fenômeno que, em terminologia bioniana, encontra-se batizado sob o rótulo simbólico $SP \leftrightarrow D$. No âmbito das investigações profundas da psique humana, Wilfred Bion, em *Elementos da Psicanálise* (1966), revestido pelos vocábulos kleinianos, delineou um processo que se desdobra em uma dança de oscilações, evocando uma coreografia interna entre o escopo da posição *esquizoparanoide* e os domínios da posição depressiva. Essa dinâmica, delineada por Bion e adornada pelos termos de Klein, expressa-se como um movimento inicial rumo à posição *esquizoparanoide*, caracterizado pelo afrouxamento da integração, sucedido por uma reorganização em torno de um novo núcleo, personificado como o seio – que convergia novamente as partes em uma jornada regressiva em direção à posição depressiva. Expressa pelo símbolo $SP \leftrightarrow D$, a

movimentação diz respeito a um rumo à posição esquizoparanóide e a subsequente reconstrução oriunda da posição depressiva. Tal pêndulo não é somente uma questão de deslocamento, mas também uma reformulação, uma rearticulação de opiniões e teorias que advêm como um *ato de síntese*, enraizado na matriz da posição depressiva. Esse esforço criativo, em sua pequena escala, espelha-se como berlinda entre a posição *esquizoparanoide* e a posição depressiva. Nesse estado de transição, quando o movimento ocorre, Bion assinalou que ele carregava consigo a potência de intensas vivências de catástrofe, desencadeadas pelo ato mental de engendrar um pensamento novo, aludindo a um terreno fértil de reestruturação interna. A oscilação contínua entre os fragmentos dispersos, característicos da posição esquizoparanóide, e a busca pela integração, intrínseca à posição depressiva, encontra eco elucidativo na mítica de Ganesha, cujo papel como removedor e impositor de obstáculos se afigura como aquele que transita entre as posições psíquicas. Esse movimento oscilatório entre duas posições mentais, duas formas “contraditórias” de funcionamento, encarnam a essência daquilo que Bion designou como o “continente flexível”, um produto psíquico que encapsula a fluidez, a flexibilidade e a adaptação inerentes às complexas interações entre as posições *esquizoparanoide* e depressiva. Eis o *container* flexível que se mostra Ganesha, visto que, evocando a teoria kleiniana, apresenta-se como uma encarnação viva dessa alternância intrínseca entre os estados de integração e desintegração, entre a confiança e a suspeição, conferindo-lhe um testemunho da dialética inextricável do inconsciente.

Em outros termos, no primeiro enfoque delineado, Ganesha, reinando tanto sobre o divino quanto sobre o demoníaco, representa a dinâmica da pendular que jaz entre a posição depressiva e *esquizoparanoide*; avulta-se a compreensão de Ganesha como uma personificação que refletindo os ciclos de alternância entre estados integrativos e fragmentadores. A posição depressiva, que carrega consigo a angústia da perda e a busca pela reparação, entrelaça-se com a esquizoparanoia, cujas fronteiras entre o *self* e o outro são fluidas, e a ameaça permeia. Senhor da passagem, localizado entre a sacralidade e a consciência, Ganesha, em sua forma híbrida, personifica essa tensão constante, dançando entre a necessidade de integração e a aversão à dissolução do ego, entre a obstacularização e a remoção dos interditos. Além disso, o simbolismo

estende-se à própria presa de elefante quebrada, cuja representação, em termos simbólicos, é metáfora da habilidade de “quebrar” as ilusões da dualidade. A cisão, um tema recorrente nas narrativas esquizoides da mente humana, transparece na concepção de bifurcação entre o bem e o mal, o real e o imaginário, o sublime e o pragmático. O elefante, ser portador de dualidade nas suas duas presas, reflete a tendência intrínseca à mente em categorizar, dividir e dualizar. Ganesha, no entanto, desafia essa dualidade preponderante ao possuir apenas uma presa, Ekadanta. O fato de a outra presa ter sido quebrada, resultado de uma batalha com um demônio, simboliza a transcendência das limitações binárias e a integração das polaridades. Esse aspecto alude à perspectiva kleiniana, que sugere que o inconsciente, por meio da resolução da divisão objetal, pode integrar e sintetizar as dualidades internas, transcender as lutas e abraçar a totalidade psíquica. A seguir, para o segundo semblante de Ganesha, tomamo-lo enquanto uma representação cósmica – e inconsciente – da fase da feminilidade e da fantasia dos pais combinados, nos termos kleinianos.

As empreitadas clínicas de Klein modificaram a teoria freudiana do complexo de Édipo, visto que, ao enfatizar o conteúdo fantasístico das reações pulsionais, a psicanalista evidenciou os componentes pré-genitais (orais e anais) das fantasias edipianas. Eis que tomou o aparecimento dessas fantasias como prova cabal do gérmen primitivo, pré-genital, do complexo edípico. Se o pai da psicanálise considerou que as fantasias edipianas começavam apenas durante a fase fálica, Klein vislumbrou tais moções edípicas em estágios pré-genitais: “[...] as crianças com frequência demonstram, já no começo de seu segundo ano de vida, uma preferência acentuada pelo genitor do sexo oposto e outras indicações edipianas incipientes.” (KLEIN, 1996 [1926], p. 129). A célebre psicanalista constata que impulsos pré-genitais ocorrem nas reações das crianças aos pais – e ao relacionamento sexual destes; os seus brinquedos, inclusive, organizam-se em torno dessas fantasias e ansiedades, sobretudo relacionadas à cena originária. Eis que, à revelia, as fantasias da criança (prazerosas e, sobretudo, terríficas) estão ancoradas nas interpretações das necessidades orais ou anais. Klein percebe que, quando o bebê percebe o vínculo libidinal entre seus pais, projeta, nele, os seus próprios impulsos: fantasia o seu pai e a sua mãe estão em uma *relação sexual ininterrupta*, e a natureza desse relacionamento varia de acordo com o

caráter dos seus próprios impulsos; os pais do pequeno rebento, portanto, para ele, trocam gratificações orais, uretrais e anais, a depender da prevalência das próprias moções que são projetadas no casal. Klein evidencia essa mobilização edípica em sua análise com o pequeno Werner, que tinha os chamados ‘pensamentos inquietos’, que ficava amedrontado com os animais de Tarzan: “Os macacos estão caminhando através da selva; em sua fantasia, caminha atrás deles [...]. As associações mostravam claramente sua admiração pelo pai, que copula com a mãe, e o seu desejo de participar disso [...]” (KLEIN, 1996 [1925], p. 118).

Nas primícias, o bebê, não compreendendo os objetos como totais e idiossincráticos, não diferencia plenamente entre o pai e a mãe; logo, surge a fantasia de que o pênis ou o pai constitui uma parte de sua mãe e, de sua idealização dela, vislumbra um continente amalgamado, contendo tudo o que deseja: seio, bebês e pênis. O corpo materno, portanto, é um grande baú de tesouros; feito um *pivô fantasístico* de todas as mobilizações sexuais do bebê, seja na fase sádica-oral seja na fase sádico-anal, o pequeno rebento quer apropriar-se do conteúdo resguardado no ventre materno. Esse objeto estimado, que o corpo da mãe se torna, introduz, no menino e na menina, uma fase até o momento desconhecida pela doutrina psicanalítica, mas reconhecida por Klein: fase de feminilidade. Para a compreensão dessa fase inescapável, compreender três mobilizações do bebê, durante os primeiros tempos: a) instinto epistemofílico; b) impulso de apropriação anal-sádico; e c) o sentimento de culpa do superego precoce. Em primeiro, o instinto epistemofílico se refere a uma fantasia, um impulso do infante, aos moldes de um pequeno arqueólogo, conhecer, escavar e apreender o objeto. Se, nas épocas genesíacas, o objeto é o corpo materno, os impulsos anais-sádicos mobilizados pelo bebê, em conjunto com a penetração (epistemofilia), intentam apropriar os artefatos do interior do corpo da mãe. Logo, em uma equação simbólica, fezes-pênis-fetos, a relação do bebê, durante a fase da feminilidade, objetiva penetrar o corpo materno e o roubar seus conteúdos internos.

Essa voracidade, adornada pela inveja, que a criança, quer menino quer menina, nutre pelo corpo materno a impele para uma *identificação primitiva* com a mãe – eis o gérmen da fase da feminilidade. No menino, a inveja da feminilidade culmina no desejo de, com fantasias destrutivas, escavar e possuir os órgãos genitais e

reprodutores da mulher, os bebês e o pênis paterno, que, no mundo infantil, está no interior da mãe. Quando o bebê, em suas projeções, percebe que os pais se ofertam mutualmente gratificações – ao invés de lhe darem –, eis o gérmen do ciúme e da inveja. Frustrado e furioso, o pequeno rebento deseja, ardentemente, penetrar o corpo da mãe e danificar os objetos lá encontrados, em partes por ciúmes dela e deles em parte porque a criança deseja roubá-los para si. Esse itinerário fantasístico e o roubo estão no cerne da terrífica fantasia de o corpo da mãe conter o pênis do pai. Depois que impulsionado pelas tendências epistimofílicas e anais-sádicas, através da fantasia, penetra e rouba o interior materno. Ocorre, portanto, uma identificação com a mãe a ponto de o menino desejar o pai como objeto sexual. Ao mesmo tempo, imerso na fase da feminilidade, o menino enfrenta uma angústia terrífica ligada ao ventre materno e ao pênis: “[...] a fase da feminilidade é caracterizada pela angústia relacionada ao útero da mãe e ao pênis do pai, e essa angústia submete o menino à tirania de um superego que devora, esquarteja e castra e é formado pela imagem de uma mãe e uma mãe juntos” (KLEIN, 1996 [1928], p. 206).

Doravante, à medida que os pais se tornam mais plenamente diferentes e sua relação se tornam mais plenamente diferentes e individuais em sua relação sexual, o ciúme e a inveja arroubam a criança, podendo regredir a fantasia dos pais combinados: o relacionamento dos pais é negado e, no mundo fantasmático onipotente, transforma-se numa figura de *pais combinados*; uma fantasia atemorizante dos pais eternamente unidos, constituindo uma figura parental combinada. A fantasia mais arcaica da situação edipiana é a de os pais ou, somente, seus órgãos sexuais (objetos parciais) encontram-se enlaçados em uma intermitente relação sexual: “[...] a ideia do pênis materno e, em verdade, de um pênis escondido dentro da vagina.” (KLEIN, 1996 [1923], p. 69). Paralelamente, o bebê mobiliza um arcabouço de fantasias agressivas e violentas, a fim de atacar os pais, por todos os meios à sua disposição, de modo que, em sua fantasia, estão sendo destruídos. Assim, com a intensidade dessas moções truculentas, os pais violentados e aniquilados são introjetados e sentidos, pelo rebento, como parte de seu mundo interno. Em outros termos, na posição depressiva, o bebê não apenas lida com um seio e uma mãe internos em ruína, mas também com o *casal de pais* interno esfacelado da situação edipiana primitiva. A mãe, internalizada pelo

bebê, constitui-se num superego materno implacável, que, mutilado fantasisticamente pelo próprio rebento, mostra-se como um terrível algoz, que mutila o menino, horrorizando-o ante a castração. O pai, por seu turno, representado por seu pênis no interior da mãe, também se torna um castrador terrífico, constituindo-se num superego atemorizador: “Uma intensidade especial é conferida a esta situação de perigo pelo fato de uma união dos pais estar em questão [...] esses pais combinados são assaltantes extremamente cruéis e muito temidos.” (KLEIN, 1996 [1929], p. 213). A angústia persecutória do bebê é que, tanto a mãe quanto os objetos resguardados no ventre, tornem-se algozes e o retaliem. Esses objetos por ele feridos, agora, mostram-se como perseguidores internos em suas próprias entranhas, após terem sido introjetados – ou seja, as fantasias aviltantes sobre a relação sexual dos pais podem desembocar em uma paranoia: “Os pais, em relação sexual odiada, tornam-se um monstro odioso e ameaçador. É essa figura terrificante que muitas vezes forma o núcleo dos pesadelos e delírios de perseguição das crianças.” (SEGAL, 1975, p. 123).

Ao considerar a figura de Ganesha como um ser que incorpora elementos humanos e animais, fruto da união cósmica dos 'pais fusionados' Shiva e Parvati, eis a interpretação que sugere uma relação com a fase da feminilidade e da fantasia de “pais combinados”, a partir da doutrina kleiniana. Num determinado momento, quando a progenitora Durgã ansiava por um mergulho purificador, as sentinelas se ausentavam da área circunvizinha; desprovidos de sua presença para salvaguardá-la de eventuais intrusos que ousassem transpor o limiar da câmara consagrada. Foi, portanto, que ela concebeu uma efígie esculpida à semelhança de um infante, uma escultura a partir da pasta primordial (feita de ervas e óleos do seu próprio corpo) que Durgã meticulosamente preparara para os ritos de ablução, em um ato de fervorosa depuração corporal. A divindade maternal insuflou, com o sopro da vida divina, o simulacro inanimado, assim trazendo à existência a figura de Ganesha. À luz de suas ordens maternas, Ganesha assumiu o compromisso de assegurar que o umbral da morada se mantivesse intransponível; um dever ao qual ele se submeteu prontamente, caracterizando-se pelo acatamento irrestrito dos ditames de sua genitora. Contudo, num ímpeto, Shiva, o Senhor Supremo, regressou das selvas e almejou penetrar a sacralidade do recinto doméstico. Em um embate de vontades, o jovem Ganesha

ergueu-se como um guardião inflexível, desafiando a divindade que clamava por acesso. Enquanto Shiva, esposo de Parvati, anseia (re)encontrar sua esposa, recuperando o seu posto ao lado da divindade, o pequeno Ganesha, emaranhado nas tramas arcaicas edípicas, resguarda a mãe, impedindo o acesso do seu pai. A resposta desafiadora do infante desconhecido instigou a ira de Shiva, culminando em um enfrentamento feroz (BANSAL, 2008).

No desfecho dessa batalha divina, o tridente (Triśula) de Shiva ergueu-se como um instrumento formidável e *símbolo da castração*, ceifando a cabeça de Ganesha e decretando, assim, sua morte. Durgā, ao testemunhar o destino trágico de seu descendente, imbuíra-se de uma tristeza dilacerante e ira indômita. Erguendo sua voz em uma demanda implacável, instou a que Shiva restituísse a vitalidade a Ganesha, sem demora; ou seja, que Shiva reparasse o objeto destruído. Contudo, o ímpeto do tridente divino foi tal que a cabeça do filho caído foi projetada a uma distância intransponível, frustrando os anseios de reunificação materna. Em um derradeiro recurso, Shiva recorreu à orientação de Brahma, o criador primordial. A sugestão auspiciosa foi de que a cabeça de Ganesha poderia ser substituída pelo primeiro ser vivo que cruzasse o caminho de Shiva, caso este estivesse orientado para o norte (MONZO, 2017). Assim, as hostes celestiais, conhecidas como Gaṇas, foram mobilizadas, incumbidas da missão de identificar e adquirir a cabeça de uma criatura que repousasse com a face apontando para o setor boreal. A busca incansável culminou com a descoberta de um paquiderme moribundo, adormecido em tal posição. Após o falecimento do elefante, sua cabeça foi desprendida e, em uma conjunção arcanamente simbólica, unida ao corpo de Ganesha, ressuscitando-o para a existência. A partir de então, ele ascendeu com o epíteto de Gaṇapati, o comandante do exército celestial (BANSAL, 2008).

Ganesha, como um produto dessa fusão sagrada, personifica a convergência entre o masculino e o feminino cósmicos. Essa simbiose divina, por sua vez, projeta-se na psicologia humana como uma evocação inconsciente da fase em que a fantasia infantil mescla os objetos maternos e paternos, no auge das moções edípicas primitivas. Ganesha, entrelaçado nas tramas da complexidade existencial, cuja formação se erige como um cume na convergência da humanidade e do animalismo, é

concebido a partir da coalescência divina, Shiva, a personificação do ascetismo contemplativo, e Parvati, a deidade materna e vital que encarna a essência feminina primordial. Nessa sinfonia cosmogônica, Ganesha insurge como um ícone dessa fusão, um ser cuja essência resulta da amalgamação das energias parentais. Considerando os desdobramentos desse *continuum* mitológico, assim como a criança fantasia a incorporação de elementos maternos e paternos, como o seio da mãe e pênis do pai, Ganesha personifica esse desejo de fusão através de sua própria imagem iconográfica, por exemplo (ANDRADE, 2020). A alegoria se cristaliza ao pensar que, tal qual a criança primitiva em seus devaneios, concebe a mãe como uma entidade que incorpora o pai; Ganesha se configura como uma encarnação desse anseio arcaico, cujos elementos parentais coalescem em uma miríade de formas e essências. De forma correlata, a narrativa da gênese de Ganesha se tece em um pano de fundo mitopoético em que Durgã, a reencarnação de Parvati, gesta uma pasta primordial com a qual purifica seu próprio corpo divino (SANTEM, 2010).

Assim como o bebê fantasia penetrar o corpo materno para adquirir os espólios vitais contidos no útero, Ganesha se origina por meio dessa pasta, que encapsula a alquimia espiritual confeccionada pela mãe. O processo de lavagem do corpo de Durgã, entrelaçado com a criação de Ganesha, reverbera simbolicamente a incorporação primal: um gesto que transcende a dimensão física e se projeta nas esferas da subjetividade. Ou seja, tal como o infante fantasia a penetração imaginária no corpo materno, a fim de extrair os espólios, em termos fantasísticos, contidos no útero, alicerçando, assim, a sua própria constituição, Ganesha, de maneira análoga, desponta da substância ancestral confeccionada para/pelo o corpo materno. Ao considerar a figura de Ganesha como um ser que incorpora elementos humanos e animais, fruto da união cósmica dos 'pais fusionados' Shiva e Parvati, erige-se também uma interpretação que sugere uma relação com a fase da feminilidade e da fantasia de "pais combinados". A pasta primordial assemelha-se ao receptáculo seminal, um útero de criatividade divina e alquímica. Em síntese, a reverberação mitológica, então, alcança a superfície da psique infantil, ressoando na perspectiva kleiniana, na qual o bebê imagina a fusão, a amalgamação dos pais, insinuando-se como uma quimera psíquica, eis um paralelo com o anseio primitivo da criança, que, ao fantasiar a

incorporação do pênis paterno por parte da mãe, de modo que vislumbra uma entidade amalgamada.

Pela dualidade iminente de Ganesha, além de refletir os elementos humanos e animais, com um corpo costurado a partir de dois corpos – humano e elefante – evidenciando a representação ‘fusional’, como também representando os ‘pais combinados’ em uma leitura kleiniana, possui, além disso, quatro braços, com o lado esquerdo simbolizando a emoção, e o direito, razão. Cumpre dizer que a dualidade de Ganesha também se expressa nas duas Shaktis que possui: Siddhi – que representa o sucesso e a prosperidade – e Riddhi – que expressa a sabedoria. Outrossim, tal como o bebê que, segundo a doutrina de Klein, concebe uma fantasia inata de que o ventre materno é um reservatório de artefatos preciosos, como seios e pênis, Ganesha, na sua qualificada reverberação simbólica, personifica essa miragem primordial de acumulação. A iconografia do grande ventre de Ganesha, denotativo de um ser divino que abriga em si a totalidade do cosmos e infinitos universos, emula a perspectiva psicológica em que o infante, em termos inconsciente, concebe a barriga da mãe como uma represa manancial que deseja penetrar. Não à toa, com suas fantasias sádico-orais projetadas no corpo materno, a vagina, que desperta tanta inveja durante a fase da feminilidade, acolhe, abriga e resguarda os objetos destrutivos – como o pênis do pai –, Ganesha, encarnação corporal do cosmos inteiro e base de todo o mundo fenomenal (Viśvadhara, Jagadoddhara), também possui a capacidade de sugar os sofrimentos do Universo.

Não por acaso, num célebre episódio mítico, vislumbramos a voracidade sádica-oral de Ganesha, dirigida às riquezas resguardadas nos baús-ventres. Nas tramas dos *Puranas*, germina-se uma fábula que entretetece o encontro entre Kubera, o curador das riquezas divinas no reino celeste de Svarga, e Shiva, a deidade suprema. Num gesto de extrema presunção, Kubera, inflado de vaidade, orquestrou um convite a Shiva para um festim suntuoso em sua opulenta urbe de Alakapuri, onde a intenção subjacente residia em ostentar seus tesouros para o senhor do cosmos (ANDRADE, 2020). Um sorriso sutil esboçou-se nos lábios de Shiva, que prontamente endereçou a Kubera uma resposta reticente, revelando: “eu não poderei ir, mas você pode convidar meu filho Ganesha. Mas eu o advirto que ele é um comilão voraz”. Imune à

advertência, Kubera forjou uma confiança inabalável em sua capacidade de aplacar até mesmo a voracidade inextinguível de Ganesha, guiando o jovem rebento de Xiva em direção à sua majestosa metrópole. Lá, após um ritual cerimonial de purificação, Ganesha foi trajado com vestimentas luxuosas e, alicerçando-se nessas preliminares, o grandioso banquete foi inaugurado. Concomitantemente, os lacaios de Kubera empreendiam esforços titânicos para prover a sucessão de iguarias, enquanto Ganesha, insaciável e inalterado, persistia a devorar com um ímpeto insuprimível. Inabalável perante a torrente de manjares, Ganesha comia ininterruptamente, recalcitrando até mesmo perante os pratos reservados aos demais convivas, sem conceder espaço para a substituição de um manjar pelo outro, desdenhando a espera por mais (BANSAL, 2008).

Enquanto o alarido gastronômico transcorria, os limites do paladar pareciam escapar da contiguidade da racionalidade. A culinária, a decoração, os talheres e a mobília, por uma espiral assombrosa, tornaram-se a presa do apetite voraz de Ganesha, que, destemido, até mesmo acenou para o lustre que pendia, agora alvo de sua consumação. Em uma dança macabra entre a gula e o inexorável, Kubera, tomado pelo pavor, prosternou-se aos pés do onívoro, implorando por misericórdia e rogando por que ao menos uma réstia do palácio lhe fosse poupada. A resposta de Ganesha, entrecortada entre mastigações, retumbou como uma advertência: “Eu estou com fome. Se você não me der mais nada pra comer, eu comerei até você!” Desespero emaranhado com a urgência moveu Kubera a uma peregrinação precipitada ao monte Kailaśa, onde em preces ele procurou Xiva, depositando-lhe o fardo da perplexidade. A resposta compassiva veio na forma de um punhado de arroz torrado, que Shiva instruiu Kubera a oferecer a Ganesha (ANDRADE, 2020). Com um suspiro de alívio nas entrelinhas, Kubera apressou-se de volta à cidade, onde, após uma série de deglutições apressadas, o punhado de arroz finalmente fez com que o ímpeto consumidor de Ganesha se aquietasse. O turbilhão gastronômico atingira seu crepúsculo, e finalmente, a saciedade havia se insinuado na consciência do divino glutão. Portanto, este relato mitológico, sob um olhar psicanalítico, espelha a dinâmica das fantasias primitivas – de devorar, estilhaçar, morder, mastigar – que se entrelaçam com a compulsão voraz de Ganesha. O jovem deus, paradigmaticamente emblemático

das fases iniciais do desenvolvimento infantil, personifica o apetite sádico que é, em si mesmo, uma representação da tentativa de incorporação dos objetos – em essência, àqueles contidos na mãe. A voracidade, que ressoa como uma resposta arcaica de Ganesha como destruidor da vaidade e do orgulho, ergue-se das fantasias do bebê em explorar o mundo – o corpo materno – por meio da boca, culminando em banquete bizarro, com os pedaços do seio materno e retalhos do pênis do pai. Doravante, emblemático por sua devoção aos pais e por sua capacidade de instaurar e retirar obstáculos, Ganesha será tomado como uma representação do superego arcaico, conforme a doutrina kleiniana (MONZO, 2017).

Enquanto nos escritos freudianos, o superego é constituído na fase fálica e apresentado como um herdeiro do complexo de Édipo, nas teorias de Melanie Klein, ao analisar crianças nas fases orais e anais, constava sentimentos de remorso e culpa primitiva. Embebida pelo conceito de *introjeção* da contribuição de Ferenczi, enquanto o pai da Psicanálise considera a introjeção do objeto externo dentro do ego, Klein, escancarando esse fenômeno, afirma que há uma *assembleia interna*, constituída pela introjeção de objetos, compondo um complexo mundo interno. Nesse sentido, os primevos objetos incorporados no ego são, a um só tempo, objetos internos e funcionam como superego *precoces*, posto que, segundo Klein, constitui-se por componentes orais e anais. Assim, na doutrina kleiniana, o superego pode ser decomposto em figuras internas (imagos internalizados), conhecidas como objetos internos, que tanto estabelecem relação entre si quanto com o próprio ego. Em seu trabalho *Princípios psicológicos da análise de crianças pequenas* (1926), a psicanalista, vislumbrando um sentimento primitivo de *culpa*, apresenta o caso Rita, uma criança de apenas dois anos e nove meses, que era atormentada por um remorso e uma culpa intensa desde quinze meses de vida: “a causa destes fenômenos comuns era um sentimento de culpa particularmente forte subjacente ao *pavor nocturnus*.” (KLEIN, 1996 [1926], p. 131). Enquanto o pai da psicanálise, em 1923, demonstrava que a fonte da culpa surgia como uma resolução do conflito edípico na fase fálica, a mestra austríaca tinha evidências cabais, na análise de infantes, que o remorso e a culpa remontavam ao segundo ano de vida. Se o sentimento de culpa surge apenas quando, na inconsciência, há a “percepção” de que o objeto foi danificado, os sentimentos de

remorso e culpa precoces seriam, portanto, motivados por ataques sádicos (orais e anais) aos pais amados – que se tornam figuras egoicas como resultado da introjeção. Klein, destarte, analisando seus pequenos pacientes, constata que sofriam a influência de um supereu feroz, tirânico e implacável. A célebre psicanalista, inclusive, demonstrou que, quanto mais jovem a criança, mais severo o superego arcaico, de modo que existe um processo contínuo de arrefecimento as moções egoicas, tornando-se menos terríficas: “a criança então teme um castigo correspondente à ofensa; o superego se torna algo que morde, devora e corta. [...]. O sentimento de culpa liga-se às fases sádico-orais e sádico-anais, que ainda predominam;” (KLEIN, 1996 [1928], p. 187). A culpa, nesse sentido, não nasceria das empreitadas incestuosas, mas, primordialmente, das pulsões destrutivas direcionadas aos objetos.

Aos moldes dessa instância superegoica primitiva, cujo gérmen remete a introjeção dos objetos, seguida por uma culpa de tê-los destruído, Ganesha, no florilégio dos contos hindus, também demonstra por devoções edípicas, remorsos intensos e ímpetos de reparação em suas figuras parentais. Num tempo imemorial, Ganesha, imerso em suas lúdicas atividades, inadvertidamente infligiu agrura a uma gata. Posteriormente, alastra-se até os aposentos domésticos, defronta-se com uma lesão que aflige o corpo de sua genitora, Durgã. Intrigado e movido por sua curiosidade inata, o divino Ganesha lança indagações acerca da origem da mazela. A matriarca, com serenidade, entretece uma narrativa esclarecedora, atribuindo o ônus da ofensa ao próprio rebento que ali se interpõe (APRIGLIANO, 2020). Em outros termos, Durgã, com sua sabedoria divina, desvelou que aquela ferida, irônica e paradoxalmente, era um reflexo de seu próprio filho, Ganesha. Um eco das ações inadvertidas do deus, transmutado em um espectro de sofrimento sobre o corpo materno. A trama desdobra-se com a revelação de que a onipresença de Durgã, uma entidade divina de poder inefável, permeia a tessitura do universo e de todas as criaturas que o povoam. Assim, no momento em que Ganesha infligiu sofrimento à gata inocente, inadvertidamente infligiu à sua progenitora. A pungência da percepção irrompe no âmago do jovem Ganesha, instilando-lhe uma compreensão aguda de que cada mulher, em sua essência, corporifica as manifestações primordiais de sua Mãe – ele discerniu que cada entidade feminina, cada mulher, constituía uma manifestação viva da própria divindade materna

que o nutriu e amparou. Tal epifania operou a metamorfose de sua visão, incitando-o a um comprometimento com uma ascese distinta. Por conseguinte, movido por uma resolução internalizada, Ganesha optou por se abster das ligações matrimoniais, abraçando a castidade brahmachari, um estado de celibato austero que reverbera os ecos de uma disciplina ascética. Em termos kleinianos, a jornada de Ganesha se assemelha a um esforço de reparar o objeto materno que, através de suas ações, foi inadvertidamente destruído: a mãe internalizada, não identificada com o sujeito, transforma-se em um severo *superego materno* – em conjunto com o pai, representado por seu pênis –, clamando por mutilação e refletindo, em sua vez, a retaliação pelo roubo fantasioso que o sujeito perpetrara. Conforme a teoria kleiniana, as angústias provocadas pelo superego arcaico levam o pequeno rebento a abandonar, nos áureos tempos da posição depressiva, a identificação com a figura materna e procurar, amiúde, identificar-se com o *casal total* ou, apenas, com o pai. Na mítica indiana, também pode-se observar a transição do pequeno Ganesha que, se outrora confrontou o pai para permanecer amalgamado edipicamente com Parvati, em momentos ulteriores, mostrar-se como um fiel devoto do *casal cósmico*.

Em tempos imemoriais, urdiu-se uma competição de índole cósmica entre Ganesha, o divino de cabeça de elefante enraizado no panteão hindu, e seu irmão Kartikeya, desafiando os contornos do espaço e do tempo para aferir quem, dentre eles, seria capaz de circundar os três mundos em uma corrida vertiginosa. O desiderato que se delineava era, sem dúvida, de magnitude cósmica: conquistar o fruto do conhecimento supremo, o fulcro que despertaria a lucidez espiritual que transcendia os véus do ser. Kartikeya, em sua ânsia competidora, embarcou em uma epopeia através dos três mundos, traçando trajetórias pelos reinos celestiais, terrestres e subterrâneos, em uma efusão de determinação e velocidade que transcendia as fronteiras do humano (APRIGLIANO, 2020). Enquanto isso, Ganesha, dotado de uma compreensão singular e uma percepção sutil, optou por uma jornada que, à primeira vista, poderia ser considerada diminuta em escopo. Ele empreendeu uma circunferência ao redor de seus pais, Senhor Shiva e a Deusa Parvati. A pergunta que inevitavelmente se ergueu das cinzas dessa competição foi: por qual razão Ganesha, dotado de poderes e capacidades, adotaria um trajeto tão contido e aparentemente

destituído de grandiosidade? A resposta, vinda dos lábios da própria divindade de cabeça de elefante, ecoou como um hino à sabedoria cósmica. Ele alegou que, para ele, seus pais, Shiva e Parvati, transcendem a concepção mundana dos três reinos; eles personificam a totalidade da existência, uma entidade que se manifesta nos céus, na terra e nas profundezas. Ganesha, ao enredar sua jornada ao redor dos seus progenitores divinos, articula uma perspectiva que desvelava a interconexão entre os três mundos e a sua síntese na matriz dos pais divinos. A unidade dos três mundos, alicerçada na deidade suprema, refletia-se na figura de seus pais. Seus passos, conscientemente traçados em uma esfera aparentemente restrita, expressavam, na verdade, uma apreensão profunda da interpenetração cósmica (APRIGLIANO, 2020).

Inclusive, Ganesha, com sua iconografia, ostenta a machadinha, um símbolo de dupla função. Essa machadinha, à primeira vista, denota a noção de restrição, até mesmo de castração, inerente à delimitação de desejos que engendram tormento e angústia. Nesse aspecto, as barreiras que essa ferramenta evoca remetem ao *modus operandi* do superego, tal como delineado por Melanie Klein, um aparato interno que dita, com rigidez, os contornos dos limites e das proibições. Entretanto, a machadinha de Ganesha não se detém a uma imposição unilateral de limitações, visto que, paradoxalmente, alude à capacidade de desbistar obstáculos e erradicar bloqueios que se interponham em sua jornada. Esse aspecto encontra ressonância na dinâmica do superego, que, como figura de autoridade interna, não apenas coage, mas também abre espaço para a deliberação e o discernimento. Assim, a machadinha insurge como uma alegoria da dualidade inerente ao superego: a imposição restritiva e a abertura para eliminação de obstáculos. Em síntese, aqui, Ganesha, protetor dos portões e das passagens – desde o episódio de sua decapitação enquanto resguardava sua mãe –, insinua-se como o símbolo do superego arcaico, envergando uma coroa de autoridade que transcende os limites da realidade palpável. Essa faculdade de pôr e remover obstáculos encarna a própria essência do processo de censura e julgamento, típicos do superego, que moldam a psique e a interação do sujeito com seu mundo interno e externo – a partir dos objetos parentais incorporados: “Ganesha não só tem o poder de remover obstáculos, mas também o de coloca-los lá antes de tudo, de modo que possamos aprender uma ou outra lição muito necessária. [...] nos confronta por meio

da máscara de nossas circunstâncias de vida desafiadoras.” (BAE, 2019, p. 30). O poder de outorgar ou restringir, de acordo com critérios próprios, espelha as características primitivas do superego em sua forma mais rudimentar. O ego, assim como a essência divina de Ganesha, trava uma batalha entre o desejo de superar obstáculos e o receio de sucumbir à censura dos objetos internos, moldando a conduta e as escolhas individuais. Outrossim, o laço, frequente o instrumento que Ganesha carrega, também traz predicados próprios do superego primitivo, visto que: “[...] é um ícone indutor do medo que tem o propósito de deter os indivíduos de executarem atos que sejam danosos para eles mesmos e para os outros.” (BAE, 2019, p. 44).

Além disso, o veículo cósmico de Ganesha é um rato, que se encontra assentado aos pés do deus. Em sua natureza, carrega consigo uma propensão voraz e incansável, um atributo que ressoa paralelos com o ego/Id humano, muitas vezes insaciável em sua busca pelas gratificações e pelos prazeres “mundanos”. De forma análoga à maneira como o rato consome indiscriminadamente, o ego humano, quando não submetido a um escrutínio e controle rigorosos, pode corroer os alicerces da lei e da cultura. No entanto, a representação do rato como o monte de Ganesha, posicionado aos pés do deus, sinaliza uma transformação: o ato de Ganesha assentar-se sobre o rato e, assim, assumir as rédeas de sua natureza voraz, serve como um emblema de domínio sobre as propensões egoicas e do próprio Id. Na tessitura do mito, o rato encontra-se frequentemente retratado próximo a uma bandeja de doces, porém com seus olhos fixos em Ganesha. Enquanto Ganesha segura um punhado de alimento entre suas patas, aguardando o momento de conceder permissão. Esse conjunto imagético traduz-se em uma alegoria da mente subjugada, da mente que se submeteu à jurisdição superior do intelecto e da espiritualidade ou, no vernáculo kleiniano, subjugado pelas rédeas do superego arcaico (Ganesha). O ego, retratado como o rato na mítica hindu, é treinado para olhar fixamente para Ganesha, a deidade interior, a fonte da sabedoria e do discernimento. Esse ego, subordinado, não se aproxima dos doces, das tentações mundanas, sem a orientação e a autorização de Ganesha, o grande e tirânico superego primitivo, simbolizando a obediência e o alinhamento com princípios introjetados.

CAPÍTULO 3 – SUSURROS DE GANESHA NOS ORÁCULOS SUBJETIVOS: VATICÍNIOS KÁRMICOS E ‘BENÇÃOS’ NOS SUTRAS LITERÁRIOS

3.1 Breve história do Tarô

As efígies de tarot assomaram-se durante os séculos XV e XVI nas terras setentrionais da Itália, e foram engendradas para um jogo homônimo, o qual era praticado pelos notáveis e pela burguesia da Europa continental. O tarot (também apelidado de tarot, tarocco, tarocchi, tarocchini, tarock e outras denominações similares) constitui, em sua configuração clássica, um conjunto composto por setenta e oito cartas, abarcando vinte e um trunfos, um Coringa e quatro conjuntos de naipes, com um total de quatorze cartas cada um, onde se incluem dez cartas numeradas e quatro figuras (uma por naipe, em adição ao baralho lusófono). Em regiões lusófonas, as cartas de tarot são predominantemente empregadas para propósitos divinatórios, no contexto dos quais os trunfos e o Coringa são categorizados como arcanos maiores, ao passo que as cinquenta e seis cartas dos naipes são arcanos menores. Os significados simbólicos são principalmente extraídos das doutrinas da Cabala, uma estirpe mística dentro do judaísmo, e dos princípios da alquimia medieval. Os jogos de cartas adentraram a Europa no crepúsculo do século XIV, transportados pelos mamelucos da Pérsia, cujas insígnias possuíam notória similitude com os naipes latinos italianos e hispânicos: espadas, bastões, copas e ouros (moedas). Apesar de uma considerável plêiade de suposições acerca da origem do tarot, as evidências contemporâneas indicam que os primeiros baralhos foram forjados entre 1410 e 1430, em Milão, Ferrara ou Bolonha, nas latitudes setentrionais da Itália, nos quais cartas de trunfo foram agregadas aos já existentes baralhos de naipe (JODOROWSKY, 2004). Esses recém-concebidos baralhos foram intitulados *carte da trionfi*, isto é, cartas de triunfo – termo que propiciou a gênese do vocábulo “trunfo” na língua portuguesa. A mais antiga comprovação literária da presença das *carte da trionfi* subsiste como um registro inscrito nos anais da corte de Ferrara, no ano de 1442.

Não perduram documentos a testificar o emprego divinatório do tarot antes do século XVIII, embora se saiba que o uso de cartas análogas para tal finalidade já era perceptível por volta de 1540. Um tomo intitulado *Os Oráculos*, de Francesco

Marcolino da Forli, traz um método divinatório rudimentar através do naipe de ouros de um baralho convencional. Manuscritos datados de 1735 (*O Quadrado dos Setes*) e 1750 (*Cartomancia Pratesi*) documentam tanto a incipiente valoração divinatória das cartas de tarot, como um sistema de disposição das cartas. Em 1765, Giacomo Casanova menciona, em seu diário, que sua criada russa frequentemente empregava um baralho comum para prognosticar o destino. O tarot mais vetusto do qual se tem conhecimento, delineado no folheto de Martiano, foi confeccionado para a representação do sistema das deidades gregas – uma temática que estava em voga na Itália. Sua confecção pode ter corolário junto a uma celebração triunfal de Filippo Maria Visconti, comissário de Milão, denotando que o propósito do baralho era expressar e solidificar o domínio político em Milão (JODOROWSKY, 2004). Os quatro naipes apresentavam quatro aves, emblemas frequentemente encontrados no brasão dos Visconti, e a ordem específica das divindades sugeria que o baralho tinha por intento associar os Visconti a Júpiter e Vênus – considerados não como deuses, mas como heróis divinizados. Os primeiros baralhos conhecidos parecem ter seguido o padrão de dez cartas numeradas nos naipes, porém com apenas reis representados como figuras, e dezesseis trunfos. A configuração subsequente (quatro naipes com catorze cartas mais vinte e duas) levou algum tempo para se estabelecer; baralhos *trionfi* com setenta cartas somente começaram a ser registrados em 1457. (NADOLNY, 2022).

Dado que os tarôs antigos eram meticulosamente pintados à mão, estima-se que a quantidade de baralhos produzidos tenha sido relativamente escassa, sendo somente, após a inovação da prensa, que a fabricação em massa de cartas se tornou exequível. No decurso da fase de produção artesanal das cartas, floresceram diversas variações regionais, com distintos sistemas de naipes e sequências de trunfos. Assim, antes do século XVIII, os fabricantes italianos de cartas já haviam padronizado as representações nos trunfos – ainda que variando de forma sutil entre diferentes produtores. Além disso, divergências regionais se faziam presentes nas regras do jogo no que concerne à hierarquia dos trunfos. Em meados do século XVIII, testemunhou-se o surgimento de uma versão derivada do tarot de Marselha, denominada tarot de Besançon, que logo dominou o mercado de tarot por toda parte, exceto nas regiões que

hoje constituem a Itália e a Bélgica. Até então, os tarôs compartilhavam o mesmo sistema de naipes empregado na confecção dos baralhos convencionais – os chamados naipes espanhóis. Somente por volta de 1750, na Alemanha, surgiram os primeiros tarôs com naipes franceses, e até o início do século XIX, esses baralhos já haviam em grande parte substituído os tarôs tradicionais em jogos. Esses novos tarôs eram caracterizados por uma maior liberdade nas representações dos trunfos: as figuras tradicionais foram substituídas por ilustrações coloridas – aos moldes de como se apresenta hodiernamente (JODOROWSKY, 2004)

No contemporâneo, o Tarot adquire ilustre aparição nas multifárias esferas, servindo como instrumento de investigação e aplicação, inclusive pela Psicanálise e Psicologia Analítica. As cartas do Tarot, nesse contexto, assumem a função de alegorias das aspirações da alma humana, uma espécie de novela gráfica acerca dos conflitos internos. O amálgama desses dois domínios, aparentemente divergentes, coalesce em um elo sutil de hermenêutica profunda, que se expande para além das fronteiras convencionais da terapia psicológica, penetrando nas camadas mais recônditas do inconsciente coletivo (NICHOLS, 1988). O Tarot, uma relíquia enraizada em antigas tradições esotéricas, elucida um cânon simbólico de imagens arquetípicas que sutilmente reflete os contornos das narrativas humanas, em um microcosmo que condensa a gama completa dos domínios subjetivos em suas diversas manifestações. Nesse contexto, o processo analítico junguiano entra em consonância, à medida que busca descobrir e integrar os complexos e símbolos entrelaçados nos subterrâneos da psique, objetivando a transformação e a individuação dos sujeitos. A estrutura do Tarot de Marselha, com seus Arcanos Maiores e Menores, instiga uma exploração das polaridades da existência humana, desde a inocência do “Louco” até a transcendência do “Mundo”, oferecendo uma jornada simbólica que espelha os estágios do desenvolvimento pessoal e a jornada arquetípica da alma (MANTOVANI, 2013).

No plano das imagens e símbolos, reside uma linguagem simbólica compartilhada entre o Tarot e a psicologia junguiana; o que permite uma interpretação sensata e personalizada das cartas como espelhos das questões interiores do indivíduo (ALVARENGA, 2007). O Tarot, então, reflete os aspectos ocultos da psique,

evocando arquétipos e sombras que frequentemente permanecem submersos nas profundezas do inconsciente. Por intermédio dessa emulação simbólica, o processo analítico assume uma nova dimensão, ao engendrar uma jornada de autorreflexão e autoconhecimento que se alinha, harmoniosamente, com os arcanos que são desvelados (MANTOVANI, 2013). A mandala do Tarot, ao ser desvendada e interpretada, torna-se um terreno de exploração que ajuíza os padrões inconscientes, a dualidade e a unificação da psique. A análise profunda das mandalas tarológicas pode desvelar as tensões e as harmonias que residem no interior do indivíduo, ampliando a jornada de autoconhecimento em uma busca pela integração e pela transformação. Na interseção do Tarot e da psicologia analítica, expressam-se oportunidades catalíticas para esquadrihar o itinerário espiritual. Através da análise simbólica das cartas, o indivíduo pode acessar as ressonâncias ocultas de sua psique, dialogando com os mitos e arquétipos que permeiam sua vivência. O Tarot, então, transcende sua natureza de mero oráculo, transformando-se em um mapa da alma, em que cada carta se torna um pórtico para as profundezas do inconsciente (NICHOLS, 1988).

Em especial, o Tarot de Ganesha, uma das manifestações contemporâneas de práticas divinatórias, consiste num sistema iconográfico emblemático que encontra sua raiz no fervilhante legado da mitologia hindu, mais especificamente, na figura de Ganesha, o deus reverenciado por remover obstáculos, o senhor das artes intelectuais e das ciências. Esse oráculo, engastado no imo das artes mânticas, ostenta uma mescla intrépida de simbologia e filosofia, desenrolando-se sob os auspícios da espiritualidade oriental e, em movimentos metonímicos, imiscui-se pelas camadas psíquicas (BUNJEVAC, 2022). Dotado de uma panóplia cromática, com matizes evocativos, o Tarot de Ganesha abona, em suas lâminas, uma sinfonia visual que congrega imagens da divindade hindu, bem como símbolos arquetípicos que confluem no ensejo de traçar um mapa do caminho humano e de suas vicissitudes. A figura de Ganesha, com sua cabeça de elefante e porte divinal, jaz em cada carta, entrelaçando-se com os elementos tangíveis e sutis da vida, desvelando aspectos de consciência, sabedoria e superação. As cinquenta cartas, receptáculos de significados que se desdobram em camadas semânticas, proporcionam um terreno de exploração profunda (MANTOVANI, 2013).

3.2 Estética e estrutura nas cartas taróticas de Ganesha

O simbolismo arquetípico, em erupção constante nas cartas do Tarot de Ganesha, propicia um mosaico icônico, repleto de elementos alusivos à mitologia indiana, como o rato – consorte de Ganesha, que representa a vitória sobre os impulsos desenfreados –; a concha – indicativa da habilidade para discernir as marés emocionais –; e o lótus – emblemático da elevação espiritual e do renascimento. Esse oráculo, embasado nas tradições e preceitos espirituais do hinduísmo, convoca o consulente a uma viagem intrapessoal, à medida que se aventura pelas sendas das cartas, decifrando os enigmas inscritos nas figuras e nas nuances imagéticas. O Tarot de Ganesha se destaca pela mescla engenhosa de subsídios iconográficos, que preconizam uma jornada, em termos junguianos, de individuação. Nesse contexto, a figura do deus Ganesha ergue-se como um arquétipo a ser assimilado e contemplado, refletindo a multiplicidade das facetas que compõem o caleidoscópio humano. Cada carta, nessa encruzilhada de significados, atua como um espelho – apontando para o pretérito, o presente e o futuro – e as disposições e arranjos, que se apresentam durante uma leitura do Tarot de Ganesha, desdobram-se como códigos criptografados do (in)consciente, instando o indivíduo a confrontar suas limitações, anseios e desafios. Sob os sussurros de Ganesha, o consulente, como explorador do *self*, desfia os véus da subjetividade ao mergulhar nas tramas simbólicas, desentranhando verdades latentes e potenciais ocultos que residem nas profundezas da mente (BUNJEVAC, 2022).

Em cada lâmina do Tarot de Ganesha, concentram-se aspectos multifacetados e as faculdades místicas atribuídas a Ganesha. As cartas, habilmente embebidas com a riqueza do simbolismo hindu, retratam o filho de Shiva em variadas manifestações, desde a benevolência que desfaz impedimentos até a erudição cósmica, responsável por rasgar o véu da ignorância. Cada arcano, como um portal para dimensões psíquicas profundas, canaliza o esplendor da cosmogonia védica, interligando elementos cósmicos, deuses, deusas e símbolos sagrados com as emblemáticas cartas do tarô (BUNJEVAC, 2022). Nesse ínterim, o Tarot de Ganesha prorrompe-se como um compêndio visual, de sabedoria esotérica, convocando os mortais a decifrarem os enigmas das cartas e desvendarem a tessitura oculta entre o tarô e o hinduísmo. Cada carta, uma efígie iluminada, instiga o espectador a sondar a profundidade de seus

próprios anseios, obstáculos e aspirações (MANTOVANI, 2013). Nesse contexto, o Tarot de Ganesha transcende o mero oráculo, transformando-se em um guia espiritual que alinha o indivíduo com a sabedoria atemporal da tradição védica e do impulso etéreo.

É imperativo mencionar que o Tarot de Ganesha, ao emoldurar uma conexão entre o universo mitológico hindu e a prática divinatória, não se restringe ao enfoque preditivo ou à adivinhação superficial. Não por acaso, em uma das técnicas para empregar as cartas, sugere-se que, após os ritos preparatórios e de purificação, o consulente deve escolher três cartas do topo. Ao colocar a primeira carta à esquerda, a segunda no meio e a terceira à direita, o oráculo entoará, respectivamente, a respeito do passado, presente e futuro. Através de sua simbologia rica e entrelaçamento com o *ethos* de Ganesha, esse tarot exorbita os parâmetros usuais, oferecendo um mergulho profundo na psicologia, na espiritualidade e no crescimento pessoal. Assim, o Tarot de Ganesha manifesta-se como um encontro virtuoso entre o sagrado e o profano, o místico e o pragmático, o transcendente e o imanente. Seu arcabouço de imagens e arquétipos, nimbado pela influência da mitologia hindu, desafia o consultador a explorar os recônditos da alma, aprofundar-se em suas inquietações mais íntimas e, por meio dessa jornada, buscar uma alvorada de sabedoria, autenticidade e despertar espiritual.

O Tarot de Ganesha, mostrando-se como uma fusão entre as vastas profundezas da tradição simbólica do tarot e as manifestações arquetípicas enraizadas na figura de Ganesha, revela-se não apenas um artefato divinatório, mas um arsenal complexo de expressão mítica, para vaticinar/interpretar os alfarrábios literários. O tarot, ao inscrever-se nas páginas da adivinhação e do autoconhecimento, desvela um compêndio de forças oraculares cósmicas e arquetípicas que têm a potência de apagar o espaço-tempo e, ao se entrelaçar com a literatura, tece uma rede de significados simbólicos possíveis. Ao proclamar um augúrio ou, de igual modo, uma maldição, o Tarot de Ganesha convoca as correntes da adivinhação, por meio de suas cartas evocativas e imagens arquetípicas profundamente emaranhadas ao pano de fundo do hinduísmo. No decorrer desta presente exegese, engajando-se numa articulação fecunda com algumas doutrinas psicanalíticas, em especial a perspicaz escola

kleiniana, e estabelecendo um diálogo eloquente com os escritos de Carl Jung, lançou-se uma âncora hermenêutica na decifração dos alfarrábios literários, a partir dos vaticínios, das profecias e dos augúrios sussurrados pelas cartas do Tarot de Ganesha. Cientes de que o mosaico artístico traz, em seu bojo, à revelia, os ecos do inconsciente coletivo e individual, o ímpeto desta empreitada reside na convicção de que as *onze cartas* consultadas são uma fonte primorosa e fértil para possíveis interpretações/predições das tramas literárias.

3.3 Augúrios literários encontram refúgio no Tarot de Ganesha: os arcanos vaticinam/depõem sobre a Literatura

O arcano escolhido, como uma efígie enigmática, carrega consigo um arcabouço cósmico de simbolismo que, quando consultado para interpretação estética, desdobra-se em um profícuo diálogo entre os enigmas simbólicos e a expressão literária. As forças oraculares deste tarot, em sua tessitura arquetípica, ecoam através dos tempos e penetram nas veias do *corpus* literário: as imagens vivas, inscritas nas cartas, quando colocadas sob a lente das forças oraculares, traduzem-se em adivinhações e vaticínios, que podem ser (des)cifrados nos/pelos alfarrábios literários. Cada carta, como um microcosmo carregado de significado, tem o poder de ascender às fronteiras da adivinhação e ancorar-se nas fábulas, mitos e parábolas das obras literárias. A interseção entre o Tarot de Ganesha e a literatura, nesse sentido, reside na interação entre os símbolos arquetípicos e o arranjo estético: Ao manifestar sua energia cósmica, as cartas reverberam as imagens – arquetípicas – literárias que permeiam o campo artístico e estético. A análise oracular das cartas, ao desvendar os arcanos, desenterra as raízes simbólicas que também podem ser rastreadas nos labirintos da arte literária. Dessa maneira, o tarot, ao vaticinar, não apenas consulta os astros cósmicos, mas também sonda os estelares caminhos dos campos artísticos, que entrelaçam o humano com o divino. A arte de interpretar as mensagens cósmicas e arquetípicas do Tarot de Ganesha, ao descortinar os segredos ocultos nas cartas, encontra uma afinidade (in)esperada nos alfarrábios literários. Nesse encontro, as forças oraculares do tarot transmutam-se em elementos narrativos, que podem ser imortalizados nas

páginas da literatura, proporcionando um espelho que reflete tanto o cânone místico quanto as entrelaçadas tramas poéticas. O Tarot de Ganesha, nesse ínterim, revela-se como uma emblemática ferramenta hermenêutica, com a capacidade de interpretar e iluminar os enredos da literatura; assim, ao lançar um olhar arguto sobre o tear literário, o Tarot do célebre deus hindu se afigura como um divinatório compêndio, cujos arcanos desvelam uma panóplia de arquétipos capazes de repercutir nos elementos fundamentais da narrativa: o herói que enfrenta desafios, a donzela em perigo, o mentor sábio que guia, o antagonista impiedoso. Todos esses personagens reverberam nas/às cartas de Ganesha, refletindo a complexa e enigmática poética subjetiva. A sabedoria profética do Tarot de Ganesha, fundida com as tradições e filosofias hindus, irrompe na análise literária como uma chave – cósmica, arquetípica e metodológica – para desvendar os escritos literários.

Na carta 7 do Tarot, representando o “sustento”, Ganesha encoraja os consulentes a apreciarem as bençãos, prazeres e presentes que são ofertados: “Aproveite o alimento que a vida lhe dá”. (HARTFIELD, 2022, p. 30). Assim como a criança, no alvor da vida, confia no seio materno – nutridor – como um santuário primordial de saciedade e consolo, a humanidade é compelida a entrelaçar seu relacionamento com a existência, em toda sua profusão, como um caleidoscópio de nutrição, com um discernimento e uma veneração que refletem a ligação sagrada com o seio nutridor. Os manjares da vida, evocativos da carta 7 de Ganesha, insurgem, nesse âmbito, não apenas como banquetes sensoriais, mas como catalisadores do itinerário espiritual. A representação icônica de Ganesha, delineada com requintados traços, desponta, nesse contexto, como um guia espiritual, cuja essência convoca os mortais a se embrenharem nas deliciosas iguarias da existência, a absorverem, com graça e discernimento, a plenitude da fecundidade que a vida derrama sobre seus afortunados contempladores; não com uma simples indulgência, mas análoga a relação primal da criança com a figura materna. O seio nutridor, um dos pilares fundamentais na vasta morada do pensamento kleiniano, extravasa, em sua profundidade, o território puramente físico e se insere na fantasia inconsciente de vivências que nutrem, emocional e psicologicamente, o pequeno rebento. Assim como a criatura infantil, nos primórdios de sua jornada pela vida, depende do seio materno – seja em seu semblante

gratificante seja perseguidor – como fonte primordial de nutrição física e psíquica, assim também, a humanidade, imersa na efemeridade de sua existência, deve erigir e nutrir um relacionamento igualmente significativo e enriquecedor com o tecido do seu desenvolvimento, aprendendo a acolher e incorporar, com parcimônia, os dons ofertados pelo hálito da vida, os quais imiscuem-se, de forma intrínseca, naquilo que consideramos como nossa própria existência.

As narrativas infantis, com tramas, amiúde, alicerçadas em um universo simbólico profundo e multifacetado, manifestam-se como um fecundo terreno para a exploração da chamada *sincronicidade*, sob uma lente junguiana, cuja transcendentalidade se revela no preciso instante em que o protagonista anseia, quiçá de maneira efervescente, a manifestação de um objeto de desejo, que, qual quimera ilusória e onipotente, surge imaculadamente diante de seus olhos, criando assim uma sinergia palpável entre o mundo interior e o exterior. Quando o personagem central dessas narrativas, imbuído de desejos ardentes e sonhos incontidos, almeja, seja por necessidade premente seja aspiração infundável, a aparição inatingível, desencadeia-se uma sequência de acontecimentos extraordinários que ecoam, com uma coerência singular e impactante, os predicados da carta 7 do Tarot. Eis o caso, por exemplo, do conto *Rumpelstiltskin* (2004 [1812]), dos Irmãos Grimm, cujo enredo arrola-se quando um moleiro muito pobre, pai de uma jovem donzela, promete ao rei que a filha sabe fiar ouro com palha. Encantado ante a esse suposto dom, o rei convoca que a filha do moleiro confeccione esse artefato valioso em seu palácio. Movido pela avareza, o pai (im)põe à jovem filha uma capacidade única de transformar palha em ouro – uma proeza cuja execução é, por si só, hermética e exígua. Esse açoite de miséria que assombra a personagem, quando o rei a incube de tear uma manta de ouro, é seguido pela (não) “eventualidade” de aparecer o pequeno mestre, Rumpelstiltskin, um ser de índole capciosa e preponderância mágica, que transforma a palha em ouro, sob o ditame de um pacto, para a donzela. Eis, nesse momento, a *provisão* e o *sustento* que prorrompem no florilégio literário. Momentos ímpares em que o desejo dos personagens é satisfeito de maneira imediata e quase mirífica, insinuando um ápice de suspensão da realidade e um eclodir de eventos que parecem, à primeira vista, desafiar as leis da causalidade e da verossimilhança, são recorrentes na literatura. O sustento e

as benesses que a vida oferta, tal como orientado na carta 7, aparecem *providencialmente* em momentos oportunos, quando os personagens, no arcabouço literário, precisam. Outro exemplo emblemático desse fenômeno narrativo encontra-se nas obras do mestre do realismo mágico, Gabriel García Márquez, nas quais o desejo dos personagens, muitas vezes manifestado em ambientes surreais, realiza-se em momentos que desafiam a lógica convencional. Por exemplo, no conto *A Terceira Ressurreição de Lázaro*, o protagonista, Lázaro, ressuscita inúmeras vezes, em resposta a um desejo quase onipotente de sua amante, Josefina, rompendo com as barreiras da morte e do tempo com um lampejo de surrealismo e magia. Nessas diagramaturas ilusórias, as tramas infantis transcendem os limites da mera fantasia, mantendo sua lógica interna, e adentra o domínio do que Jung definiu como “coincidência simbolicamente significativa”. Na mítica hindu, ordem que impera é, invariavelmente, a manifestação imaculada das leis primordiais da vida, veneravelmente conhecida como o *dharma*, que se estende como um cândido e onipotente apêndice divino abraçando a vastidão do cosmos, revelando-se como a força reguladora que, com mão firme, guia e impulsiona todos os entes sencientes em sua trajetória inexorável rumo à evolução transcendental. Em paradoxo, o ser humano, investido de sua faculdade de livre arbítrio, ousa desviar-se do caminho delineado pelo *dharma*, trilhando, em vez disso, as sinuosas veredas do *karma*, das quais as ações passadas, como fios invisíveis, (des)fiam os desígnios individuais em direções tão diversas quanto imprevisíveis.

No paradigmático e seminal *Alice no país das maravilhas* (1875), escrito por Lewis Carrol, vislumbramos uma narrativa com vários episódios em que a protagonista, a jovem Alice, habilmente alcança seus objetivos almejados, servindo-se de artefatos e elementos que, por um “acaso”, encontram-se coincidente e sincronicamente dispostos no vasto e enigmático espaço narrativo que compõe a trama da obra. No ápice de um desses momentos de deslumbramento e imersão na aventura surreal que permeia o livro, Alice se depara com uma portinha, cujas dimensões se revelam não muito maiores do que a toca de um rato, e é exatamente nesse instante que, em um ato de reverência e curiosidade, ajoelha-se diante deste orifício, atentamente observando um promissor vislumbre de um jardim de beleza indescritível

que se desenha além daquela entrada aparentemente insólita e desproporcional ao seu tamanho físico: “Desejou poder sair do salão escuro e passear entre aquelas flores coloridas e fontes refrescantes, mas a porta era minúscula e nem sequer sua cabeça passava por ela.” (CARROLL, 2013 [1975], p. 23). Naquele preciso e singular instante, por uma feliz reviravolta do destino, a jovem e curiosa Alice depara-se, fortuitamente, com a presença de uma garrafa que, aos seus olhos atentos, parece não ter repousado sobre a superfície da mesa outrora: “Estava perdida em meio às ideias mais malucas, quando encontrou uma garrafa. – Que certamente não estava por aqui antes – ela disse. Seu rótulo de papel continha a palavra *beba-me* lindamente impressa.” (CARROLL, 2013 [1975], p. 24). Quando Alice bebe rapidamente o líquido presente nessa garrafa, percebe que encolhera exatamente para o tamanho que desejava: “– Que sensação curiosa! –ela disse. – Estou encolhendo como uma luneta! E era verdade: ela agora media vinte e cinco centímetros! Seu rosto se iluminou com o pensamento de que esse era o tamanho certo para passar naquela portinha [...]” (CARROLL, 2013 [1975], p. 24).

Assim como o poderoso Ganesha, a divindade hindu reverenciada por sua capacidade de remover, por vezes de forma inesperada e inexorável, os obstáculos que teimosamente interditam o caminho e bloqueiam a senda do indivíduo em busca de suas aspirações, eis que também Alice encontra-se em um estado de simbiose mágica com uma manifestação que podemos denominar “*ganeshática*”. Nesse contexto, Alice, intrépida viajante de universos oníricos e maravilhosos, torna-se a destinatária da sincronicidade cósmica, na qual, em consonância com a vontade expressa, os elementos e os eventos do seu entorno convergem de maneira harmoniosa e, quiçá, miraculosa, a fim de lhe proporcionar tudo o que a anseia. É como se Alice, enquanto exploradora do fantástico, desfrutasse do toque de Ganesha, no qual o universo ao seu redor, obedecendo a um misterioso desígnio, submetesse-se a sua vontade com uma eficácia que beira o sobrenatural, tal qual a intervenção de Ganesha na existência dos devotos, abrindo caminhos e desobstruindo sendas que pareciam impenetráveis e intransponíveis. Assim, Alice se vê, na sua saga surreal, conduzida por essa força oculta e benevolente, proporcionando-lhe a concretização instantânea de seus desejos, num espetáculo de sincronicidade que desafia as leis da realidade. Não à toa, num

episódio subsequente da narrativa, quando Alice nutre o anelo de franquear uma porta que jaz diante de seus olhos, o que ela atenta, com desassombrada percepção, é que a chavezinha dourada, fulgente e diminuta, encontra-se enclausurada em um patamar inacessivelmente elevado, ostentando-se em um ápice inalcançável pelos meios ordinários a sua disposição. A pequena e cintilante chave, em sua recusa tenaz de ceder ao âmbito de suas mãos inquisidoras, assoma como um ínfimo escrúpulo, recuando, inabalável, às pretensões de Alice, impondo uma barreira inconciliável entre seus desejos e a concretização destes. Em meio à desolação que a afligia, causada pela intransponível obstacularização que se interpunha a sua jornada, Alice, com um misto de perplexidade e curiosidade, direcionou seus olhos, de maneira ansiosa e ávida, para um bolo que repousava diante dela: “[...] um bolo bem pequenino, no qual a palavra coma-me estava lindamente escrita com groselha. – Bem, eu vou comer – ela disse. – Se crescer, alcanço a chave; se encolher, rastejo por debaixo da porta [...]” (CARROL, 2013 [1975], p. 27). Doravante, (não) por acaso, gradualmente, Alice começa a experimentar uma metamorfose física que a faz crescer de maneira descomunal, elevando-se a uma altura que ultrapassa, de forma notável, os habituais parâmetros humanos, superando os três metros. Como resultado desse inusitado crescimento, sua cabeça choca-se de contra o teto imponente do salão que a cerca, uma colisão que, paradoxalmente, desencadeia uma revelação surpreendente: Alice é agraciada com a oportunidade única de finalmente alcançar, com a destreza de uma buscadora incansável, a chave que fervilhava em seus desejos. Nesse momento crucial e inesperado, o efeito do seu crescimento colossal converte-se em uma benção, permitindo-lhe estender os braços até o ponto exato onde a chave repousava, possibilitando, assim, a concretização de seu anseio anteriormente inacessível.

Numa leitura winnicottiana, nos primórdios dos estágios iniciais do desenvolvimento, o bebê, imaturo e vulnerável, padece de uma vivência singular e complexa que é imbuída de uma ilusória sensação de onipotência. Em seu inconsciente rudimentar, ainda desprovido das complexidades da racionalidade e do discernimento, é acometido por uma fantasia que desafia a lógica cotidiana: percebe-se como detentor da capacidade miraculosa de criar, num ímpeto fugaz e instintivo, o seio materno, aquela fonte primordial de satisfação nutricional e emocional que lhe é vital. Essa

ilusão de onipotência, que permeia os primeiros lampejos da consciência infantil, assume proporções de magnitude psicológica, transformando-se em uma narrativa íntima e encantatória na qual o bebê, em sua candura, vislumbra-se como o “mago supremo” da própria realidade. É nesse ápice da fantasia infantil que a criança, inebriada pela crença em seu poder de criar, experimenta uma relação intrincada e metafórica com o seio materno. Contudo, essa encantadora ilusão, embora essencial e benéfica para o desenvolvimento infantil, é efêmera e, gradualmente, cede espaço à crescente consciência das limitações e realidades intransigentes da existência. Por isso, Lord Ganesha admoesta, na carta 7, o consulente, por meio de sua influência auspiciosa, a deleitar-se nos esplêndidos banquetes que a efêmera trajetória da vida terrena oferece; e a nutrir, com diligência e gratidão, o âmago da alma com os alentos e manjares espirituais abundantemente dispostos, e a desfrutar, com ímpar jubilação, de todas as benesses, dádivas e deleites que a existência terrestre tem a ofertar.

Arquetipicamente semelhante à Alice, n’*O mágico de Oz* (1900), de Frank Baum, deparamo-nos com Dorothy, em seu itinerário (des)orientador no Reino de Oz. A intriga, situada no Kansas, retrata a existência de Dorothy Gale, uma protagonista pueril, que é subitamente catapultada para um universo paralelo denominado a Terra de Oz, por intermédio de um cataclismo meteorológico. Ali, a eflorescência de um cenário surreptício revela-se perante os olhos da jovem, que se depara com um espectro diversificado de seres antropomórficos, a exemplo do Espantalho, o Homem de Lata e o Leão Covarde, todos com seus anseios e desejos particulares, simbolizando, de forma subliminar, facetas arquetípicas da natureza humana. O percurso de Dorothy na Terra de Oz é delineado pela busca incessante de um mágico poderoso, o Mágico de Oz, que, segundo a crença popular, detém a capacidade de conceder os desejos mais ardentes dos indivíduos. Esse objetivo epistêmico, com seus contornos oníricos e enigmáticos, funciona como a espinha dorsal da narrativa, culminando em uma série de peripécias, cada qual engendrada por obstáculos formidáveis e, ao mesmo tempo, simbólicos, que representam as vicissitudes do inconsciente. Os sapatos de prata, refulgentes e cintilantes como luminescentes estrelas, são mais do que simples vestimentas para os pés de Dorothy; eles se erigem como a quintessência do encantamento, proporcionando à protagonista um veículo transcendental que catalisa,

em sua plenitude, a materialização de seus mais insondáveis desejos e anseios, conferindo-lhes uma manifestação tangível e exuberante no cenário fantástico e irreal que é a Terra de Oz. Tais calçados, infundidos com magia inefável e intrínseca, detêm o poder de permitir que Dorothy, dotada agora de uma capacidade mágica, seja transportada instantaneamente para qualquer local que seu coração anseie, despojando-se das limitações temporais e espaciais impostas à conduta humana. Essa capacidade, na esteira da tradição literária dos artefatos mágicos, insinua a resplandecência da transcendência e, simultaneamente, revela a importância de suas jornadas interiores e exploratórias, configurando-se como um arquétipo metonímico que ecoa as infindas aspirações do inconsciente. Ao fim da trama, após concluídas todas as tarefas hercúleas de seus companheiros em Oz, a pequena garota deseja ardentemente voltar ao Kansas; eis que, nesse momento oportuno, quando mais precisava, a Bruxa Boa – gratificante e nutridora, em vocábulos kleinianos – assevera:

Os Sapatos de Prata – disse a Bruxa Boa – têm poderes extraordinários. E uma das coisas mais curiosas a seu respeito é que podem levá-la a qualquer parte do mundo em três passos, e cada passo será dado num piscar de olhos. Você só precisa bater os calcanhares três vezes e ordenar aos sapatos que a transpor tem para o lugar que quiser. – Se é assim – disse a menina alegremente –, vou pedir que me levem ao Kansas imediatamente (BAUM, 2019 [1900], p. 135).

Aqui, Ganesha, o venerado Senhor da Passagem e do transporte, expressa-se como uma deidade sagrada imbuída de significados espirituais e proeminente nos anais da religião hindu, incumbido, sobretudo, da guarda vigilante e da tutela dos limiares e espaços consagrados que se entrelaçam na intrincada tessitura do universo divino e terreno. Esse papel central e sagrado atribuído a Ganesha transcende, com um manto de profundidade mística, as fronteiras do entendimento humano, situando-o como um guardião e facilitador das transições espirituais e físicas. Esse deus, enquanto guardião das passagens e dos deslocamentos, converge em uma ressonância significativa com a trajetória de Dorothy Gale. O momento epifânico em que a bondosa Bruxa Boa instrui a garota a regressar ao Kansas por intermédio dos sapatos de prata mágicos estabelece uma ponte estética e arquetípica com a figura de Ganesha. Nesse contexto, Ganesha

encarna, simbolicamente, a consciência que orienta e protege os viajantes em sua jornada, proporcionando uma conexão vital entre a realidade cotidiana e a transcendência espiritual. Nesse ápice narrativo, os sapatos de prata, dotados de um encantamento profundo e enigmático, materializam-se como uma ferramenta, mas também como uma metáfora, representando a capacidade intrínseca de Dorothy de navegar através das passagens da vida, de transpor os limites das realidades e de abraçar o seu destino. A orientação da Bruxa Boa para que Dorothy utilize esses sapatos como um meio de regressar ao Kansas sublinha a ideia de que Ganesha, em sua qualidade de Senhor da Passagem, está presente, de forma simbólica, para facilitar e proteger cada passo da jornada da garota, fortalecendo, assim, a noção de uma ponte metafórica forjada em direção ao *dharma*, ou seja, ao cumprimento de seu destino e propósito divino. Nesse sentido, a Carta 7, que proclama, com sua eloquência simbólica, a importância primordial de apreciar as benesses, os deleites e os suntuosos festins que as tramas da existência graciosamente oferece – a exemplo dos sapatos de prata de Dorothy – dialoga, em um círculo cósmico de influências (des)veladas, com a Carta 44, a qual se vislumbra como uma epopeia das benções, na qual o vasto universo, em uma sinfonia sublime, conspira e colide com o plano material para auxiliar o ser inquiridor a concretizar seus anelos e aspirações: “O Universo conspira para ajudá-lo a conquistar suas aspirações. [...]. Depois de identificar o que deseja, Ganesha trabalhará para remover os obstáculos e amplificar suas benções.” (HARTFIELD, 2022, p. 90).

A sagrada convocação à contemplação dos prazeres e regalos terrenos, da carta 7, indubitavelmente, tece um laço simbólico e indelével com a Carta 44, a clamar, em tons divinos, que o cosmos, qual entidade benevolente, engendra uma orquestração mágica para socorrer o ser humano em seu itinerário rumo à concretização de seus anseios mais profundos. Nesse cenário, as benções manifestam-se como agentes misteriosos que se insinuam no curso da vida, cuja trama urdida pela vontade cósmica encerra-se em uma coreografia, cujos obstáculos, tais como estorvos da adversidade, são cuidadosamente removidos por Ganesha, o sábio deus-elefante, e cujas benesses são amplificadas em proporções cósmicas, derramando-se em profusão sobre o ser aberto à recepção de tais dádivas: “Ganesha ensina que suas benções são contínuas.”

(HARTFIELD, 2022, p. 90). Tais provisões *ganesháticas*, sincrônicas e ‘coincidentes’, encontram seu refúgio acalentador, por fim, na insigne trajetória de Cinderela, no conto homônimo de Perrault. A fada madrinha, enquanto personagem eminente e imbuída de um poder sobrenatural, irrompe no panorama das peripécias de Cinderela com um caráter distintivamente cuidador, assemelhando-se, de maneira notória, ao conceito de mãe suficientemente boa delineado pela escola winnicottiana. Sob essa perspectiva, o domínio da fada manifesta-se como uma provisão ininterrupta, permeada de afeto e segurança, estabelecendo uma relação simbólica essencialmente simbiótica com a jovem protagonista que, nas profundezas de suas ânsias mais pungentes, implora por auxílio e proteção. Podemos discernir uma mirífica ressonância, cujas necessidades essenciais da pequena gata borralheira, enredada nos sinuosos caminhos da sua desventura, encontram acolhimento e atendimento nos momentos em que seu anseio atinge um ápice insuportável. Essa intercessão benevolente da fada madrinha, em sua “preocupação primária materna”, que se manifesta com um toque de varinha mágica, empresta a esse mito ares de renovação psíquica, na qual a materialização de desejos inconscientes torna-se um processo quase ritualístico de transcendência da adversidade.

A figura emblemática da fada madrinha, em consonância com a linguagem kleiniana, sustenta e encarna uma provisão constante e nutritiva, comparável, por analogia, à fantasia do seio bom. Nessa gramática, a fada madrinha, ao se materializar nos momentos ameaçadores da narrativa da Cinderela, ergue-se como a personificação simbólica de um seio bom metaforicamente projetado, cuja função primordial reside em aliviar a aflição e as penúrias da protagonista. À medida que a gata borralheira, em seu estado de vulnerabilidade e necessidade, emite suas súplicas mais fervorosas, a fada madrinha – aos moldes de Ganesha que destrói os obstáculos que se interpõem na trajetória – como uma força materna, capaz de prover as necessidades mais prementes e de nutrir o espírito: “A madrinha, que era fada, disse a ela: ‘Você gostaria muito de ir ao baile, não é?’ ‘Ai de mim, como gostaria’, Cinderela disse, suspirando fundo. ‘Pois bem, se me prometer ser uma boa menina eu farei ir ao baile’” (PERRAULT, 2004, p. 42). É como se Ganesha proclamasse, arquetipicamente, por meio da carta 7, a imperiosa necessidade de se reconhecer as bênçãos e prazeres que brotam da vida

como rios de ambrosia divina. Posteriormente, com a sabedoria cósmica da carta 44, o divino removedor de obstáculos e mestre dos auspícios, coloca-se como intermediário entre o indivíduo e o tecer do destino, e como condutor do processo de remoção de impedimentos, desatando as amarras que poderiam obstruir a jornada do ser em busca de suas aspirações mais sublimes.

Ainda nas tramas das primícias dos tempos, a **carta 12**, iconografada por Ganesha sob a forma de um pequeno rebento em suas atividades lúdicas, representa à *expressão infantil*: “Na realidade, em cada alma existe um aspecto conhecido como “criança interior”. (HARTFIELD, 2022, p. 35). A profunda incursão da psicanálise nos abismos da psicologia humana revelou a máxima: ‘a criança é o pai do homem’. Esse enigmático axioma aponta para a percepção de que a vida adulta, frequentemente enaltecida como o auge da maturidade, revela-se, na verdade, como um tecido entrelaçado com as reminiscências e traços indelévels da infância. As primordiais experiências, independentemente de serem de natureza tangível ou fantasiosa, desempenham um papel fundamental na forja dos itinerários que o sujeito percorre ao longo da vida. Tais experiências precursoras, moldadas pelas narrativas da primeira infância, muitas vezes assumem o papel de orquestradores. O embate edipiano, caracterizado pela ambivalência e pelo conflito entre os desejos amorosos e hostis em relação aos pais, serve como um palco decisivo no teatro das interações psíquicas. Essa dinâmica íntima, profundamente arraigada nos anais da infância, transita de forma sutil para o universo adulto. Num pensamento winnicottiano, trata-se da capacidade do indivíduo em *regredir* a estágios de dependência absoluta; mas não uma regressão psicopatológica, mas um movimento saudável em que, capaz de integrar-se e desintegrar-se habilmente, o sujeito pode retomar espaços transicionais primitivos, de modo que possa, agora, brincar. Ou seja, essa regressão aos primeiros tempos não se refere a um processo de adoecimento, mas sim a um movimento saudável e fundamental para o desenvolvimento psicológico. Nesse sentido, Winnicott argumenta que a capacidade de integrar e desintegrar é essencial para que o sujeito possa retomar os espaços potenciais da infância, proporcionando-lhe a oportunidade de, mais uma vez, entregar-se ao ato de brincar – eis a expressão infantil que Lord Ganesha convida na carta 12: “o brincar facilita o crescimento e, portanto, a saúde [...] ; o brincar pode

ser uma forma de comunicação na psicoterapia; a psicanálise foi desenvolvida como forma altamente especializada do brincar, a serviço da comunicação consigo mesmo e com os outros” (WINNICOTT, 1968, p. 63). Para Klein, inclusive, o brincar é, em essência, o cerne da expressão infantil: a expressão, por meio das fantasias, do mundo interno da criança.

No florilégio literário, no célebre romance *A maçã no escuro* (1956), de Clarice Lispector, cujo enredo é adornado pela fuga lancinante de Martin, após ter supostamente assassinado uma mulher. Assolado pela, em vocábulos kleinianos, a angústia persecutória de ter destruído o seio que lhe martiriza, a fuga apresenta-se como a única via plausível de escape diante da ameaçadora possibilidade de retaliação. Nesse contexto, Martin, um homem já forjado pelas vicissitudes da vida adulta, encontra-se paradoxalmente imerso em um processo de (des)construção gradativa, um emblema da regressão a estágios primordiais de sua existência: “Aquele homem andou léguas deixando o casarão cada vez mais para trás. [...]. Como andava nas trevas não poderia sequer adivinhar em que direção deixara o hotel(...)com a mansidão de um escravo, ele fugia.” (LISPECTOR, 1998 [1956], p.14). O protagonista embarca em um itinerário de (des)estruturação, assemelhando-se a um sujeito que, destituído de suas aquisições adultas, redescobre habilidades há muito adormecidas. Nesse percurso transformador, testemunhamos a retomada da capacidade de fala, outrora suprimida pelo peso seu retorno à estágios primitivos, inclusive, anteriores à *lalação*: “Perdi a linguagem dos outros, repetiu então bem devagar como se as palavras fossem mais obscuras do que eram, e de algum modo muito lisonjeiras. Estava serenamente orgulhoso, com os olhos claros e satisfeitos.” (LISPECTOR, 1998 [1956], p. 24). Através de um processo *rumo à independência*, Martin recupera a habilidade de brincar, mergulhando em um universo lúdico que contrasta de forma marcante com o seu contexto de fugitivo atormentado: “Até que agora ele avançava enorme no campo, olhando ao redor de si com uma independência que lhe subiu em prazer grosseiro para a cabeça, e começou a tonteá-lo em felicidade.” (LISPECTOR, 1998 [1956], p. 20)

O crime que o assola e a subsequente fuga surgem como um caminho de “purificação”, assemelhando-se à austeridade da ascese, de maneira comparável ao rito de GH ao devorar uma barata. Destarte, após o suposto homicídio da mulher, Martin,

mergulhado em estupor, desponta como uma criatura metamorfoseada. Ao fugir dos vestígios do delito, Martin inadvertidamente desconsidera os antigos dogmas que outrora regiam sua existência. Em sua busca voraz por uma nova trajetória vital, revela-se em um novo paradigma, distante da persona anterior. A sua fuga, paradoxalmente, ao invés de relegá-lo ao isolamento, remonta à própria gênese da humanidade, evocando a imagem de um ser emergindo *ex nihilo*. A narrativa, numa estreita analogia com a cosmogonia bíblica, abstém-se de emitir juízos sobre a culpa ou inocência dos personagens envolvidos nesse drama. Ao contrário, ergue-os como discípulos do mundo, em que cada etapa da jornada se perfaz como a gênese de um recém-nascido, imbuído num estado de aprendiz das vicissitudes da existência. Em outros termos, a partir de seu suposto ato de aniquilação do seio materno, configurando uma tentativa desesperada de expiar a culpa que lhe assola de maneira atroz, eis o percurso subsequente de fuga e isolamento ascético – um ardente anseio por expiação e uma busca ávida por reconciliação com as profundezas do seu próprio psiquismo. Nesse périplo existencial, Martin, paulatinamente, distancia-se das amarras da civilização, adentrando uma jornada solitária que o aliena progressivamente do mundo exterior, conduzindo-o, ao mesmo tempo, a um isolamento profundo e penitencial. Este retiro ascético assume a forma de um ato de purificação, alicerçado na incessante busca pela redenção de sua culpa. Com o decorrer do tempo, à semelhança de uma criança que inicia sua exploração do mundo que a cerca, Martin experimenta um lento ressurgimento de sua expressão infantil:

Eu era como qualquer um de vocês, disse então muito subitamente para as pedras_pois estas pareciam homens sentados(...)imaginem – imaginem uma pessoa que tenha precisado de um ato de cólera, disse para uma pedra pequena que o olhava com um rosto calmo de criança (LISPECTOR, [1961] 1998, p. 29).

Por meio das brincadeiras e do contato íntimo com os elementos naturais, gradativamente reconstrói os fragmentos de sua conexão com as configurações infantis há muito perdidas. Estas interações com a natureza e as brincadeiras reinventam uma sensação de júbilo e espontaneidade que contrasta dramaticamente com a sombria presença de culpa que anteriormente o envolvia. Nesse itinerário de (re)descoberta, Martin aprende a encontrar contentamento na simplicidade e, assemelhando-se à

filosofia hindu, a encontrar beleza nos elementos naturais – reencenações divinas – que o circundam, enquanto sua capacidade de maravilhar-se com o mundo renasce. Através da interação com os elementos da natureza, sejam as majestosas árvores sejam os serenos rios ou o vasto firmamento celeste, o protagonista resgata a voz de sua *expressão infantil* – outrora abafada pelo peso de seu fardo culposos, anterior, aliás, ao suposto assassinato que cometera –, como quando protagonista conversa com as pedras. Semelhantemente, a carta 12 do Tarot de Ganesha, cuja imagem é o próprio deus em sua condição corpórea infantil, evidencia a capacidade de nutrir a vida da criança interior: “Você pode estimular a vida emotiva de sua criança interior prestando atenção às necessidades e anseios do seu coração [...] agora, é a hora de estimular novamente a habilidade de sua criança interior de ver, ouvir, tocar e explorar o mundo [...]” (HARTFIELD, 2022, p. 35). A gênese dos tempos, presente nesta carta, encerra, em si, a noção da origem, um retorno às raízes primigenias da existência, quando éramos desprovidos das complexidades e artifícios da vida adulta. As brincadeiras fantásticas arcaicas despontam como um portal para um reino encantado de imaginação e criatividade, cujo passado e o presente se entrelaçam em um mosaico inconsciente. Dessas efabulações infantis – que reaparecem na idade adulta –, imiscuídas nessas brincadeiras, apresentam-se, como percebera Klein, as mais arcaicas fantasias, como as primitivas moções canibalescas, de devoramento e de despedaçamento oral.

Quando em sua infância dourada, sob o título de Bala Ganesha, o jovem divino, porventura exibindo-se como uma efígie curiosa e plena de desvarios, transpirava uma curiosidade inesgotável e uma inconsequente e lúdica efusão de ânimo, que aflorava por meio das suas infindas brincadeiras e, por vezes, peripécias desprovidas de ponderação. Inclusive, cumpre mencionar um episódio notável da infância de Ganesha: após haver sido obsequiado com uma profusão de *modaks*⁹, deliciosas iguarias que os fervorosos devotos lhe tributaram, com o fito de aprimorar a digestão de tal avultada quantia de manjar celestial, o pequeno Ganesha, concebeu a ideia de empreender uma plácida incursão noturna. Elevando-se sobre o seu rato, o servente

⁹ O modhak, o confeito doce que aceita de seus devotos, é a insígnia de sua inocência e também as pérolas de sua sabedoria.

rodopiante que constituía o seu montante veicular, o Senhor da Sabedoria partiu com destemor. A majestosa noite, ornada pela efusão luminosa da lua, ostentava a sua beleza resplendente. Súbito, uma serpente, em um inopinado devaneio, arremeteu o seu súbito aparecimento, atemorizando o destemido roedor, cujo ímpeto o precipitou em um salto vertiginoso, arrebatando o ilustre Ganesha de seu assento. Com tal ímpeto, o ventre augusto do Senhor dos Obstáculos, fortemente impelido contra o solo, sofreu o impacto devastador, ocasionando a ruptura de suas entranhas, resultando na dispersão profusa dos modaks ingeridos ao seu redor. O infante Ganesha, munido de seu engenho inigualável, subjugou a serpente causadora do incidente, valendo-se dela como um cinto improvisado, com o intuito de restabelecer a integridade de seu abdômen que fora vilipendiada. Saciado com a preclara solução engendrada, reinvestiu o seu assento no dorso do fiel roedor e prosseguiu com a sua peregrinação. Paralelamente, o Senhor da Lua, o divino Candradeva, espectador de todo esse espetáculo, desencadeou uma saraivada de gargalhadas. Bala Ganesha, cujo gênio por vezes se revelava imbuído de irascibilidade, lançou uma maldição sobre o deus lunar, como reprimenda por sua arrogância insolente, extricando uma de suas próprias presas e arremessando-a em direção ao semblante luminoso da lua. A fragorosa impactação redundou na fissuração da resplandecente fisionomia lunar, dividindo-a em duas partes distintas. Sucumbindo à súplica fervorosa de Candradeva, Ganesha outorgou um apaziguamento, considerando que uma maldição inapelável persistisse imutável: a luminosidade lunar minguassee em intervalos regulares de quinze dias, concomitantemente impondo a sina funesta àqueles que ousassem contemplar a lua durante o Ganesha Chaturthi. Assim, desvenda-se o motivo subjacente à flutuação periódica da resplandecência lunar, bem como à momentânea recuperação de sua integridade.

Semelhantemente a esse acontecimento da infância de Bala Ganesha, nos florilégios das narrativas infantis, deparamo-nos com o drama de João e Maria, do conto homônimo dos Grimm. Na penúria inenarrável que acometia o patriarca lenhador, cuja exígua penúria oprimia sua consorte, figura materna das duas infantes criaturas, propôs uma medida drástica que enredasse os espinhos de sua consciência: o exaurido abastecimento alimentar não sufocaria a carência de ambos progenitores e

descendência. A objeção veemente do genitor sucumbiu à persuasão sinistra da esposa, que sustentava com argúcia que o casal aviltado deveria se despojar das duas bocas proverbiais excessivas, a fim de preservar a própria sobrevivência em meio ao desolador ermo. A mulher, arquiteta nefasta de destinos, delineou um plano sórdido, que consistia em transpor as pequenas criaturas até o recôndito abissal da vasta selva, um recanto onde seriam atiradas à própria sina, alijadas de toda orientação ou rota de retorno, ou, quiçá, uma localidade onde, sem sombra de dúvida, definhariam nas garras de predadores famintos, ofertando-se como banquetes sacrificiais. Egoístas como os de Matilda, em Roald Dhal (1988), os pais de João e Maria, ocupando-se com o próprio estômago, também se mostram apegados à oralidade – com efeito, lançam os filhos à própria sorte, para serem, paradoxalmente, *devorados* por animais carniceiros na floresta. Extraviados na floresta, os irmãos encontram uma (re)encenação do corpo/seio materno – negado em um primeiro momento – enroupado em uma casa comestível. Logo, arrancando os pedaços desse seio, devoram-na despreocupadamente: “Quando chegaram mais perto da casa, perceberam que era feita de pão, e que o telhado era de bolo e as janelas de açúcar cintilante. [...]. Continuaram comento, sem a menor cerimônia. João, que gostou do sabor do telhado, arrancou um grande pedaço [...]” (GRIMM, 2004, [1812], p. 58)

Assim como a serpente atravessa o caminho do deus hindu, levando-o a expelir os *modaks*, que foram gluttonamente – em suas brincadeiras infantis – ingeridos, o banquete da voracidade de João e Maria, que os levava a devorar até as paredes da casa de doces, encerra-se, de modo infausto, quando a bruxa – representação simbólica da serpente ou do seio mau – enjaula os irmãos, empanturrando-os para, doravante, ela própria devorá-los. A mesma terra da fantasia, de um seio bom, na linguagem kleiniana, que fez as crianças – quer João e Maria quer Bala Ganesha – sentirem-se “deuses” ante o seio abundantemente nutridor, começa a expulsá-los e puni-los pela gula. O que inicialmente se apresentava como uma perspectiva promissora e irresistivelmente apetitosa, ao adentrar a morada de iguarias doces sob o jugo da sinistra bruxa, rapidamente se transforma em uma fantasia mortífera e implacável, semelhante a um seio maligno e vingativo que, assim como o açougueiro da justiça divina, persegue implacavelmente e arremete com retribuição amarga contra aqueles

que cederam a sua sedução, devorando suas ofertas açucaradas. Como se uma maldição inelutável tivesse sido incutida naquelas deliciosas guloseimas – os *modaks* –, agora se mostravam como armadilhas envenenadas, armadas para caçar aqueles que ousaram provar da tentação que, de doce, transformou-se em amarga fantasia persecutória. No conto dos Grimm, se o primeiro seio expulsou os filhos, por causa da carência de alimento, o segundo seio – o da mãe-bruxa – conquanto aparentemente mostre-se nutritício e dulcificado, revelar-se-á um desalmado canibal: “Agarrou João com seu braço magricela, levou-o para um pequeno galpão e o trancou atrás da porta gradeada. [...]. ‘Quando estiver gordo e bonito, vou comê-lo’”. (GRIMM, 2004 [1912], p. 57). Cumpre salientar que tais manifestações sádico-orais, como percebera Klein, também testemunham o semblante fantasístico e carniceiro da *expressão infantil*, orientada na décima segunda carta do Tarot de Ganesha.

Na (in)digesta da poética brasileira, observamos a diegese dos manjares do excesso, por exemplo, no conto *Bárbara*, de Murilo Rubião, cuja protagonista, homônima ao título, é portadora de desejo por saciar apetites orais – próprios das fantasias primitivas dos bebês, numa leitura kleiniana. Em dimensão canibalesca, encarna uma manifestação visceral da voracidade em um desejo insaciável que se alimenta não apenas de recursos materiais, mas também da degradação moral e emocional de seu esposo, o narrador da história: “Bárbara gostava somente de pedir. Pedia e engordava. Por mais absurdo que pareça, encontrava-me sempre disposto a lhe satisfazer os caprichos.” (RUBIÃO, 2016, p. 29). Após exaurir seu deleitoso quinhão do oceano, a venerável Bárbara, desejosa de novidades, recorreu de pronto à robusta árvore pertencente ao seu vizinho, um baobá de distinta estirpe botânica, conhecido por suas raízes longilíneas e imponentes. Em imitação ao seu gesto anterior, o esposo não cedeu à totalidade, mas agraciou sua amante com uma amostra simbólica da sua súplica, ofertando-lhe um enxerto do colossal arvoredo. Em resposta, sua consorte, em um ato de desprezo rancoroso, obsequiou-lhe com um escarro no semblante, exigindo a árvore em sua plenitude. Assim, o personagem despendeu recursos vultosos para adquirir o domínio integral da propriedade, visando aplacar as imposições de sua consorte avessa. Em contrapartida, Bárbara, insensível ao martírio de seu esposo, alçava-se num êxtase de regozijo, deleitando-se por horas a fio ao

circundar o descomunal tronco que lhe fora seccionado e dado em dádiva: “Feliz e saltitante, lembrando uma colegial, Bárbara passava as horas passeando sobre o grosso tronco. [...]. Estava terrivelmente gorda. Tentei afastá-la da obsessão, levando-a ao cinema, aos campos de futebol.” (RUBIÃO, 2016, p. 30). Tão logo a árvore exauriu seu vigor, mergulhando inexoravelmente na decadência e putrefação, Bárbara sentiu mais uma vez a chama da cobiça acender-se em seu peito. Desta vez, ousou solicitar a seu amado a concessão de um navio de carga. Desalentado e submerso em desespero, o narrador submeteu-se, mais uma vez, às demandas extravagantes de sua esposa, cuja voracidade crescia exponencialmente com cada desejo satisfeito.

Bárbara, cujo corpo já não suportava mais a exaustão infligida por sua incessante busca por mais, era agora devorada pela efusão de regozijo diante do novo agrado concedido. Ela abandonou de vez o solo firme, passando seus dias a bordo da embarcação, enquanto seu esposo e filho enfrentavam as agruras da inanição e da penúria, antagonizados pela inexorável fome e pela implacável carência econômica. Bárbara, pois, irrompe com uma ânsia insaciável de devorar, que se desdobra como um tornado incontrollável, varrendo sua existência e de seu companheiro num torvelinho de voracidade desmedida. A constante e imparável compulsão de Bárbara, tal como delineada pela narrativa, adquire uma dimensão quase mítica, pois seu apetite insaciável provoca um aumento descomunal e incomensurável de seu ventre, uma metamorfose que transcende da biologia humana: “As minhas apreensões voltam-se agora para o ventre a dilatar-se de forma assustadora. A tal extremo se dilatou que, apesar da compacta massa banha que lhe cobria o corpo, ela ficava escondida por trás da colossal barriga.” (RUBIÃO, 2016, p. 32). Esta transformação, marcada por um ventre que cresce desproporcionalmente, evoca, de maneira enigmática, as representações icônicas de Ganesha, com uma vasta e proeminente barriga. Todavia, Ganesha personifica uma *contrapartida* divina à voracidade de Bárbara. O ventre generoso do filho de Shiva, que não cessa em expandir-se, personifica sua habilidade de devorar e absorver os males e obstáculos que assolam o universo. Essa divindade benevolente, ao deglutir os augúrios que assolam os mortais, transforma-se em um símbolo de esperança para os seus fiéis devotos.

Se, nas cartas 7 e 44, deparamo-nos com o júbilo onipotente e fantasístico da infância, nos idos áureos, que efetua um suntuoso festim inebriante por meio do seio maternal providencial, e a carta 12 evoca a expressão infantil, adornada pelas brincadeiras e fantasias sádicas e canibais do infante Bala Ganesha, na **carta 8**, por outro lado, observamos a convocatória do filho de Shiva para que o consulente acolha, tacitamente, os interditos do presente, mirando as benesses e as *promessas de futuro*: “Esse impulso vai colocá-lo em um caminho que pode envolver uma nova visão de mundo. Reflita sobre os esforços do passado. Reconheça e compreenda suas lições e benções.” (HARTFIELD, 2022, p. 31). Na iconografia da carta, assentado sob o gume de uma montanha, observando o horizonte, Ganesha, pois, instila nos consulentes uma profunda e insondável compreensão da imperatividade de acolher, com serenidade, *interditos* que permeiam o presente efêmero, orientando-os, assim, a internalizarem a ineludível verdade de que é, no ato de aceitação – ainda que à contragosto –, que se semeia a promessa exuberante de um futuro auspicioso e pleno. Invocando, aqui, os manuscritos da psicanálise freudiana, cumpre lembrar que o menino, afogando-se no lago edípico do desejo, encontra-se em um momento ímpar: horroriza-se perante a perda do pênis, ao mesmo tempo em que se identifica progressivamente com o pai, agente da castração; e, ainda que sob o peso da relutância, acata o imperativo interdito que se ergue entre seu desejo pulsante e a figura materna (NASIO, 2007).

A confrontação com essa castração do presente, ao depor a mãe de seu trono de objeto de desejo supremo, instaura uma angústia que o faz, amiúde, abandonar o desejo incestuoso que nutre pela figura materna. Afloram, então, as vertiginosas reflexões sobre o que fora deixado para trás, a infância perdida, e o que aguarda, incerto, no horizonte da idade adulta. A promessa que se desenha, nesse momento de incerteza, com sutileza ilusória, é a de que o objeto de desejo, outrora restringido, será, de alguma forma, reconfigurado, reinventado e, por fim, alcançado em novas roupagens na fase madura. Nos sussurros tarológicos, Ganesha orienta, não por acaso: “Busque novas formas de canalizar sua expressão criativa. Esta carta anuncia o início de uma nova fase da vida.” (HARTFIELD, 2022, p. 31). Nesse corolário, a psicanálise agencia a malha claudicante que recobre essa promessa: o jovem desmorona com a percepção gradual de que a castração dos desejos edípicos da infância, conquanto

provida de motivos (in)compreensíveis, carrega consigo a semente da nostalgia e da incerteza; a espera pelo objeto de desejo remodelado, agora transformado em algo adulto e inacessível, é permeada pela desilusão latente, pois o tempo e a maturidade (im)põem a cruel realidade de que o objeto desejado, na forma da mãe idealizada, permanece uma quimera inalcançável. Assim, na encruzilhada entre o pretérito e o futuro, o indivíduo se vê diante da complexa tarefa de reconciliar-se com a inevitabilidade da castração e as *promessas de satisfação futura*, que surgem como tentativas de alívio para a angústia edípica. Por isso, Ganesha aconselha, na carta 8, que: “A vida tem seus ciclos. Você aprende e cresce com vivências e escolhas. Está sempre progredindo pelas muitas fases da vida. Com cada término, vem a promessa de um novo amanhecer.” (HARTFIELD, 2022, p. 31).

Na tessitura literária brasileira, deparamo-nos com o conto *O jantar* (1984), da (mal) dita poética de Dalton Trevisan, cujo enredo consubstancia o conflito edípico entre pai e filho, arrolado no aniversário da morte da mãe. O ímpeto parricida se evidencia, por exemplo, quando a figura paterna assevera: “Todo o filho é uma prova contra o pai.” (TREVISAN, 1984, p. 45). Ao passo que há, inconscientemente, essas moções para, aos moldes dos irmãos da horda e do itinerário de Édipo na tragédia sofocliana, destronar o pai, percebe-se, ao mesmo tempo, uma tentativa de *negar* a identificação que fantasisticamente o filho nutre pela imago paterna: “Filho, meu filho, desiste de lutar contra mim. *Há mais de mim em você que de você mesmo*”. (TREVISAN, 1984, p. 45). A recusa manifestada pelo filho ergue-se como um subterfúgio sutil para denunciar, de maneira quase iconoclasta, a suposta ‘inautenticidade’ de sua afinidade com o genitor. No entanto, as vicissitudes do enredo revelam uma progressiva transformação, delineando uma curva de identificação ascendente, à medida que o filho, inconscientemente, observa-se, gradativamente, compelido a se alinhar com os atributos e traços que conotam a figura paterna: “Se meu pai abre a boca para falar, sei as palavras que dirá, e antes do que ele. (...) Os dois alisaram a aba do chapéu, um com o gesto do outro” (TREVISAN, 1994, p. 46). Se, há um ano, mulher *do pai* morrera, a assimilação identificatória com a figura paterna permite ao filho “revificar”, como *promessa futura*, a própria mãe – agora, a mulher *do filho* –, aquela interdita mortiferamente pela castração.

O progenitor, em seu lugar de rival inerente, suscita uma dinâmica na qual o infante se vê compelido a erigi-lo como um paradigma, alicerçando, dessa forma, o mosaico subjacente à edificação de sua própria subjetividade. Em virtude do seu inelutável fascínio pela figura materna, que, por sua vez, demonstra um interesse acentuado pelo patriarca. Semelhantemente, na narrativa *O Pai, o chefe e o rei* (1969), também de Dalton Trevisan, observa-se o pai, um velho trabalhador “que Sóbrio era manso e de boa sombra [...] [mas] embriagava-se fácil [...] e ameaçava espetar os outros.” (TREVISAN, 1969, p. 47). O filho, André, identificado com os predicados do seu rival edípico, também se mostrava como um trabalhador. Para aguilhoar e, paradoxalmente, assemelhar-se à figura paterna, também começa a beber cachaça. Quando o bêbado, o pai tornava-se violento, de modo que “batia a garrafa na mesa e esmurrava a parede”. (TREVISAN, 1969, p.48). Analogamente ao patriarca, o filho também o era: “Repetiu o moço que não o provocasse porque era nervoso. Em seguida derrubou a cadeira e espatifou a garrafa”. (TREVISAN, 1969, p.49). O menino engendra a aspiração de modelar-se à imagem paterna, ciente de que, ao assim proceder, poderá suscitar o ardoroso interesse materno, engendrando, por conseguinte, uma identificação profunda com o genitor – eis a *promessa de futuro* ante os obstáculos do presente, como agenciado na carta 8 do Tarot. Nesse entrelaçamento, o filho almeja intrepidamente encarnar os atributos e as características do pai, numa tentativa sutil de se inserir no caleidoscópio de desejos maternos. O vaticínio inculcado nesta carta é, em uma das interpretações possíveis, uma promessa que evoca a ressonância das raízes primordiais da infância, onde a mãe figura como o epicentro do primeiro desejo, o arquétipo inaugural que esculpe as bases da subjetividade. A adultez, então, é permeada por essa *promessa de futuro*, uma ânsia inescrutável de refazer o laço materno que, de alguma forma, fragilizou-se ou se distanciou nas lides do crescimento, mas que, como um fio de Ariadne, permanece latente, sussurrando a necessidade da reconciliação com a origem. Não por acaso, sob os auspícios da narrativa hindu, Ganesha, cômico de que Shiva, sua mãe, ostentava a suprema formosura e a imaculada perfeição feminina dentro do vasto espectro cósmico, profere, com efeito, a seguinte sentença inusitada e reveladora: “Trazei-me uma donzela tão deslumbrante quanto minha progenitora, e, então, desposar-me-ei com tal figura”. Assim, após as

escaramuças inaugurais de sua gênese, nas quais sofreu o escarnecimento do próprio genitor, um desdobramento que ressoa com inequívoca carga edípica, deflagra-se, agora, uma *promessa de porvir* que se insinua, de forma inexoravelmente, tingida pelos matizes de Édipo. Em termos junguianos, trata-se das tentativas míticas de o herói libertar-se da imagem materna, ao abandonar o refúgio e partir para jornada, como conjecturado em *Símbolos da transformação* (2012 [1952]); mas, inexoravelmente, encontrar-se-á, *no futuro*, ao longo do itinerário, com as (re)aparições da mãe – eis a noção de *dupla mãe* –, ainda que sob a forma de dragões e serpentes: “quanto mais forte o cordão rompido, tanto mais perigosamente a “mãe” o enfrenta na forma do Inconsciente. Pois é esta [...] a selvagem mãe dos desejos, que ameaça devorar o recém-libertado de uma outra forma (cf. a simbólica da serpente).” (JUNG, 2012 [1952], p. 358). Além do (re)nascimento de Cristo a partir de Maria e da segunda criação dos irmãos Rômulo e Remo por mães-lobas adotivas, o mestre suíço também menciona que o próprio Buda tivera Mahaprajapati – irmã de sua mãe biológica, morta após o parto – como *segunda* figura materna.

Despojados de seus refúgios-seios primitivos, tais crianças, por conseguinte, deparar-se-ão com os horrores da floresta, do mundo externo, da cultura. Por isso, a **carta 16** vaticina que se deve desamarrar os arcaicos laços (parentais), alinhar os *chacras*, e enfrentar os desafios impostos pelo itinerário do existir. Não por acaso, a carta *anterior* (a **carta 15**) admoesta os consulentes a abandonarem, em certa medida, as engrenagens – psíquicas e primárias – que encorajam a existência, encapsulando-os nos recônditos familiares: “Ganesha indica que é o momento de demolir algumas das estruturas que você criou no seu mundo. Isso pode ser doloroso e desafiador se você resistir ao processo. Esta revelação pode se relacionar ao seu ego e à sua ilusão de separação dos outros.” (HARTFIELD, 2022, p. 39). Eis, nesse caso, a importância *construtiva* das fantasias agressivas, dirigidas pelo pequeno rebento ao seio materno; apenas a partir da – suposta – destruição do seio, é que, na linguagem kleiniana, torna-se possível a culpa e a reparação (a costura de um novo objeto).

Jung, em *Símbolos de Transformação* (2012 [1952]), consigna que o herói/personagem, para continuar o percurso mítico, deve ocorrer uma separação, um exílio de seu lugar de origem. O desinvestimento libidinal, por sua natureza, requer a

renúncia a um conjunto de sentimentos e identificações arraigados, uma vez que, na maioria das vezes, implica a ruptura com vínculos familiares, culturais e sociais que moldaram a identidade do indivíduo desde tempos imemoriais: “a libido progressiva, que domina o consciente do filho, exige separação da mãe; mas a isto se opõe a saudade da criança pela mãe sob a forma de uma resistência psíquica, que na neurose se expressa através de inúmeros temores, isto é, o medo da vida.” (JUNG, 2012 [1952], p. 356). Essa tão almejada cisão, tão frequentemente aludida como o elixir do crescimento e da expansão do *self*, não se inscreve sem vicissitudes intrínsecas. Tais dramas, irrefutavelmente, precipitam angústias profundas, como rios sinuosos que serpenteiam pelo território psíquico do herói, corroendo as fundações do que é conhecido e familiar. A angústia, portanto, desvela-se como a sombra inexorável da transformação, como a contraparte inescapável da jornada em direção à autonomia psíquica: “Quanto mais o indivíduo foge da adaptação tanto mais aumenta seu medo, que então o acomete em todas as oportunidades [...]. O medo do mundo e dos homens causa um recuo maior [...] o que leva ao infantilismo e à volta ‘para dentro da mãe’.” (JUNG, 2012 [1952], p. 356). Nesse árduo processo de desinvestimento libidinal, o herói se depara com o dilema da ambivalência entre a nostalgia por seu ponto de partida – o seio abundante e nutritivo – e o ímpeto de prosseguir por florestas povoadas por bruxas, logos e ogros e cavernas resguardas por dragões. Dessa berlinda, ecoa-se o sussurro de Ganesha, na carta 15, convocando o indivíduo para a necessidade de fragmentar o seio primordial, o albergue acolhedor dos primeiros tempos, e partir para um *percurso constitutivo* – a jornada *do herói*, em termos campbellianos –, conquanto amedrontador: “Poderá deparar com alguns desafios ao longo do caminho, mas eles são necessários para o crescimento espiritual e iluminação.” (HARTFIELD, 2022, p. 39).

Por isso que, na carta 16, auscultamos os sussurros de Ganesha orientando a realização da chamada *limpeza enérgica*. A carta é representada pela majestosa imagem de Ganesha, erguendo-se em posição imponente, brandindo com magnanimidade tanto um machado quanto um laço, em um confronto que se desenrola, com uma serenidade, que desafia as próprias entranhas da tempestade. Nesse cenário simbólico, a carta profetiza a transcendência de medos profundos, concebendo-os

como a semente para o desencadeamento das transformações. Com Ganesha personificando uma figura divina que encarna sabedoria e remoção de obstáculos, a sua representação na carta 16 do Tarot evoca uma impressão de destemor e autodomínio diante dos horrores, das angústias e dos medos que permeiam a complexidade psíquica. Este ícone transcendental denuncia a potencialidade inerente à superação dos medos, transformando-os – limpeza enérgica – de elementos limitantes em catalisadores da mudança e da evolução: “Ganesha afasta os obstáculos que impedem seu progresso. A renovação desses obstáculos provocará uma mudança na consciência – com a destruição vem a criação.” (HARTFIELD, 2022, p. 40). Na (psico)patologia da vida cotidiana ou, em termos rodrigueanos, *n’a vida como ela é*, não obstante, os personagens se revelam invariavelmente incapazes de alcançarem êxito em suas empreitadas, de tal forma que, ante os abismos da cultura e os lúgubres resquícios de seus temores mais atávicos, recuam para o acalanto dos braços maternos. Na tessitura de Nelson Rodrigues e Dalton Trevisan, observamos o devir dos (des)graçados heróis que, não obstante sua pulsante busca por lançarem-se intrépidos em sua jornada existencial, depararam-se, invariavelmente, com o áspero obstáculo da própria inadequação e, por conseguinte, veem-se compelidos a aninhar-se, tal qual infantes insaciáveis, ao seio materno da (des)acolhedora inércia. Nesse universo narrativo, pautado por uma incontestável e cáustica introspecção psicológica, típica das plumas literárias que os nomes, em epígrafe, ostentam, com magnitude, encontramos personagens retratados frequentemente como figuras titubeantes, desamparadas e atemorizadas diante das angustiantes encruzilhadas da floresta da existência, onde, em metáfora insidiosa, os lobos da cultura espreitam, sedentos de devorar a essência de suas almas, desafiando suas convicções e desvelando a vulnerabilidade de suas naturezas mais íntimas.

Na poética rodrigueana, exemplificada com maestria em obras como *A Vida Como Ela É...*, e na (porno)gráfica poética de Dalton Trevisan, frequentemente encontramos os filhos emblemáticos em sua (des)ventura existencial, amalgamando-se, com intensidade, à casa primordial, concebida como o refúgio irrefutável, onde a família e suas memórias alinham-se como a última fortaleza contra as incertezas e as agruras do mundo exterior; uma fuga constante e esperançosa da hostilidade do

ambiente circundante. Por exemplo, no conto *O gato cego*, de Nelson Rodrigues, deparamo-nos com um menino cuja existência é pautada, em grau exacerbado, pelo tenaz vigilância materna e o enredamento afetoso das demais mulheres que compõem o âmbito doméstico, culminando, assim, em sua emergência à condição de objeto de veneração inquestionável: “O menino era a adoração daquela família de mulheres. [...] Criado nas saias da mãe, das tias, da babá negra, submetido a um carinho extremo e histérico, o guri saíra um fenômeno.” (RODRIGUES, 2012a, p. 328). Nesse quadro que se desenha meticulosamente, o patriarca, relegado a uma espécie de redoma concebida e estruturada pela figura materna e suas emissárias, acaba por ser lançado numa condição de impotência e debilidade, subjugado pelo discurso materno que impera, incapaz de penetrar nas fortificações da vida cotidiana e, especialmente, de acessar o claustro que alberga o filho, condenado a uma existência marcada pela exclusão e pela invisibilidade: “A verdade é que o dr. Sinval carregava nas costas o peso de um duplo fracasso, na clínica e no lar. Ele próprio, com uma brutal amargura, bufava: 'Sou um fósforo apagado na minha própria casa!' Todas as suas opiniões eram consideradas, textualmente, ‘palpite errado’.” (RODRIGUES, 2012a, p. 328). Nesse contexto, o menino, embora já detentor de uma maturidade cronológica que o qualificaria para emancipar-se das amarras infantis, encontra-se estranhamente enredado em uma teia de dependência letárgica, ainda buscando avidamente o acolhimento do seio materno, fato manifestado de forma tangível através de seus hábitos peculiares e anacrônicos: “Apesar da idade, ainda usava chupeta e, na falta desta, metia os cinco dedos na boquinha glutona e os chupava, ferozmente.” (RODRIGUES, 2012a, p. 328).

Analogamente, Dalton Trevisan, em *O caçula*, brinda-nos com uma teia de subversões nos paradigmas das dinâmicas familiares: “José pendura o chapéu no cabide, atira na mesa da sala a correspondência que retirou da caixa postal. Assim que ele entra no quarto...” (TREVISAN, 1984, p. 13). De maneira notável, o filho, José, figura que, em circunstâncias normativas, encontrar-se-ia, quase que de maneira incontestável, subjugada às diretrizes e incumbências paternas, surge como o executor das tarefas que, em um contexto tradicional, recairiam sobre os ombros dos pais. Ao mesmo tempo, o patriarca, o velho Francisco, em uma passividade que beira à

resignação, cede espaço à intransigência do filho caçula – um homem de quarenta anos que, há uma década, mantém um silêncio que parece ser sua mais veemente forma de comunicação com o pai. A contextualização não estaria completa, entretanto, sem a devida apreciação do caráter incestuoso que permeia desde os primeiros compassos da narrativa: “A mãe bate na porta e traz o prato na bandeja. Assiste ao almoço de José, sentado na cama, (...) a mão de leve na cabeça quase calva” (TREVISAN, 1984, p. 14). Dona Cecília, conquanto diante da evidente maturidade do seu filho José, mantém um relacionamento que transcende os limites convencionais entre mãe e filho, um elo que, de forma incomum, reflete uma espécie de apego às fases primitivas, nas quais a higiene corporal e os cuidados maternos, que, por sua própria natureza, acarretam sensações prazerosas, são mantidos, fazendo com que o filho conserve a mãe como seu primeiro objeto de desejo. Em um panorama onde todos os demais filhos da família já se emanciparam, deixando o lar para trás, permanece apenas José, o caçula, mantendo-se como o último bastião da unidade familiar. O pai, resignado e até mesmo temeroso diante da situação, permite-se ser suplantado pelo filho, aceitando um lugar secundário na atenção de dona Cecília e nos domínios da própria casa: “O pai persegue a coitada de dona Cecília, verifica antes se ele não está por perto” (TREVISAN, 1984, p.14). Nessa dinâmica peculiar, Francisco parece preferir acomodar-se a confrontar sua esposa, assumindo um papel submisso e secundário, resumido na frase: “Esse rapaz, Cecília, tem jeito não” (TREVISAN, 1984, p. 14). José, por sua vez, busca desesperadamente afastar-se do papel de objeto de prazer materno, desafiando o pai como um grito de socorro silencioso, clamando por ajuda para libertar-se das garras da dependência emocional que o aprisiona.

À vista dessas couraças frequentemente instauradas, a carta 16 do Tarot relembra a necessidades de desarraigar-se de tais estruturas primevas, de remover a boca do seio providencial materno e, ao chegar à posição depressiva, compreender que a mãe – não mais um objeto parcial – como um *outro*, um *objeto total*. Por conseguinte, as arcaicas fantasias de explorar o corpo materno, expropriando seus espólios e artefatos valioso, são redirecionadas para a cultura, para a exploração e para enfrentamento os obstáculos do viver em sociedade: “Aproveite a oportunidade para mudar e passar para uma fase positiva de liberdade. [...]. É hora de sair da zona de

conforto. Sem dúvida, você está ciente de alguns desafios diante de si [...]. Acredite em si e em sua habilidade de superar obstáculos.” (HARFIELD, 2022, p. 40). Em *João e o Pé de Feijão*, na versão engendrada por Joseph Jacobs, vislumbramos, como um fio condutor, a figura emblemática de Branca Leitosa, a vaca, cuja presença assinala-se como elemento de essencial importância no contexto de sobrevivência de João e de sua progenitora. Nesse contexto, pertinente perceber que, à medida que o leite provido pela vaca, que simboliza o seio bom e nutridor, esgota-se, manifestando-se, por assim dizer, como um sintoma inequívoco do crepúsculo da infância, um sinal da inescapável transição para um estágio posterior da vida, João, alinhado com o movimento da existência, finalmente se aventura para além do aconchego do lar, disposto a buscar a sua própria subsistência, separando-se, assim, do âmbito materno que, até então, o havia abrigado sob suas asas protetoras: “Uma manhã, porém, Branca Leitosa não deu leite nenhum, e os dois não sabiam o que fazer. ‘O que vamos fazer? O que vamos fazer?’ perguntava a viúva, torcendo as mãos. ‘Coragem, mãe. Vou arranjar trabalho em algum lugar’, respondeu João.” (JACOBS, 2004b, p. 136). João, ao lançar-se na jornada do ‘herói’, depara-se com um provedor que lhe fornece os feijões mágicos que, por sua vez, desvelarão seu caminho para um mundo distante da matriz materna, mediante o colossal pé de feijão que se eleva aos confins dos céus: “Não tinha ido longe quando encontrou um homem de jeito engraçado, que lhe disse: Bom dia, João. ‘Bom dia’, João respondeu, e ficou a matutar como o outro sabia seu nome [...] ‘não importo de fazer uma barganha contigo – sua vaca por estes feijões.’, disse o homem.” (JACOBS, 2004, p. 137).

Contudo, deve ser consignado que, em algumas circunstâncias, nem a própria mãe ousa lançar mão do ato de desmame e desilusão – como o fez a venerável vaca Branca Leitosa, representação suprema da mãe nutridora –, nem o filho, submetido em sua complacência, almeja proferir protestos ou dar o passo audacioso que o conduziria ao cume do pé de feijão, ultrapassando, assim, os portais do ambiente familiar. Na versão inaugural desta narrativa, concebida por Benjamin Tabart em 1807, a história de *João e o Pé de Feijão*, de maneira notável, retrata um protagonista que, obediente e zeloso no cumprimento das ordenanças maternas, renuncia às tentações de um casamento com uma princesa e à conquista de um trono, elementos recorrentes em

muitas narrativas infantis. Em vez disso, João opta por permanecer encarcerado nos domínios do ambiente materno, resultando em uma existência pautada pela continuidade e imobilidade, onde o final feliz é traduzido como uma eternidade de coexistência com a progenitora: “muitos e muitos anos, e foi feliz para sempre.” Não obstante as agruras solitárias que enfrenta em sua travessia, transporta consigo as imagens (maternas) e as vivências de cuidado, como amuletos preciosos, transicionais e insubstituíveis. Em alguns casos, não raro, o herói encontra-se com algumas figuras (em termos junguianos, *Anima*) que, ao passo que reencarnam a presença materna, auxiliam-no no percurso e nos momentos desorientadores – eis a presença de Antígona na errância de Édipo.

Por isso, mesmo em meio às agruras da solidão e ao confronto com as criaturas sombrias que povoam seu caminho, o herói, com as imago parentais como sustento psicológico, preserva uma conexão indelével com as experiências formativas das primícias do tempo. Na estampa magistral da **carta 38**, intitulada *criação*, vislumbra-se a figura materna, em toda sua exuberância e magnanimidade; uma força cuidadora que, conquanto distante em termos de presença física, irradia o sustento e o acolhimento inabalável sobre seu filho, Ganesha. Na carta, representa iconograficamente Parvati, com solícita devoção, sustentando o pequeno Ganesha, posicionado com ternura em seu regaço materno: essa imagem seguida por seu vaticínio agencia que os consulentes devem se concentrar em confeccionar uma “vida equilibrada para si”. Para tanto, a própria Parvati se manifesta, na representação estética dessa carta, como uma força cuidadora, que sustenta e acolhe – mesmo quando distante – o seu filho: “A figura feminina nesta carta é a mãe de Ganesha, Parvati. Ela representa uma presença feminina forte na sua vida que você pode procurar para ter apoio extra e orientação. [...]. Além disso, Parvati pode representar uma parte de si [...]” (HARTFIELD, 2022, p. 80). O destemor com que Parvati encarna esse papel de cuidadora, como a mãe divina, personifica a capacidade de nutrir e sustentar, mesmo quando a proximidade física se torna uma ilusão distante. O fato de a deusa manter o pequeno Ganesha em seu colo, mesmo que à distância, é emblemático, posto que diz respeito a uma capacidade organizadora que, para além do mundo externo, reflete a presença da imago materna no mundo interno do indivíduo.

Assim, sob a égide de Parvati, a carta *Criação* ensina que, mesmo quando as circunstâncias parecem separar das fontes de cuidado e proteção que reverberaram em nossa infância, essas forças maternas e paternas, inconscientemente, ainda podem influenciar a trajetória. Munido desses cuidados parváticos – que, no idioma de Winnicott, são domínios que *encontraram um lugar para serem guardadas* –, o herói mostra-se capaz de enfrentar os obstáculos de sua jornada mítica, as intempéries da vida e os monstros que resguardam as cavernas do tesouro. Inconscientemente embebida pela seiva do tronco winnicottiano, a **carta 17** (conhecimento interior) profetiza: “Você tem um *lugar dentro de si* com as respostas mais importantes. Cada um de nós tem dentro de si o conhecimento intuitivo. Motivação e ideias estão presentes, mas ficam guardadas neste espaço dentro de nós.” (HARTFIELD, 2022, p. 42). Na renomada narrativa dos *Volsungos*, uma epopeia fascinante da mitologia nórdica, reelaborada por Richard Waner na tetralogia dramatúrgica e musical, apresenta-se a figura de Sigurdo, o descendente póstumo de Sigmundo, procriado com sua segunda consorte, a sublime Hiordis. A fatídica passagem de Sigmundo ao reino dos ancestrais ocorreu no fervor de um embate cruento, quando ousou enfrentar o próprio Odin, resultando na aniquilação irremediável de sua preciosa lâmina. Às portas da mortalidade, Sigmund, com a nobreza de espírito que lhe era inerente, comunicou a sua amada Hiordis o caráter extraordinário de sua iminente maternidade, bem como legou-lhe os fragmentos destroçados de sua venerável espada, destinados a Sigurdo, o filho que ainda estava por vir (HEBBEL, 2016).

No auge de sua maturidade, Sigurdo lançou-se destemidamente em sua própria jornada heroica, alinhada com os preceitos míticos delineados por Campbell, imbuído na busca inexorável pelo anel dos Nibelungos. Nesse percurso épico, compelido a transpor obstáculos de magnitude equiparável aos lendários *Doze Trabalhos de Hércules*, Sigurdo encontrou-se diante da chamada “Provação Suprema”: a confrontação contra o draconiano guardião da caverna, fiel zelador do tesouro abissal. Destemido em sua resolução, Sigurdo aceitou a missão de extinguir Fafnir, o qual, metamorfoseando-se em um imponente dragão, almejava assegurar com denodo sua riqueza aurífera. Demonstrando sua destreza enquanto habilidoso ferreiro, Sigurdo buscou a orientação do insigne guerreiro denominado Katliskí Bachiëga, que lhe

revelou os segredos para subjugar uma criatura tão formidável. Assim, Regin empreendeu a construção de uma lâmina sob medida para Sigurdo, submetendo-a a provas rigorosas sobre a bigorna, porém, a espada pereceu em sua tentativa inaugural. Incansável, Regin forjou uma segunda arma, que igualmente sucumbiu à imponência da bigorna. Por fim, valendo-se dos fragmentos *legados* por Sigmundo, o pai falecido, concebeu-se uma espada, cuja essência era aquilo que Sigurdo “mantinha resguardado em si”, sua herança simbólica: os pedaços da espada paterna revelaram-se como a epítome da eficiência em sua empreitada heroica. O resultado culminante foi a inigualável espada Gram, também conhecida como Balmung, cujo poderio se estendeu ao ponto de despedaçar a própria bigorna. Dessa forma, munido da arma celestial, Sigurdo enfrentou o temível dragão Fafnir, selando seu destino com a morte do colosso alado (HEBBEL, 2016).

Submergindo nas profundezas da vitória, Sigurdo imergiu em um banho ritual no sangue ardente do antagonista, alcançando um estado de invulnerabilidade, à exceção de seu ombro, o qual permaneceu oculto sob um discreto véu de folhagem. Regin, ávido pelo coração de Fafnir, requisitou a Sigurdo a preciosa relíquia. Por sua vez, Sigurdo, atraído pelo sabor da inaudita essência draconiana, provou um ínfimo elixir de seu sangue, resultando na dádiva ímpar de compreender a eloquência dos pássaros. Assim, as aves aladas, senhoras dos céus, sussurraram ao herói a fatal revelação de que Regin urdia ardilosas maquinações para ceifar sua juventude. Imbuído de coragem inabalável, Sigurdo atendeu ao apelo das aves, abreviando a trajetória traiçoeira de Regin com a lâmina de sua espada imaculada (HEBBEL, 2016). Consumando seu triunfo, Sigurdo se apossou do coração de Fafnir, absorvendo, em seu cerne, a essência da sabedoria indômita. Como Dorothy, d’*O mágico de Oz*, cujos sapatos de prata ofertados pela Bruxa Boa permitiram-lhe voltar ao Kansas (cumprindo, pois, sua saga heroica), Sigurdo carregava consigo, em seu bojo, aquilo que mais precisava para sobreviver: os fragmentos da espada parental – rastros dos cuidados e das experiências primevas que lhe foram ofertadas. Semelhantemente, Parvati, com suas mil faces, sustenta o pequeno Banesha em seu colo, na carta 38 (Criação), de modo que garante a proteção e o amparo aos consulentes, guiando-os pelas veredas adequadas da lei do karma.

Das imagens primordiais herdadas e das fantasias primitivas, o indivíduo recolherá os espólios para, a partir das configurações (im)postas, *pertencer* a outros grupos – que mostrar-se-ão expansões ou (re)vestimentos contemporâneos da organização grupal primitiva e familiar. Não à toa, Klein enfatiza que as bases dos laços amistosos e de afeto, em seu artigo *O desenvolvimento de amizades* (1975), são forjadas e lançadas a partir dos engendres das *posições* e mobilizações fantasísticas durante as fases primordiais na relação entre o bebê e a figura materna – ou seja, os predicados do relacionamento objetal com a mãe, durante as primícias temporais, são endereçados para os futuros laços. Conforme o pensamento kleiniano, no contexto das amizades, torna-se possível cultivar tendências restitutivas e reconstrutivas, bem como a capacidade de doar e receber de maneira madura, característica que se adquire por meio da entrada na posição depressiva – o sadismo, próprio da posição *esquizoparanoide*, já não predomina. Torna-se imperativo experimentar a culpa e a capacidade de reparar as injúrias infligidas (ao seio) para não se afundar em um oceano de demandas irrazoáveis e enfurecidas em relação ao outro. Aqui, está-se diante de um ego que, ao fortalecer-se e ganhar em estrutura, domina as angústias persecutórias, vincula-se aos objetos totais (reconhecendo a alteridade), bem como a preserva e expande laços de afeto, criatividade e reparação. Cumpre salientar que o desfile de fantasias transferidas não se restringe apenas ao âmbito amoroso e reconstitutivo; ódio, ciúme, inveja, voracidade, descontentamentos e ressentimentos primitivos, portanto, espreitarão as relações de amizade, tornando-as ainda mais complexas à medida que os obstáculos para estabelecer identificações favoráveis, que sustentam a personalidade e permitem a reparação dos danos causados por introjeções malignas, tornam-se mais significativos.

Portanto, a capacidade *pertencer*, no contexto da teoria kleiniana, relaciona-se diretamente ao conceito de depressividade. Segundo esta perspectiva, o indivíduo, ciente que destróçou o seio materno em estágios anteriores, engaja-se numa dinâmica de fantasias reparadoras; esse processo se estende, de forma notável, a outros relacionamentos subsequentes em sua vida. Na posição depressiva, o sujeito, por meio da parcial supressão das fantasias sádicas que o dominavam na posição *esquizoparanoide*, consegue, em parte, transcender sua tendência primordial à

destruição. Assim, torna-se capaz de *pertencer* a outros grupos e de se conectar com outras pessoas de maneira menos intrusiva e violenta, tanto conscientemente quanto inconscientemente. O sujeito, agora consciente de sua capacidade de causar danos e destruição, compreende, em termos inconscientes, que cada indivíduo possui uma singularidade inalienável que merece respeito e consideração. A habilidade de *pertencer*, então, revela-se como uma condição própria da posição depressiva, na medida em que o sujeito aprende a equilibrar seus impulsos agressivos e sádicos com uma maior capacidade de empatia e compaixão – inclusive, empreendendo favores aos outros, como gestos reparatórios. Não por acaso, na **carta 41** do Tarot, Ganesha, por meio de seus auspícios, vaticina e orienta os consulentes a pertencerem a comunidades diversas e a unirem-se a indivíduos que compartilham afinidades espirituais e filosóficas. Os devotos que recorrem ao Tarot são instados a buscar comunidades que ecoem suas aspirações mais profundas, alinhando-se com aqueles cujas almas ressoam em harmonia com sua jornada espiritual. É por meio da união com essas almas afins que se desvendam os segredos do crescimento espiritual e da evolução pessoal; transcendem as fronteiras da individualidade e a encontram a unidade na diversidade, tecendo laços que fortalecem o tecido da comunidade e nutrem o crescimento espiritual: “A sensação de pertencimento tenta resolver o apuro da própria separação percebida do ego. Como o ego não tem memória consciente [...] você sente a necessidade de sair da reclusão unindo-se com pessoas ao seu redor.” (HARTFIELD, 2022, p. 84).

Na narrativa d’*O patinho feio* (2004 [1987]), de Andersen, o processo de pertencimento experimentado pelo protagonista da narrativa é, por conseguinte, um arco de transformação e autodescoberta que, de maneira transversal, reflete a busca universal de todos os indivíduos por pertencimento. Através das desventuras do patinho apátrida que, em verdade, não era um pato, a narrativa ressalta a profunda necessidade humana de pertencer a um grupo, de ser reconhecido e validado por seus pares, bem como a dolorosa jornada interior que muitos enfrentam para alcançar tal reconhecimento. Este conto emblemático, com sua linguagem simbólica e melancólica, transcende as barreiras temporais e culturais, revelando-se uma metáfora atemporal e universal para a rejeição, isolamento e a busca por autenticidade. As

vicissitudes da vida do patinho feio, por sua vez, são expressões líricas das agruras e tormentos inerentes ao ser humano: “Misericórdia! Mas que patinho enorme! Nenhum dos outros se parece nada com ele. Mesmo assim, filhote de peru ele não é, disto eu tenho certeza...Bem, veremos daqui a pouco. Ele vai entrar na água, nem que eu mesma tenha que empurrá-lo.” (ANDERSEN, 2004, p. 377). A rejeição, o ostracismo e a busca incessante por um lugar ao sol são metáforas eloquentes das lutas de todos os seres humanos, enquanto trilham os tortuosos caminhos da existência. A mãe pata estende seus cuidadosas e protetoras asas benevolmente para abrigar ternamente todos os demais patinhos sob sua égide calorosa, acolhendo-os de maneira efusiva e amorosa sob as suas asas; desenrola-se, de maneira paradoxal e inquietante, a trama da exclusão inexorável, que recai com desdém sobre o patinho feio, relegando-o, de forma dolorosa e avassaladora, à margem do afeto materno: “‘Os outros patinhos são encantadores’, disse a pata velha. ‘Sintam-se em casa, meus queridos [...]’. E assim eles ficaram à vontade, mas o pobre patinho que tinha sido o último a se safar do ovo e parecia tão feio levou bicadas, empurrões e caçadas [...]” (ANDERSEN, 2004, p. 295).

Assim como a jornada do patinho feio está imbuída de uma busca incansável pela afeição, pela aceitação e pela assimilação à comunidade de cisnes, os seres humanos, em sua trajetória existencial, perseguem, com ardor, as tentativas de pertencimento, emulando aquele patinho, por vezes inadaptado aos desígnios pré-estabelecidos, almejando alçar voo em direção à aceitação e à comunhão com seus pares. Indubitavelmente, a narrativa do patinho feio, com sua jornada em busca de um âmago de pertencimento, reverbera as vicissitudes inerentes ao itinerário humano, delineando os misteriosos e por vezes espinhosos caminhos que cada indivíduo é compelido a trilhar em sua busca incessante por uma conexão genuína com seu entorno: “Sou tão feio que nem o cachorro está interessado em me morder.” (ANDERSEN, 2004, p. 379). A busca do patinho por pertencimento, por um lugar onde sua singularidade seja aceita e celebrada, ecoa, assim, os anseios mais profundos e universais da subjetividade humana. Assim como o patinho feio, que finalmente encontra seu lar e sua verdadeira identidade entre os cisnes, a jornada da humanidade é uma busca constante por um sentido mais profundo de pertencimento, uma busca por

compreender e aceitar a própria singularidade em um mundo que muitas vezes se mostra hostil e alienante. Quando finalmente *pertence* à família dos cisnes, o protagonista do conto de Andersen, o patinho, agora plenamente reconhecido por sua verdadeira essência, é valorizado, enaltecido e acolhido de forma efusiva e calorosa por seus companheiros: “E os cisnes velhos faziam medidas para ele. [...]. Pensou no quanto fora desprezado e perseguido, e agora todos diziam que era a mais bonita de todas as aves. E os lilases curvaram seus ramos para ele, baixando-se até a água.” (ANDERSEN, 2004, p. 380).

Semelhantemente, n’A *história dos três ursos* (2004 [1967]), deparamo-nos com Cachinhos Dourados que, depois de se aventurar em incursões pela densa floresta, ensaia uma obstinada busca por um ambiente que possa acomodá-la e suprir diligentemente as necessidades e interesses, delineando, dessa forma, uma alegoria irrefutável da inerente e complexa busca de *pertencimento* que permeia a subjetividade humana. Erguendo o olhar esperançoso para o ambiente que a envolve – a casa dos três ursos –, Cachinhos Dourados confronta-se com uma série de objetos domésticos, cujas disposições, irônicas e decepcionantes, obstinadamente frustram suas aspirações de *pertencer*. Se o mingau, servido na tigela do Urso Grande, se apresentava efusivamente abrasador, a do Urso Médio revelava-se gélida e inóspita em seu extremo oposto. Igualmente, a percepção de conforto elidida da imaterialidade da cadeira refletiu essa vicissitude, com a rigidez imperturbável da cadeira do Urso Grande e a maciez exacerbada da cadeira do Urso Médio, culminando na catástrofe de sua fragilidade inerente, com a cadeira do Urso Pequeno, irrevogavelmente fraturada em sua manifestação derradeira, a qual precipitou o desvelamento de Cachinhos Dourados ao solo. Na intrincada lógica das camas, uma sinfonia dissonante de incongruências se revela: a cama do Urso Grande, com sua cabeceira imponentemente elevada, e a cama do Urso Médio, com seu pé destoantemente alto, escancaram a impossibilidade de Cachinhos encontrar a placidez de seu pertencimento. Contudo, a cama do Urso Pequeno, temporariamente capaz de aconchegá-la, serve apenas como efêmero refúgio, à medida que os três ursos, com o curso implacável da inevitabilidade, retornam ao seio de seu lar.

A carta 41 conclama, de forma inquestionável, os consulentes a uma jornada de pertencimento e coalescência, a incorporarem-se de maneira integral e, sobretudo, inextricavelmente vincularem-se às miríades de grupos e comunidades que conformam o tecido da sociedade humana. Com sua eloquência e profundidade, ecoa como um chamado imperativo para que os consulentes se entreguem às correntes de pertencimento e, com corações abertos, se integrem harmoniosamente aos grupos que enriquecem o mosaico do inconsciente: “A sensação de pertencimento tem muitos aspectos positivos: habilidade de amar, se conectar, criar laços, compartilhar e cuidar dos outros. [...] Ganesha está aqui para ajudá-lo a se concentrar nos sentimentos positivos e fazer parte de uma comunidade.” (HARTFIELD, 2022, p. 84). Esta convocação ressalta a preciosidade do pertencimento como um instrumento intrínseco para a compreensão de si mesmo, o crescimento pessoal e, acima de tudo, a construção de uma teia de conexões humanas que enriquece e sustenta o tecido da existência. Por meio da integração em grupos, seja por interesses intelectuais, paixões artísticas, objetivos filantrópicos ou afinidades culturais, os consulentes são encorajados a transcenderem a solidão inerente às subjetividades, encontrando um espaço de pertencimento e partilha de experiência. Não por acaso, em *Pertencer*, crônica publicada em *A descoberta do mundo* (1984), de Clarice Lispector, a voz narrativa assevera:

“Tenho certeza de que no berço a minha primeira vontade foi a de pertencer. Por motivos que aqui não importam, eu de algum modo devia estar sentindo que não pertencia a nada e a ninguém. Nasci de graça. Se no berço experimentei essa fome humana, ela continua a me acompanhar pela vida afora, como se fosse um destino. [...]. Se meu desejo mais antigo é o de pertencer, por que então nunca fiz parte de clubes ou de associações? Porque não é isso o que eu chamo de pertencer. O que eu queria, e não posso, é por exemplo que tudo o que me viesse de bom de dentro de mim eu pudesse dar àquilo que eu pertencesse (LISPECTOR, 2018, p. 88).

Com agencia o narrador da crônica lispectoriana, o pertencimento é, antes, a capacidade de vincular-se internamente, a partir de âncoras subjetivas e alicerces inconscientes. O *pertencimento* a grupos exteriores, inegavelmente, tem sua preponderância nas vicissitudes humanas, mas, quando desprovido da concomitante de pertencimento interno, tal vínculo transmuta-se em um simulacro, uma efêmera

sombra do pertencimento genuíno: “A vida me fez de vez em quando pertencer, como se fosse para me dar a medida do que eu perco não pertencendo. E então eu soube: pertencer é viver.” (LISPECTOR, 2018, p. 89). A necessidade de *pertencer* é inexorável da subjetividade humana, mas o âmago da questão reside, pois, na descoberta de que o pertencimento, como substrato fundamental da existência, não se limita, como esclarece a voz narrativa da crônica clariceana, a uma mera pertença externa, mas se projeta como uma jornada interna, um mergulho introspectivo. Através deste caminho, o indivíduo é convocado a despojar-se das máscaras sociais, das convenções exógenas e a alçar-se à sacralidade de sua própria autenticidade, abraçando as paixões, as aspirações, e, não menos importante, as contradições inerentes a sua singularidade. o vínculo de pertencer, em sua tessitura conceitual mais primorosa, não se submete, de modo preeminente, ao ato de integrar-se às agremiações sociais externas, às exterioridades que circundam o indivíduo, mas, antes, desvela-se como um fio condutor que se desdobra no foro mais recôndito do eu, inaugurando, por conseguinte, um pertencimento que se insculpe intrinsecamente nas próprias arcadas do ser; por isso, a carta 41 do Tarot de Ganesha exorta seu consulente que: “Aprenda a encontrar a segurança dentro de si.” (HARTFIELD, 2022, p. 84).

Por fim, na **carta 13** do Tarot de Ganesha, deparamo-nos com a força cósmica da *compreensão*, representada pelo olho cósmico do deus hindu: “Seus olhos enxergam além da dualidade, o espírito de Deus em cada um.” (BAE, 2019, p. 9). Em termos biológicos e oftalmológicos, a visão dos elefantes é, em essência, *limitada*, em decorrência dos seus pequenos olhos e por causa de sua cabeça, que, grande e pesada, gira moderadamente – restringindo, assim, sua visão periférica. Contudo, os olhos de elefante do poderoso deus, munidos da clarividência, mostram-se capacitados a ver os objetos maiores do que realmente são. A iconografia do destemido Ganesha, com sua destreza em amalgamar o humano e o animal, reitera a sua condição divina e, por extensão, a transcendência do olhar. Nesse contexto, o olho de Ganesha assume uma função multifacetada, extrapolando a mera percepção visual para adentrar o reino da profecia, cujas linhas do futuro são desenhadas com uma caligrafia que pertence à ordem supramundana. Este olhar proeminente, desprovido das limitações do tempo e espaço, penetra os véus do porvir, concedendo-lhe a capacidade singular de discernir

os desígnios ocultos que permeiam os eventos vindouros. No arcabouço literário, essa limitação visual, ao passo que restringe o campo terreno, aguça e possibilita a percepção espiritual, profética e vaticinante. Se o vazamento dos olhos de Édipo é, em uma leitura freudiana, o emblema máximo da castração, também foi o que lhe permitiu *enxergar*, à posteriori, o crime que cometera, a partir de seu itinerário trágico – inclusive, num pensamento heideggeriano, Édipo é aquele que se cegou para *ver* sua visão *patética*. Ainda nessa mítica grega, por exemplo, deparamo-nos com o enigmático Tirésias, um célebre profeta cego tebano. A cegueira desse adivinho é emblemática tanto por sua natureza física quanto por sua qualidade profética. Sua condição ocular, vulnerabilidade humana diante da limitação sensorial, converte-se em uma possibilidade para a visão transcendental e espiritual. Tirésias, investido com o dom da profecia, torna-se um oráculo de inquestionável renome, cujo conhecimento do futuro transcende o reino da mera percepção terrena. Em sua cegueira, transforma-se em um mediador entre o mundo visível e o invisível, uma fonte de sabedoria que adivinha os eventos que se desenrolam no destino de Édipo e do reino de Tebas: “Tu [Tirésias], que apreendes a realidade toda, Tirésias, tanto os fatos logo divulgados quanto os ocultos, e os sinais vindos do céu e os deste mundo (embora não consigas vê-los), sem dúvida conheces os terríveis males que afligem nossa terra.” (SÓFOCLES, 1990, p. 30). Semelhantemente, na dramaturgia shakespeareana, o monarca Lear, antes afeito à névoa da ilusão e inábil em discernir as veredas do amor filial que jaziam sob a superfície sedutora dos discursos de Goneril e Regan, atravessa uma transformação de natureza transcendental após o manto da cegueira física o envolver. Num primeiro plano, é na efêmera exuberância de sua autoridade monárquica que Lear, avassalado pela presunção e pelos embustes, enreda-se nas malhas de Goneril e Regan, filhas (in)gratas e maliciosas, cegando-se para a veracidade do afeto, conquanto silente, de sua filha Cordélia.

O limiar de seu entendimento, então, cegamente obscurecido pelas falácias e pelas manipulações, impede que vislumbre a preciosidade do amor genuíno que ela, em seu recato e verdade, devotava ao progenitor – o que culmina na expulsão de Cordélia do reino. A capacidade de Lear em separar as artimanhas das confissões legítimas se perde nas brumas da soberba e da tolice, e ele, inadvertidamente,

desperdiça a oportunidade de reconhecer o puro amor que emana do coração de Cordélia: “[...]pois não temos tal filha nem pretendemos jamais rever sua face. Parte pois sem nossa graça, nosso amor e nossa bênção.” (SHAKESPEARE, 2020 [1606], p. 33). No entanto, paradoxalmente, apenas quando se torna cego, a tragédia que ofusca seu olhar físico, é que se transforma num clarividente das afeições que escapam aos discursos verborrágicos das filhas que o seduziram nos primeiros atos; compreende, agora, no IV Ato, ainda que silente e relegado à penumbra, o amor sincero que Cordélia nutria por ele: “Mesmo sem olhos um homem pode ver como anda o mundo. Olha com as orelhas. Vê como aquele juiz ofende aquele humilde ladrão. Escuta com o ouvido, troca os dois de lugar, como pedras nas mãos; qual o juiz, qual o ladrão?” (SHAKESPEARE, 2020 [1606], p. 69). Tirésias e Lear, cada qual sob o jugo da cegueira física, sucedem como arautos de uma visão profunda e perspicaz que abraça a transcendência, permitindo-lhes discernir as complexidades e as engrenagens do universo. Suas obscuridades visuais são, em última análise, os palcos onde a verdadeira visão floresce, indo além das limitações sensoriais e alcançando os píncaros da profecia, da visão visionária e da vidência, servindo como testemunhas de que a capacidade de enxergar para além do campo material é intrínseca à essência da humanidade e à intrincada teia da existência. Eles, cegos aos fenômenos mundanos, são paradoxalmente dotados de uma visão interior aguçada, que penetra nas profundezas das almas humanas e na essência das verdades cósmicas.

Dotado de uma qualidade oracular, o olho de Ganesha, iconografado na carta 13, prorrompe-se como o vértice entre o sacro e o profano, transmutando-se em um espelho que reflete/espectra os murmúrios do cosmos. As pálpebras do olho, como cortinas entreabertas para a sabedoria cósmica, desvelam visões que transcendem a mera superfície das aparências. Como guardião dos mistérios profundos, Ganesha, a despeito dos olhos de elefante lhe retirarem a visão terrena, exerce sua clarividência oracular para transmitir mensagens enigmáticas, que demandam decifração e contemplação, revelando a sapiência insondável que emana de sua natureza intrínseca. Na contística do célebre escritor Gabriel García Márquez, no conto *As Rosas Artificiais* (2019[1962]), também se evidencia o semblante profético e clarividente da “cegueira”. No enredo, vislumbra-se a dinâmica, no cotidiano de uma manhã em casa, entre Mina

e uma velha cega, sua avó; enquanto a neta, munida com os olhos, claudicava pela casa e malograva em seus afazeres, a velha cega, ao compreender cada recôndito de onde morava, movimentava-se sabiamente, fazendo café da manhã. Observava as ações e reações de irascível Mina, de tal modo que essa neta: “Sentiu-se perseguida por um olhar clarividente [da avó cega].” (MÁRQUEZ, 2019 [1962], p. 60). Na estética brasileira, arquetípica e antropofagicamente, também se constata esse predicado clarividente, inexoravelmente *ganeshático*, da cegueira. No romance *Vozes do Deserto* (2005), de Nélide Piñon, acompanha-se a Jasmine, uma serva cuja insaciável ânsia por conhecimento e desejo por um momento de evasão da cruel realidade da escravidão a conduzem a um encontro de rara singularidade e enlevo, protagonizado por um derviche cego.

Tal qual Tavaar, que, ao ser privado da luz da visão, ergueu uma súplica a Alá, rogando-lhe um dom que lhe conferisse a capacidade de subsistência, este derviche cego, que habita as ruas de Bagdá, enfrentou o manto tenebroso que encobriu seus olhos com destemor e fé. Entretanto, o que Alá destinou a ele não se restringiu somente à habilidade de sobreviver às agruras da cegueira, mas também ao dom da narração de histórias, da profecia e do vaticínio: “Como a capacidade de recuperar detalhes preciosos da realidade circundante, de traduzir enigmas antes insolúveis, de desvendar a natureza secreta dos homens e dos objetos, mesmo não os podendo enxergar.” (PIÑON, 2005, p. 217). À semelhança do herói Tavaar, cuja visão interior floresceu após a perda da visão física, este derviche cego desvela, para surpresa dos que o ouvem, sua própria visão espiritual. Os relatos que empreende, saturados de elementos mágicos, aventuras intrépidas e sabedoria ancestral, transcendem as limitações que circunscrevem o mundo material. Mesmo ante a essa “cegueira” de sua estado animalesta, com olhos, Ganesha, ostentando sua cabeça de elefante, mostra-se como um verdadeiro visionário, capaz de *compreender* o que escapa à visão do mundo imanente. Não por acaso, a carta 13 do Tarot, cuja representação imagética é o vultuoso olho de Ganesha, apresenta-nos: “a visão clara é o dom de ver não só com os olhos físicos, mas também com os olhos espirituais.” (HARTFIELD, 2022, p. 37). Não por acaso, no premiado romance *O Meu nome é vermelho* (1998), do nobelista turco Orhan Pamuk, a cegueira e o saber apresentam-se como temáticas imponentes nessa obra, a

qual desencadeia o embate entre a estética renascentista pictórica e a concepção de figuras e miniaturas nos impérios persa, mongol e turco. Nesse contexto, qual se tratasse de uma ressurreição dos mitos, os artistas árabes cultivavam a cegueira como um meio de aprimorar sua prática artística: “[...] a cegueira não era um mal, mas a graça suprema concedida por Alá ao pintor que dedicara a vida inteira a celebrá-Lo; Assim, a maneira como Alá vê o seu mundo só se manifesta por meio da memória dos velhos pintores cegos” (PAMUK, 1998, p. 108-109). Semelhantemente, o olho de Ganesha – insígnia marcada pelo predicado “compreensão” na carta 13 – refere-se à capacidade visionária e profética de vislumbrar *para além* da paragem física e terrena. O Olho de Ganesha não se limita meramente à capacidade de vislumbrar eventos futuros, como se manifestasse um oráculo transcendental, mas desdobra-se em um veículo primordial para a contemplação e compreensão do mundo interno, destacando-se como um emblema de enxergar interiormente. Ganesha simboliza a capacidade intrínseca de penetrar nas camadas mais profundas da consciência, desvendando os segredos do *self* e desbravando as paisagens psíquicas que, amiúde, permanecem sob os véus ilusórios da realidade exterior. Essa visão introspectiva, de natureza sagrada e transcendental, permite ao buscador espiritual transcender as barreiras da ilusão material, alcançando uma compreensão mais profunda e abrangente de sua própria existência e do mundo que o cerca.

Em uma síntese, eis a eminente relevância das onze cartas do Tarot de Ganesha, que, revestidas de uma capacidade simbólica, estética, mítica, arquetípica e cósmica, apresentaram-se como instrumentos de inigualável fertilidade para o escrutínio/vaticínio dos alfarrábios literários. Nessa jornada hermenêutica, aliada à ciência psicanalítica, representada tanto pelas escolas kleiniana, freudiana e winnicottiana quanto à abordagem da psicologia junguiana, a análise se voltou à compreensão da literatura enquanto uma manifestação rica em estratos arquetípicos, detentora da capacidade singular de desvelar, de maneira fecunda e perspicaz, os artefatos inconscientes que constituem a vastidão da subjetividade humana. Nesse âmbito hermético, as cartas do Tarot de Ganesha ergueram-se como monumentais arcanos, ao ressoarem, em (des)harmonia, com as manifestações literárias. Como

oráculos das profundezas do inconsciente coletivo, tais cartas transcendem sua natureza meramente simbólica, tornando-se catalisadores de interpretações simbólicas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embrenhada nas sinuosas enseadas da ancestralidade cósmica, a riqueza intrínseca da cultura hindu tece uma tessitura, embebida em fios mitológicos, onde a dança da existência desvenda com total transparência as coordenadas de um trajeto arquetípico. Este trajeto se caracteriza por batalhas fantásticas, naufrágios mentais em ilhas paradisíacas, diálogos intrapsíquicos tortuosos e convivência coletiva em leitos luxuosamente austeros. A complexidade da existência humana, a alegoria da carne, a sinédoque da espiritualidade e a sinestesia do cosmos permeiam densos panoramas literários, surgindo no Oriente, profundamente enraizado em tradições ancestrais. Nesse cenário, a narrativa antiga profetiza as “verdades” eternas, frequentemente esquecidas e perpetuamente reverberadas; nesse mundo que compartilha simbolismos de forma auspiciosa, o mito age como um catalisador do impulso criativo, concedendo chaves que, com habilidade única, abrem (e fecham) portas conduzindo as almas aos seus destinos – tais destinos, longe de serem austeros ou infernais, revelam-se, antes de tudo, carmáticos. Nesse contexto eloquente, nosso discurso evoca as narrativas que têm como protagonista o *Destruidor de Obstáculos*, o deus supremo e mais reverenciado, Senhor Ganesha. Dentro do rico panteão védico, essa divindade infantil, com sua cabeça de elefante, supera, em termos de reverência e devoção, os deuses ancestrais. Sua origem, envolta em extensas narrativas, tece o tecido que revela o surgimento da subjetividade humana, vista sob ângulos únicos que transcendem uma representação convencional. As imagens, impregnadas de misticismo, desvelam um deus que se irrompe do desejo materno e se confronta com a ira paterna. Suas ações, inclusive de natureza divina, insurgem de sua habilidade magistral para manipular, de maneira sutil e maliciosa, as forças Eros e Thânatos. Esta pesquisa, que estabeleceu um diálogo perspicaz entre a mitologia e a psicanálise, teve como propósito escavar, em profundidades arquetípicas, a jornada de Ganesha e conectá-la com a expressão

pulsional, o ponto de partida do desenvolvimento arcaico humano, à luz das doutrinas junguianas e kleinianas.

Recorrendo ao tarot de Ganesha como um diagrama vaticinador, mergulhamos profundamente num vasto espectro de textos literários, buscando iluminar os enigmas arcanos da psique e da narrativa – este oráculo se revelou um guia singular para desvendar não apenas as profundezas do destino humano, mas também para investigar a tessitura literária. No primeiro capítulo deste trabalho, iniciamos com uma introdução abrangente ao vasto e complexo domínio dos mitos, cuja natureza se desvela não apenas em sua estrutura, mas também em profundas funções culturais. Essas funções são concebidas a partir de perspectivas elucidativas de mitólogos eminentes – nesse contexto preliminar, na primeira parte do presente estudo, empreendemos uma incursão com o propósito de apreender a gramática subjacente aos mitos. Isso envolveu investigar a morfologia dos mitologemas, ao mesmo tempo em que lançamos luz sobre a reflexão multifacetada da aparente “dicotomia” que permeia a relação entre mito e realidade. Aprofundamos, nesse sentido, na concepção dos mitos como tentativas inerentemente humanas de (re)elaborar as angústias e inquietações que incessantemente afligem a subjetividade. Os mitos se desdobram como expressões simbólicas que transcendem o tecido do cotidiano e da materialidade, revelando-se como manifestações cósmicas da subjetividade humana – eles mergulham, em termos junguianos, nas profundezas do inconsciente coletivo. De maneira inegável, independentemente da localidade, da cultura ou da época, a análise meticulosa desses mitos revela que certos elementos, invariavelmente arquetípicos em sua essência, surgem, repetem-se e se metamorfoseiam sob diferentes indumentárias culturais. Essa repetição é como uma dança atemporal que perpetua os temas e símbolos universais da subjetividade humana.

Doravante, à luz das elucubrações de Carl Gustav Jung, aprofundamos nossa exploração na mitologia hindu: repleta de significados, se apresenta como um prodigioso mosaico de elementos arquetípicos. Através da psicologia analítica, buscou-se uma exploração substantiva sobre a subjetividade humana, utilizando a mitologia hindu como um mapa simbólico. Os textos da psicologia profunda não apenas reconhecem, mas aclamam a magnitude da mítica hindu, elevando-a a um

pedestal sagrado dentro do vasto panteão de influências filosóficas e simbólicas, dedicando-se a uma análise minuciosa dos elementos constitutivos da mitologia hindu. Ao estabelecer uma ponte entre os domínios aparentemente distantes da mente humana e o fértil arcabouço dos mitos hindus, esta investigação se tornou uma empreitada de raro significado, pois consagra a vasta complexidade da vivência humana com as narrativas míticas que permeiam a cultura hindu.

Investidos pela doutrina junguiana, no fim do primeiro capítulo, realizamos um diálogo profícuo entre a abordagem psicanalítica concebida pela eminente Melanie Klein e o vasto panteão mitológico védico. Articulamos, com minuciosidade, as fundamentais teses delineadas na teoria kleiniana, notadamente as elaborações em torno das posições e das fantasias arcaicas, em relação à mítica indiana. Nesse palco, observamos um notável esforço de convergência, na qual a vertente kleiniana, com sua singular ênfase nas posições esquizoparanoide e depressiva, na dinâmica das fantasias arcaicas e no papel seminal dos pais combinados, se entrelaça, de maneira sinuosa e fecunda, com os elementos da cosmogonia e da narrativa mitológica hindu. Não raro, episódios cósmicos e representações dos deuses do hinduísmo se vinculam, arquetipicamente e inconscientemente, a teses do pensamento kleiniano. No segundo capítulo, adentramos na vida e obra de Melanie Klein, uma das vozes eminente da ciência psicanalítica: suas férteis contribuições direcionadas à etiologia das psicoses e às complexas interações arcaicas da criança com sua progenitora a conduziram a romper com os preceitos anteriormente estabelecidos na psicanálise. Isso a notabilizou pelo escrutínio do material psíquico que, por muito tempo, foi relegado ao reino do recalque. A audaciosa investida se tornou possível mediante a reformulação paradigmática na orientação da ciência psicanalítica na análise da infância. Isso, por sua vez, permitiu a sondagem do vasto universo fantasmagórico das crianças em tenra idade. Melanie Klein, com seu magistral engenho, refutou categoricamente a alegação freudiana de que a análise de crianças seria uma empreitada fadada ao insucesso. Ela demoliu habilmente a barreira imposta pelo precário vocabulário infantil. Klein promoveu o processo de cura por meio do brincar, usando-o como um veículo para acessar o inconsciente infantil e suas fantasias.

A notável psicanalista austríaca demonstrou a viabilidade da transferência infantil ao explorar, de forma precoce, a complexa questão do superego nas fases iniciais do desenvolvimento. Ao inovar, ela direcionou seu trabalho para as vivências edípicas nos primeiros meses de vida, concentrando-se nas relações objetais, especialmente com a figura materna, compreendida como um objeto parcial. Para Klein, as efervescentes relações de hostilidade que permeiam os movimentos de identificação e projeção desempenham um papel determinante na formação do ego. A função paterna desenvolve-se como uma presença complementar e catalisadora no processo de desenvolvimento do complexo edipiano na criança. Por outro lado, as duas posições delineadas por Klein, a posição esquizoparanoide e a depressiva, são caracterizadas por sentimentos de ódio e amor que permeiam o complexo elo precoce entre a criança e sua mãe. Ancorados nas sólidas contribuições de Melanie Klein, estabelecemos uma intrincada interligação entre a rica literatura védica, repleta de hinos e preces devotadas aos deuses primordiais e as complexas imaginações primordiais que residem no recesso da psique.

Primeiramente, Ganesha surge como uma manifestação simbólica da oscilação incessante entre as posições depressiva e esquizoparanoide, um fenômeno singular que na doutrina bioniana é cuidadosamente cunhado pelo símbolo $SP \leftrightarrow D$. Essa dualidade, impressa nas profundezas de sua representação, espelha a contínua luta da alma humana entre os abismos da melancolia e os delírios da paranoia. Em Ganesha, encontramos uma encarnação da tensão inerente ao enfrentamento de conflitos internos, representando, de modo magistral, a batalha perpétua entre a busca por harmonia e a turbulência do caos psíquico. Doravante, adentramos na concepção de Ganesha como uma amalgama de partes humanas e animais, uma encarnação da sublime fusão cósmica dos “pais fusionados” Shiva e Parvati. Nessa perspectiva, Ganesha revela-se como um ícone da fase da feminilidade e da fantasia dos “pais combinados” representando a reunião de forças divinas numa unidade harmoniosa que transcende as polaridades e dualidades. Aqui, celebramos a fertilidade do divino, cujos opostos se encontram em uma dança cósmica que espelha a busca eterna por unidade, equilíbrio e integração, tão característica da jornada humana rumo à individuação. Por último, consideramos a habilidade peculiar de Ganesha de instituir e remover

obstáculos, sobretudo na esfera interna da psique. Ele se erige como a personificação do superego arcaico e tirânico, que, há muito, rege as primícias dos tempos. Este aspecto de Ganesha, ao impor regras e limites, molda a ética e moral de uma forma que transcende o entendimento convencional, lembrando-nos de que, dentro da complexidade do psiquismo humano, existem forças que moldam nosso comportamento e nossa consciência de uma maneira que só pode ser apreendida em sua totalidade mediante uma profunda exploração psicanalítica.

Por ato derradeiro, fundamo-nos nas profundezas do intrigante panorama simbólico composto pelos fragmentos, a saber, pelas cartas do Tarot de Ganesha, que se prorromperam como um repositório visual de conhecimento vasto, incitando os mortais a desvendar os enigmas cósmicos e a perscrutar as previsões ocultas no tarô e no contexto hindu. Nesse acervo mítico, o Tarot de Ganesha transcendeu sua mera função de oráculo, posicionando-se como um guia espiritual, habilidoso em estabelecer conexões entre o indivíduo e a sabedoria ancestral. Ademais, numa simbiose entre a tradição das cartas e as influências profundas associadas à figura venerável de Ganesha, o baralho se consolidou como um instrumento divinatório, um arsenal de expressão arquetípica rica, capaz de antever e interpretar os manuscritos literários. No desenrolar dessa análise profunda, num diálogo enriquecedor com as doutrinas psicanalíticas, notadamente a escola kleiniana, estabelecemos um vívido intercâmbio com as contribuições de Jung. Com isso, erguemos um pilar hermenêutico para desvendar os mistérios literários com base nas previsões, profecias e presságios sussurrados pelas cartas do Tarot de Ganesha. A declamação das profecias ou, de maneira equivalente, a evocação de maldições, inevitavelmente convocou as correntes da adivinhação; as cartas, que abrigaram representações imagéticas arquetípicas, entrelaçadas com as raízes do hinduísmo, lançaram um encanto de fascinação na decifração dos dispositivos literários. Com plena consciência de que a tapeçaria artística frequentemente ecoou os murmúrios do inconsciente coletivo e individual, o anseio desse nobre empreendimento repousou na sólida base de que as onze cartas analisadas proporcionaram interpretações e previsões fecundas e produtivas para a estética da literatura.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Geraldo Peçanha. **O que é budismo**. São Paulo: InterSaberes, 2019.

ALVARENGA, Maria Zelia. **Mitologia simbólica: estruturas da psique e regências míticas**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.

ANDRADE, Joachim. **Índia, lar dos deuses e terra das multidões: uma aproximação às religiões indianas**. São Paulo: InterSaberes, 2020.

APRIGLIANO, Adriano (trad.). **Upaniṣadas: Os Doze Textos Fundamentais: Textos Clássicos Indianos**. São Paulo: Mantra, 2020.

AZEVEDO, Ana Vicentini. **Mito e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BAE, James H. **Ganesha: o removedor de obstáculos**. São Paulo: Madras, 2014.

BANSAL, Sunita Pant. **Deuses e deusas hindus**. Rio de Janeiro: Nova Era, 2008.

BARROS, Elias Mallet da Rocha; BARROS, Elizabeth Lima da. Melanie Klein: a ampliação dos limites da vida psíquica. **Coleção memória da psicanálise – Viver Mente & Cérebro**, São Paulo, n. 3, p. 5-19.

BAUM, Frank (1900). **O mágico de Oz**. São Paulo: Ática, 2019.

BOECHAT, Walter. **Mitopoesia da psique: Mito e individuação**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

BORGES, Jorge Luis; JURADO, Alius. **Buda**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987.

BUNJEVAC, Nina. **Uma Jornada Alquímica Através do Tarot**. São Paulo: Zarabatana, 2022.

BUZONI, Douglas; VILLAS-BOAS, Magda. **Melanie Klein – 60 anos depois: reflexões e vivências**. Rio de Janeiro, 2021.

CALAZANS, José Carlos (trad.). **Dhammapada: Os ensinamentos de Buda**. São Paulo: Mantra, 2021.

CAMPBELL, Joseph. **As Máscaras de Deus, vol. 2: Mitologia Oriental**. São Paulo: Phalas Atena, 1994.

CAMPBELL, Joseph. **Mitos para viver**. São Paulo: Palas Atena, 2023.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Atena, 2014.

CARROLL, Lewis (1865). Aventuras de Alice no país das maravilhas. In: CARROLL, Lewis. **Alice - Coleção Clássicos Zahar - Comentada e Ilustrada: Aventuras de Alice no País das Maravilhas & Através do espelho**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CINTRA, Elisa Maria de Ulhoa; FIGUEIREDO, Luis Claudio. **Melanie Klein: Pensamento e Estilo**. São Paulo: Escuta, 2010.

CINTRA, Elisa Maria de Ulhoa; RIBEIRO, Marina F. R. **Melanie Klein na Psicanálise Contemporânea**. São Paulo: Zagodoni, 2019.

CINTRA, Elisa Maria de Ulhoa; RIBEIRO, Marina F. R. **Por que Klein?** São Paulo: Zagodoni, 2018.

DAISHONIN, Nitiren. **Fundamentos do Budismo**. São Paulo: Brasil Seyko, 2008.

ELIADE, Mircea. **Aspecto do mito**. Lisboa: Edições 70, 2000.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas: Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis, Tomo II – Dos Vedás a Dioniso, vol. 2**. São Paulo: Zahar, 1978a.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas: Do Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo, Tomo II – Das religiões da China Antiga à Síntese Hinduísta, vol. 1**. São Paulo: Zahar, 1978b.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

FERREIRA, Mario; GNERRE, Maria Lucia Abaurre; POSSEBON, Fabricio (Orgs). **Antologia védica: Edição bilíngue: sânscrito e português**. São Paulo: Libellus, 2016.

FULGÊNCIO, Leopoldo; GURFINKEL, Decio. **Relações de objeto na psicanálise ontem e hoje**. São Paulo: Blucher, 2022.

GOSVAMI, Dasa. **Introdução à Filosofia Védica: a tradição fala por si mesma**. São Paulo: The Bhaktivedanta Book Trust, 1986.

GREENBERG, Jay R.; MITCHELL, Stephen A. **Relações objetais na Teoria Psicanalítica**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

GRIMM, Jacob; GRIM, Wilhelm. Rumpelstiltskin. In: In: TATAR, Maria. **Contos de fadas: edição comentada e ilustrada**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

GRIMM, Jacob; GRIM, Wilhelm. João e Maria. In: In: TATAR, Maria. **Contos de fadas: edição comentada e ilustrada**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

PERRAULT, Charles. Cinderela. In: In: TATAR, Maria. **Contos de fadas: edição comentada e ilustrada**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

GURFINKEL, Decio. **Relações de objeto**. São Paulo: Blucher, 2017.

HALL, James. **Sonhos – Símbolos religiosos do inconsciente**. São Paulo: Loyola, 1994.

HARTFIELD, Angela. **Sussurros de Ganesha**. São Paulo: Madras, 2022.

HARVEY, Peter. **A Tradição do Budismo: História, Filosofia, Literatura, Ensinos e Práticas**. São Paulo: Cultrix, 2019.

HEBBEL, Friedrich. **Os Nibelungos**. São Paulo: Peixoto Neto, 2016.

HEIMANN, Paula. (1986). Certas funções da introjeção e da projeção no início da infância. In: KLEIN, Melanie (org.). **Os progressos da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

HINSHELWOOD, R. D. **Dicionário do pensamento kleiniano**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.

JACOBS, Joseph. João e o Pé de Feijão. In: In: TATAR, Maria. **Contos de fadas: edição comentada e ilustrada**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

JODOROWSKY, Alejandro; COSTA, Mariane. **O caminho do Tarot**. São Paulo: Chave, 2004.

JONES, Ernest. **A vida e a obra de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

JUNG, Carl Gustav (1936). A ioga e o inconsciente. In: JUNG, Carl Gustav. **C. G. Jung – Obra completa, 11/5: Psicologia e Religião Oriental**. São Paulo: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav (1939). Comentário Psicológico sobre o Livro Tibetano da Grande Libertação. In: JUNG, Carl Gustav. **C. G. Jung – Obra completa, 11/5: Psicologia e Religião Oriental**. São Paulo: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav (1944). O Santo Hindu. In: JUNG, Carl Gustav. **C. G. Jung – Obra completa, 11/5: Psicologia e Religião Oriental**. São Paulo: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav (1948). Considerações em torno da Psicologia da Meditação Oriental. In: JUNG, Carl Gustav. **C. G. Jung – Obra completa, 11/5: Psicologia e Religião Oriental**. São Paulo: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav (1948). Prefácio ao I Ching. In: JUNG, Carl Gustav. **C. G. Jung – Obra completa, 11/5: Psicologia e Religião Oriental**. São Paulo: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav (1950). O simbolismo da Mandala. In: JUNG, Carl Gustav. **C. G. Jung – Obra completa, 18/9: Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. São Paulo: Vozes, 2000.

JUNG, Carl Gustav (1951). Quinta conferência. **C. G. Jung – Obra completa, 18/9: A vida simbólica, vol. 1**. São Paulo: Vozes, 2012.

JUNG, Carl Gustav (1956). Prefácio à revista indiana de psicoterapia. In: JUNG, Carl Gustav. **C. G. Jung – Obra completa, 18/9: A vida simbólica, vol. 2**. São Paulo: Vozes, 2012.

JUNG, Carl Gustav (1956). Sobre o livro de Eugen Neumann: “Die Reden Gotamo Buddhos”. **C. G. Jung – Obra completa, 18/9: A vida simbólica, vol. 2**. São Paulo: Vozes, 2012.

JUNG, Carl Gustav (1957). Comentário Psicológico ao Bardo Thödol. In: JUNG, Carl Gustav. **C. G. Jung – Obra completa, 11/5: Psicologia e Religião Oriental**. São Paulo: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav (1958). Prefácio à obra de Suzuki: A grande libertação. In: JUNG, Carl Gustav. **C. G. Jung – Obra completa, 11/5: Psicologia e Religião Oriental**. São Paulo: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav (1952). **C. G. Jung – Obra completa, 5: Símbolos da transformação**. São Paulo: Vozes, 2012.

JUNG, Carl Gustav. **Espiritualidade e transcendência**. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Petrópolis: Vozes, 2016.

JUNG, Carl Gustav. **Obra completa, 11/1: Psicologia e Religião**. Petrópolis: Vozes, 2012.

JUNG, Carl Gustav. **Obra completa, 9/1: Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2014.

JUNG, Carl Gustav. **Obra completa, vol. 4: Freud e a Psicanálise**. São Paulo: Vozes, 2011.

JUNG, Carl Gustav; WILHELM, Richard. **O segredo da Flor de Ouro**. Petrópolis: Vozes, 2013.

KLEIN, Melanie (1925). Uma contribuição à psicogênese dos tiques. In: KLEIN, Melanie. **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (1921-1945)**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

KLEIN, Melanie; RIVIERE, Joan (1975). O desenvolvimento de amizades. In: KLEIN, Melanie; RIVIERE, Joan. **Amor, ódio e reparação**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

KLEIN, Melanie (1926). Princípios psicológicos da análise de crianças pequenas. In: KLEIN, Melanie. **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (1921-1945)**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

KLEIN, Melanie (1927). Tendências criminosas em crianças normais. **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (1921-1945)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

KLEIN, Melanie (1928). Estágios iniciais do conflito edipiano. In: KLEIN, Melanie. **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (1921-1945)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

KLEIN, Melanie (1929). Situações de ansiedade infantil refletidas em uma obra de arte e no impulso criativo. In: KLEIN, Melanie. **Inveja e gratidão e outros trabalhos (1946-1963)**. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

KLEIN, Melanie (1937). Amor, culpa e reparação. In: KLEIN, Melanie. **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (1921-1945)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

KLEIN, Melanie (1948). Sobre a teoria da ansiedade e da culpa. In: **Inveja e gratidão e outros trabalhos (1946-1963)**. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

KLEIN, Melanie (1952). Sobre a observação do comportamento dos bebês. In: KLEIN, Melanie. **Inveja e gratidão e outros trabalhos (1946-1963)**. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

KLEIN, Melanie. (1940) O luto e a sua relação com os estados maníaco-depressivos. In: KLEIN, Melanie. **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (1921-1945)**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

KLEIN, Melanie. **A Psicanálise de Crianças**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

KLEIN, Melanie. Algumas conclusões teóricas sobre a vida emocional do bebê. In: KLEIN, Melanie. (Org.). **Os progressos da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

KLEIN, Melanie. **Narrativa da análise de uma criança**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

KLEIN, Melanie. **Our adult world and other essays**. London: Medical Books, 1963.

LISPECTOR, Clarice. Pertencer. In: LISPECTOR, Clarice. **Todas as crônicas**. Rio de Janeiro: Rocco, 2018.

LISPECTOR, Clarice (1956). **A maçã no escuro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MANTOVANI, André. **Tarô Arquetípico: um estudo sobre as correlações simbólicas dos 79 arcanos com a Psicologia Analítica de Carl G. Jung**. São Paulo: Pensamento, 2023.

MÁRQUEZ, Gabriel García. As rosas artificiais. In: MÁRQUEZ, Gabriel García (1962). **Os funerais da mamãe grande**. São Paulo: Record, 2019.

MICHELET, Jules. **A Bíblia da Humanidade: Mitologias da Índia, Pérsia, Grécia e Egito**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

MOACANIN, Radmila. **A Psicologia de Jung e o Budismo Tibetano**. Rio de Janeiro: Cultrix, 1995.

MONZO, Maria Pozzi. **Buda e o bebê: psicoterapia e meditação no trabalho com crianças e adultos**. São Paulo: Blucher, 2017.

NADOLNY, Isabelle. **História do tarô: Um estudo completo sobre suas origens, iconografia e simbolismo**. São Paulo: Pensamento, 2022.

NETO, David Azoubel Neto. **Mito e Psicanálise: estudos psicanalíticos sobre formas primitivas de pensamento**. São Paulo: Papirus, 1993.

NICHOLS, Sallie. **Jung e o Tarô: uma jornada arquetípica**. São Paulo: Cultrix, 1988.

PAMUK, Orhan. **Meu nome é vermelho**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PANTAJALI. **A Tradição do Budismo: História, Filosofia, Literatura, Ensinos e Práticas**. São Paulo: Mantra, 2017.

PERCHERON, Maurice. **Buda e budismo: mestres espirituais**. São Paulo: Agir, 1968.

PETOT, Jean-Michel. **Melanie Klein I**. São Paulo: Perspectiva, 2019a.

PETOT, Jean-Michel. **Melanie Klein II**. São Paulo: Perspectiva, 2019b.

PIÑON, Nélida. **Vozes do deserto**. São Paulo: Record, 2005.

REDYSON, Deyve. **Budismo Tibetano: História, Filosofia e Prática**. João Pessoa: Editora UFPB, 2015.

RIVIERE, Joan. Introdução geral. In: KLEIN, Melanie (org.). **Os progressos da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

RODRIGUES, Nelson. O gato cego. In: RODRIGUES, Nelson. **A vida como ela é**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

ROTH, Priscilla; LEMMA, Alessandra (orgs.). **Revisitando “Inveja e Gratidão”**. São Paulo: Blucher, 2020.

RUBIÃO, Murilo. **Obra completa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

SANTEM, Lama Padma. **A roda da vida: como caminho para a lucidez**. Rio de Janeiro: Editora Petrópolis, 2010.

SEGAL, Hanna. **Introdução à obra de Melanie Klein**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

SHAKESPEARE, William. **Rei Lear**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

SIMON, Ryad. **Introdução à psicanálise: Melanie Klein**. São Paulo: EPU, 1986.

SOCHA, Alexander (org.). **Melanie Klein: autobiografia comentada**. São Paulo: Blucher, 2019.

SÓFOCLES. **A trilogia tebana: Édipo rei, Édipo em Colono, Antígona**. São Paulo: Zahar, 1990.

SUSAN, Isaacs. A Natureza e a função da fantasia. In: KLEIN, Melanie. **Os progressos da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

SUZUKI, D. T. **Uma introdução ao zen-budismo**. São Paulo: Mantra, 2019.

SVATMARAMA, Svamin. **Haṭha-Yoga-Pradīpikā: Uma luz sobre o Hatha-Yoga**. São Paulo: Mantra, 2017.

THOMAS, M. C. Introdução à obra de Melanie Klein. In: NASIO, Juan-David. **Introdução às obras de Freud, Ferenczi, Groddeck, Klein, Winnicott, Dolto, Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

TOMBERG, Valentin. **Meditações sobre os 22 Arcanos Maiores do Tarô**. São Paulo: Paulus Editora, 1967.

TREVISAN, Dalton. **Cemitério de Elefantes**. Rio de Janeiro: Record, 1984.

TREVISAN, Dalton. **A guerra conjugal**. Rio de Janeiro: Record, 1969.

VERENE, Jean-Michel. **O budismo tibetano**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1986.

WILLIAMS, Meg Harris. **O Vale da Feitura da Alma: o Modelo Pós-kleiniano da Mente e Suas Origens Poéticas**. São Paulo: Blucher, 2019.

WINNICOTT, Donald Woods. O brincar: Uma exposição teórica. In: WINNICOTT, Donald Woods. **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1968.

ZIMMER, Heirich. **Filosofias da Índia**. São Paulo: Phalas Atena, 1986.

ZIMMER, Heirich. **Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia**. São Paulo: Phalas Atena, 1989.