



# A hermenêutica junguiana: Ensaio dos primeiros simbolismos das narrativas de São João do Guarani

## *Jungian hermeneutics: Essays on the early symbolism of the narratives of São João do Guarani*

*Rannife Augusta Carvalho Mastub de Oliveira\**

*Ileno Izídio da Costa\*\**

**Resumo:** O estudo da religião em perspectiva junguiana tem se ampliado no Brasil. O método hermenêutico junguiano ainda é pouco conhecido. Assim, o artigo caracterizou-se como teórico, colhendo conceitos importantes em psicologia junguiana, com explanações sobre o funcionamento do método hermenêutico simbólico, além de tecer discussões sobre novas perspectivas metodológicas na pesquisa junguiana em diálogo com o contemporâneo. O estudo versa ainda sobre a temática da religião, aportando conceitos-chave sobre o sagrado. Os resultados/análise estão relacionados ao método de amplificação simbólica das narrativas de São João do Guarani, um santo popular da floresta, cultuado na reserva extrativista Chico Mendes, em Xapuri, Estado do Acre. Logo, as metáforas míticas e simbólicas são aplicadas às narrativas considerando a questão conceitual de arquétipo e inconsciente coletivo, evocando as principais analogias e imagens que os contos produzem.

**Palavras-chave:** Hermenêutica, símbolo, psicologia junguiana.

**Abstract:** The study of religion from a Jungian perspective has been expanding in Brazil. The Jungian hermeneutic method is still little known. Thus, the article is characterized as theoretical, gathering important concepts in Jungian psychology, explaining how the symbolic hermeneutic method works, and discussing new methodological perspectives in Jungian research in dialogue with the contemporary world. The study also deals with the theme of religion, providing key concepts about the sacred. The results/analysis are related to the method of symbolic amplification of the narratives of São João do Guarani, a popular saint of the forest, worshipped in the Chico Mendes extractive reserve in Xapuri, Acre state. Mythical and symbolic metaphors are then applied to the narratives, considering the conceptual issue of archetype and collective unconscious, evoking the primary analogies and images that the tales produce.

**Keywords:** Hermeneutic, symbol, Jungian psychology.

## Introdução

Na experiência com a prática de psicologia junguiana, especialmente na docência, percebemos uma grande dificuldade dos alunos para entender em que consiste o método junguiano, como aplicá-lo ou, mesmo, a ocorrência de questionamentos sobre se

---

\* Doutorando em Psicologia Clínica e Cultura (UnB, Brasília-DF). ORCID: 0000-0002-3872-2514 – contato: [rannife@gmail.com](mailto:rannife@gmail.com)

\*\* Professor associado e atual decano de assuntos comunitários da UnB (Brasília-DF). Doutor em Psicologia Clínica (UnB, Brasília-DF). ORCID: 0000-0002-1571-0297 – contato: [ilenoc@gmail.com](mailto:ilenoc@gmail.com)

existe realmente um método junguiano, uma vez que Jung disse certa vez que só existia um junguiano: ele.

No Brasil, temos um grande problema concernente ao método junguiano; a começar, não temos, em geral, conteúdos e disciplinas sobre Jung na maioria das graduações de universidades públicas. O ensino junguiano está concentrado nas faculdades católicas, além de que as obras de referência junguianas são caras e a formação é insuficiente porque o núcleo de estudos fica muito concentrado em quem pode pagar para ter uma formação na área.

Junto a isso, é raro uma disciplina específica que aborde a psicologia junguiana com método e epistemologia. As buscas de artigos e livros em relação ao método junguiano também são insuficientes: encontra-se desde a dificuldade de acesso a alguns livros, poucas edições em sebos até a necessidade de buscar referências fora do Brasil, em âmbito internacional.

Assim, surgem vários desafios para aqueles que querem adentrar e se aprofundar na psicologia junguiana. Um deles é a questão metodológica: como aplicar o método junguiano? Por isso, este artigo tem como proposta esclarecer, explicar o conceito, as bases filosófica e epistemológica, bem como aplicar o método junguiano à narrativa de São João do Guarani, como forma de exercitar o percurso junguiano de amplificação simbólica e ser um parâmetro para auxiliar outros estudiosos e profissionais que estão em busca de entender o exercício da hermenêutica junguiana.

Algumas definições são importantes para trabalhar a temática do artigo; dentre elas, está o conceito de arquétipo. De onde procede o termo? Em sua obra *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, Jung (2014a) cita que o termo vem de Platão, e servia à proposta de entender o inconsciente coletivo por meio desses tipos arcaicos. Inclusive, cita o termo representações coletivas, de Lévy-Bruhl (1935), como citado em Jung (2014a) para nomear as figuras simbólicas da cosmovisão dos antigos, considerando que as mesmas ainda podem ser aplicadas aos conteúdos do inconsciente.

É importante contextualizar que as influências filosóficas que conduziram Jung a construir conceitualmente arquétipo partem, principalmente, de Kant e William James. Kant distinguia entre conhecimento puro e empírico. O conhecimento puro, para Kant, partia de noções universais a priori, que não eram derivadas da experiência, e o conhecimento empírico partia da experiência. Por intermédio das representações, era possível conhecer algo como um objeto (Kant (1787/1933) como citado em Shamdasani, 2005).

Essa base foi importante para Jung pensar o arquétipo como esse tipo, essa matriz arcaica. William James, por meio de sua filosofia pragmática, influenciou Jung nos estudos da religião em três aspectos: pragmatismo, pluralismo e tipologia (James [1909], como citado em Shamdasani, 2005). Com base em James, Jung estabeleceu um outro enfoque para a questão do arquétipo. O padrão arquetípico não precisava se manifestar apenas de uma perspectiva única, ou como uma única imagem para a representação. Isso devido ao caráter múltiplo e diverso do arquétipo, podendo, por exemplo, um arquétipo específico – como o arquétipo do si mesmo – manifestar-se como Jesus Cristo, Buda ou outra imagem representativa, e aparecer com suas características mais específicas da imagem divina, assim como outros arquétipos (Jung, 2013a).

Jung (2014a) delimita os lugares e espaços em que se manifesta a questão arquetípica. Considera que os arquétipos se expressam em mitos e contos de fadas. Contudo, elabora que o arquétipo só se aplica indiretamente às representações coletivas, na medida em que designa apenas conteúdos psíquicos que não passaram por uma elaboração consciente.

Para Jung, o termo arquétipo fica claro quando se relaciona ao mito, mas fundamentá-lo psicologicamente é complicado. Isso porque ele percebeu que os mitólogos negaram o que o mito poderia ser: uma expressão da alma de um povo. A vivência de povos antigos diante de tudo que ocorria ao seu redor era uma vivência anímica; Jung considerava essas experiências as expressões simbólicas do drama interno do inconsciente.

O arquétipo caracterizado como essa matriz ampla que abarca uma pluralidade de possibilidades é a referência quando se pensa a questão do trabalho com o símbolo. O conceito de símbolo será mencionado logo mais na questão epistemológica.

### **Bases epistemológicas junguianas**

Antes de tudo, é importante considerar em que fontes Jung foi buscar, estudar e pesquisar as bases daquilo que foi chamado, depois, de psicologia analítica, psicologia dos complexos ou psicologia complexa, dentre outros termos.

Esse apanhado histórico mostra que Jung teve sua própria base e desmistifica uma crença bastante popular na academia, a de que Jung foi apenas um seguidor dissidente de Freud. Antes desse grande encontro, Jung era médico psiquiatra e já tinha obras publicadas. Shamdasani (2005), como grande compilador da história de Jung, coloca como questionamento a pressuposição do entendimento de o quê foi a psicologia moderna e o que Jung objetivava como sua psicologia. Atualmente, nem o nome que Jung deu à sua psicologia costuma ser usado. Ele intitulou, do ponto de vista teórico, sua psicologia como complexa, pois significava uma psicologia das complexidades, ou dos sistemas psíquicos complexos, em oposição a fatores mais elementares (Wolff, 1935, como citado em Shamdasani, 2005).

Uma questão importante sobre o compilado de Shamdasani para a base epistemológica junguiana é o conceito de equação pessoal – que, vale ressaltar, não é um conceito de Jung. O conceito veio da astronomia e dizia respeito a uma equação que media a margem de erro nas observações dos experimentos; logo, o termo foi adotado pelos pesquisadores da psicologia experimental, considerados os dois papas da ciência recém-nascida: Wilhelm Wundt e William James. Cada qual tentou resolver a questão da equação pessoal a seu modo, para evitar o viés do pesquisador e dar um sentido científico à psicologia experimental.

Wundt tomou a questão da equação pessoal como um ponto que favorecia investigar as questões subjetivas de forma mais objetiva (1892, como citado em Shamdasani, 2005). William James, que influenciou bastante o pensamento de Jung, faz uma crítica à introspecção, vai se basear no método comparativo e coloca que todas as questões psíquicas e subjetivas são analisadas em favor de uma teoria ou outra em particular, denunciando a questão do viés de cada abordagem (1890/1918, como citado em Shamdasani, 2005).

James começa uma discussão sobre a diferença de temperamentos entre o materialista e o racionalista, que se tornará a base para Jung começar a pensar a tipologia psicológica e, assim, elaborar uma nova formulação de equação pessoal que integrasse, de forma complexa, os diferentes tipos para não cair na questão de um pensamento enviesado.

Sobre a epistemologia de Jung, Penna (2013), uma pioneira no Brasil sobre o estudo e sistematização do método, epistemologia e ontologia em Jung, discorre que o conhecimento, para Jung, envolve a questão da consciência, posto que, para ele, conhecimento e autoconhecimento são inseparáveis. Esse conhecimento é dinâmico e dialético, pois envolve a relação consciente e inconsciente. Essa busca pelo conhecimento é finalista; envolve a busca por um sentido de vida, só que este sentido é o sentido de vida da psique; que envolve a questão do si mesmo ou Self, um conceito importante, pois o Self é o centro da psique que está em uma relação dialética com o ego, o centro da consciência.

O si mesmo, ou Self, é um arquétipo da totalidade e um símbolo da individuação (Jung, 2014a, 2013a): “[...] é um centro ordenador e unificador da psique total (consciente e inconsciente), assim como o ego é o centro da personalidade consciente” (Edinger, 2020, p. 19).

Penna (2013) assinala que conhecimento, em Jung, envolve a ampliação de consciência que está relacionada ao processo de individuação, que é um conceito básico na psicologia junguiana. A proposição desse conceito é tornar, é vivenciar todo o potencial da psique que está no si mesmo. Isso ocorre conscientizando e vivenciando a integração da relação si mesmo.

No processo de individuação, há uma integração do ego com as demandas arquetípicas e com as do mundo externo (Penna, 2013). Jung (2014a) situa que o método da psicologia complexa consiste numa tomada de consciência, e ele enfatiza que esta tomada de consciência dos conteúdos arquetípicos do inconsciente deve ser a mais completa possível. Jung explica que, uma vez que os arquétipos são conteúdos autônomos, não é possível acessá-los por um meio racional. O acesso requer um processo dialético que se dá por intermédio de um confronto, no sentido de um diálogo interior, com essas imagens.

Três conceitos são chaves para se entender a questão epistemológica em Jung: símbolo, função transcendente e sincronicidade. Sobre o símbolo, ele será a ponte para o inconsciente. Jung (2013a) fala que a máquina psíquica é uma produtora de símbolos e é o símbolo que movimenta a energia psíquica. Ademais, é importante não confundir o sentido do símbolo com a semiótica. Os símbolos são uma produção do inconsciente.

Penna (2013) explica que o inconsciente se dá a conhecer pelas expressões simbólicas. O conhecimento humano só é possível por meio das imagens e metáforas que se manifestam por meio da linguagem, do mito, da religião, da arte e da própria ciência (Cassirer, 1997, como citado em Pena, 2013). Assim, o conhecimento se dá, em psicologia junguiana, mediante as leituras e apreensão do símbolo. Para entender esse processo, Jung utiliza o conceito de função transcendente para definir a psique como a grande formuladora de símbolos (Penna, 2013).

O termo função transcendente pode trazer alguns equívocos devido à palavra transcendente, podendo remeter a algo que não é imanente. Contudo, Jung (2013b)

explica que o termo pode ser compreendido como uma questão orgânica de passar de uma atitude para a outra sem a perda do inconsciente. Mas, para isso, é necessário lidar com a unilateralidade da consciência. Para acessar a função transcendente, torna-se essencial lidar com o inconsciente recorrendo a uma abordagem construtiva, de modo a trabalhar o inconsciente na perspectiva da finalidade e do significado. Portanto, o conhecimento se dá pela apreciação do símbolo, mas o símbolo não é interpretado de uma forma redutiva-causal, pois perderia o aspecto de finalidade. Em vista disso, a melhor forma de proceder o método é mediante uma apreciação ampliada de seu significado, que se dá por meio de associações e analogias.

A finalidade merece um ponto de discussão à parte, pois se caracterizou como um ponto de divergência entre Jung e Freud. Freud parte de uma análise redutiva da psique e, portanto, causal. Jung abandona essa perspectiva causalista. Penna (2013) expõe que todo evento psíquico é forjado em uma relação causal ou final; ou seja, o símbolo tem um propósito teleológico de conduzir a psique ao desenvolvimento. No caso, o desenvolvimento está relacionado ao processo de individuação pela ampliação de consciência por meio da integração dos opostos tensionados (consciente/inconsciente).

Jung (2014b) escolheu o termo sincronicidade para designar uma hipótese de explicação alternativa à causalidade. Conforme o autor, a sincronicidade é uma relatividade no tempo e espaço condicionada pela psique. As categorias tempo e espaço, dentro desse conceito, são elásticas. Isso porque a temporalidade é um conceito; os antigos não tinham a dimensão de tempo que temos hoje. Esses conceitos de temporalidade e espacialidade surgem junto com a consciência, que é capaz de medidas e ordenamentos.

A sincronicidade como conceito seria a aparição simultânea de dois acontecimentos que estão ligados por uma conexão significativa, mas que não são causais. Esse acontecimento distante no espaço-tempo produz uma imagem psíquica correspondente. Isso ocorre porque há no inconsciente um componente a priori, um conhecimento dos eventos (Jung, 2014b).

Dessa forma, o conceito de sincronicidade amplia a compreensão da dinâmica consciente/inconsciente ao explicar que uma variedade de acontecimentos escapa ao conceito causal e necessita de outros modelos de explicação e compreensão (Penna, 2013).

## O método hermenêutico simbólico

A perspectiva metodológica junguiana parte da apreensão do símbolo (Pena, 2013). Essa apreensão do símbolo se dá mediante um método específico de interpretação chamado de hermenêutica simbólica. É um tipo de hermenêutica diferente do que propõe, por exemplo, a hermenêutica fenomenológica, pois, no método junguiano, temos a apreensão das expressões simbólicas que se originam do inconsciente pessoal e coletivo, com base nas categorias conceituais de complexos e arquétipos.

Conforme Cheng (2022), a hermenêutica surge como uma prática interpretativa de textos simbólicos. De modo geral, é o método de interpretação do fenômeno que envolve a sua compreensão, considerando os aspectos psicológicos, sociais e históricos. A forma de compreensão do fenômeno será diferente na medida em que cada filósofo

propõe sua hermenêutica e seu entendimento de compreensão: alguns são mais dialéticos, outros mais formalistas. Ricoeur é o filósofo que sugere que, para uma compreensão correta do texto, há que se ter uma dialética entre explicação e compreensão, pois é necessária uma explicação metodológica do procedimento, uma vez que, sem metodologia, corre-se o risco do relativismo (Ricoeur, 1991, como citado em Cheng, 2022).

Na perspectiva junguiana, o questionamento principal consistiria em perguntar se é possível uma hermenêutica em Jung. Cheng (2022) menciona que Jung pouco fala de hermenêutica em sua obra; contudo, os escritos de Jung são permeados de uma hermenêutica simbólica em que ele foi atuando e que foi construindo em seus atendimentos, questionamentos e abordagem terapêutica. A abordagem interpretativa junguiana parte de uma correspondência simbólica que se diversifica em analogias, conhecida como amplificação simbólica dos conteúdos arquetípicos do inconsciente: “A interpretação dos símbolos, em Jung, ganha vida a partir de suas formulações sobre amplificação simbólica, que envolve o uso de analogias, mitologia comparada e diálogo com o símbolo” (Cheng, 2022, p. 50).

O método de amplificação simbólica se sustenta pelo princípio do *esse in anima*, que, em tradução literal, seria o ser na alma. É uma forma de dizer que há uma entrada na realidade psíquica a partir desse universo simbólico, ou através das imagens emergentes, de modo que a amplificação é um meio, ou um caminho, para acessar a psique de forma empírica (Cheng, 2022; Wahba, 2019).

Assim, é o objeto simbólico que se torna o foco da pesquisa. O símbolo é a ponte que une consciente e inconsciente (Cheng, 2022; Penna, 2013). Além disso, é importante ressaltar que não se trata apenas de um método de análise descritiva ou de compreensão, o que caracteriza uma diferença da hermenêutica fenomenológica, pois a análise simbólica possibilita uma articulação entre a observação do fenômeno e suas imagens, bem como conteúdos teóricos, observações, de forma que surgem novas ideias, percepções e intuições a seu respeito. Além disso, essas analogias vão se ampliando em várias possibilidades e sentidos mediante as produções culturais como os mitos, a arte e a literatura (Penna, 2014, como citado em Cheng, 2022).

Mais do que pensar uma proposta de hermenêutica junguiana, é possível apreender o que os junguianos estão construindo como diversos eixos de pesquisa sobre o método junguiano no cenário internacional. O que há de novo na pesquisa junguiana, pensando o contexto contemporâneo e a emergência de novos paradigmas científicos?

Há pelo menos duas propostas de articulação da prática de hermenêutica junguiana: primeiro com Smythe e Baydala (2012), que propõem uma hermenêutica dos arquétipos; em segundo lugar, com Romanyshyn (2013) e o tema do pesquisador ferido.

Smythe e Baydala (2012) expõem que o conceito de arquétipo pode ser entendido como uma forma hermenêutica não conceitual. O arquétipo está ligado a questões existenciais da vida humana, é algo difícil de conceituar, podendo ser exemplificado apenas pela expressão de símbolos. Eles não representam construtos teóricos, mas limites para uma compreensão e, desta forma, não podem ser ontologicamente concebidos.

Diante de sua impenetrabilidade, os autores questionam até que ponto é possível uma pesquisa crítica e empírica no e do mundo arquetípico. Os arquétipos nada afirmam: eles exemplificam uma gama de significados possíveis, carecem de um valor de

verdade e não são testáveis; ademais, em sua função expressiva, estão mais próximos da arte do que da ciência.

Para resolver o impasse, os autores sugerem que uma investigação científica é possível dentro de uma hermenêutica dos arquétipos, desde que a mesma seja governada pela compreensão e não pela epistemologia. Essa compreensão é estética e moral, no sentido de pensar o símbolo em sua expressão como um significado que, ao mesmo tempo em que mostra, se adequa a um contexto ao qual é produzido. Essa adequação é considerada por meio da tradição e do que é aceitável a ela. Entretanto, o símbolo rompe justamente com essa tradição. O que entendemos como a grande obra, em uma alusão à metáfora alquímica, vai de encontro a esses padrões tradicionais, enquanto os reconhece ao violá-los.

Smythe e Baydala (2012) afirmam que, embora não se possa garantir o construto arquetípico como um valor de verdade, podemos adequá-lo ao contexto individual ou coletivo de uma cultura em particular. Esses contextos, pessoal e coletivo, são a base de ajuste para adequação do arquétipo e correção de suas expressões e interpretações.

Notavelmente, a abordagem junguiana dos arquétipos tem suas falhas, pois busca uma universalidade que acaba por excluir o contexto histórico de um símbolo. Para resolver esse impasse, sugere-se estabelecer a questão do diálogo que não foi desenvolvida como teoria e método por Jung, mas que estava presente em seu exercício clínico como uma prática dialógica e dialética. Em sua experiência, o analista tem que abandonar suas preconceções e estar aberto ao imprevisível (Smythe & Baydala, 2012).

Então, os autores chegam à conclusão de que a tradição dialógica contemporânea permite dialogar não só com indivíduos, mas com contextos culturais inteiros. E uma das formas de rastrear isso é por meio de expressões arquetípicas como formas simbólicas que exemplificam esse diálogo. Contudo, advertem que o verdadeiro diálogo não é autoritário. O ajuste deve ser mútuo entre expressões arquetípicas e seus contextos pessoais e culturais, para a compreensão de ambos. O principal papel de se pensar uma hermenêutica dos arquétipos é promover um diálogo entre psicologia junguiana e a hermenêutica moderna, a fim de oferecer linhas de influências que podem transformar ambas as tradições mutuamente.

Romanyshyn (2013) relaciona a abordagem junguiana à prática hermenêutica. Em seu artigo *The wounded research*, ele aborda o tema do pesquisador ferido. Logo de início, estabelece duas questões: em uma delas, o autor pergunta de que modo o encontro com o inconsciente afeta a psicologia e como este encontro molda a prática de pesquisa. E a grande mudança para o autor no cenário da psicologia junguiana, como para muitos, se dá com a publicação póstuma do *Livro vermelho* de Jung, em 2009, que explora níveis mais profundos do inconsciente. Romanyshyn estabelece que a terceira narrativa da psicologia, a hermenêutica, percebe o mundo humano como uma criação simbólica; estas criações são ambíguas e precisam de interpretação.

Ao entrar em seu tema, o do pesquisador complexo ou pesquisador ferido, o autor situa que este tipo de pesquisador está na borda, em uma zona de fronteira, de maneira que urge pensá-lo como um poeta, pois é um guia mais seguro do que a razão para trabalhar nesse lugar de limite. Um poeta trabalha com metáforas e alegorias, ele não adentra o mundo da psique com conceitos psicológicos ou linguagem rebuscada; ele

leva a sua linguagem para a alma. Por conseguinte, temos a imagem do poeta entrando na pólis da alma, no universo de Psique.

Romanyshyn aponta que essa imagem do poeta é um dos assuntos inacabados de Jung. É necessário o realismo poético para aproximarmos do realismo empírico. Embora haja um desafio, uma vez que a cultura da alma caiu no abismo. A psicologia profunda é uma prática das bordas e das margens, e tem como objetivo recuperar e cultivar a arte da imaginação como um legítimo caminho do conhecimento.

O autor utiliza a imagem do mito de Orfeu para exemplificar a prática de um pesquisador de psicologia profunda, complexa, junguiana, hermenêutica e simbólica. Orfeu é um alquimista, e o psicólogo também. Ao utilizar o mito-metáfora de Orfeu, começamos um exercício de amplificação simbólica em que o pesquisador se transporta para a imagem da ferida. Esse mito nos revela que olhamos como Orfeu para Eurídice, olhamos pelos olhos da morte, a grande ferida. Esse padrão mítico permite uma aproximação imaginal com a pesquisa. Imaginal, no sentido de estabelecer relação com as imagens

Quando Romanyshyn trabalha com essa imagem, ele a traz para reflexão: nos coloca a pensar que Eurídice representa a perda da alma pela psicologia, que ficou inanimada no mundo dos mortos, existindo só como *éidolon*. Esse conceito grego de *éidolon* nos reporta a uma Psique sem alma, uma psicologia do inanimado. O *éidolon* é, nas palavras de Brandão (1986), “uma sombra, uma imagem pálida e inconsistente, abúlica, destituída de entendimento, sem prêmio nem castigo. É que com o corpo, morreram o *thymos* e o *phrén*” (p. 146).

O *thymos* representa o instinto, o sentimento, aquilo que impulsiona o herói, e o *phrén* é o entendimento, o espírito (Brandão, 1986). Isto é, um *éidolon* não tem mais os sentimentos e o entendimento do espírito, é apenas uma sombra destituída de vida. Essa é uma forma metafórica de dizer que a psicologia se privou do básico da subjetividade humana para atender a um modelo de ciência mais positivista, que separa mente e corpo, realidade e imaginação, consciente e inconsciente.

Ao utilizar o mito de Orfeu como analogia para a atividade de pesquisa junguiana, o autor coloca o pesquisador como alguém totalmente envolvido no seu processo de pesquisa. O pesquisador é alguém apaixonado por intermédio de um complexo. Ao mesmo tempo que reconhece esse desenvolvimento interno, Romanyshyn questiona se é ético o pesquisador dar lugar para fatores inconscientes na pesquisa.

O que vai resolver esse dilema é a presença de procedimentos metodológicos para a pesquisa. Existe um método para lidar com essas imagens que provêm do inconsciente. Na clínica, utiliza-se a imaginação ativa. O autor explica que o pesquisador pode e deve dar abertura para as imagens que chegam sem convite, porque são fontes potenciais para o caminho da pesquisa em razão de conter segredos do caminho a ser percorrido que o pesquisador ainda não sabe. A isso, Romanyshyn traz a metáfora alquímica, que trata de pensar a imagem de um vaso alquímico, em que o trabalho é cozinhado. As imagens que advêm desse vaso são uma ponte para a função transcendente.

Na próxima fase, ocorrem os diálogos. Nisso, o autor coloca a necessidade de montar um espaço para os diálogos entre o pesquisador e seu trabalho. Em seguida, engajar a dinâmica do inconsciente no trabalho de pesquisa em pelo menos quatro níveis:

peçoal, cultural-histórico, coletivo-arquetípico e ecológico. Também orienta para não ter uma postura redutiva diante das imagens, e então, acolhê-las como comparecem. E, só depois, realizar uma avaliação crítica. E por último, a amplificação acadêmica.

Por fim, Romanyshyn esclarece que o método deve ser entendido como plural e como uma finalidade – neste movimento, é sempre uma meta, ou perspectiva. A metáfora é um outro ponto importante: nunca esquecer que o pesquisador, como sugere o autor em tela, também é um poeta. Ele recomenda articular a ideia de metáfora em um entrelaçamento entre pesquisador, pesquisa e método, com a sua fantasia do que a psique é.

### **O culto e sacralização de um santo: o espaço do sagrado na floresta**

A questão que comparece, ao se estudar o culto a um santo do povo, é: como uma pessoa de vida comum se torna consagrada? Eliade (1959/2002) explica que o sagrado se manifesta de uma forma diferente das realidades naturais, ele ultrapassa a experiência natural das pessoas.

Para explicar essa manifestação, Eliade utiliza o termo hierofania, que seria, de forma literal, algo sagrado que se revela. Dito de uma forma mais clara, seria algo que rompe com o nosso mundo, uma ordem diferente, uma realidade que não pertence à nossa realidade. A hierofania contém em si um paradoxo, pois, ao mesmo tempo em que um objeto se torna outra coisa, ele ainda continua a ser ele mesmo.

Outro conceito importante de Eliade (2002) diz respeito à sacralização do mundo, que está sempre relacionado ao espaço sagrado. Sobre isso, dirá que é um lugar onde se obtém um ponto fixo, uma espécie de fundação do mundo, o viver real. Esses espaços trazem uma outra realidade, rompem a homogeneidade do tempo e a relatividade do espaço: “Todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente” (p. 30).

Podemos ver um exemplo de hierofania na representação do culto a São João do Guarani: o culto cresceu e se estabeleceu em torno de sua sepultura. A localização de sua sepultura se tornou o espaço do sagrado manifesto, e em uma das narrativas foi o ponto máximo do primeiro milagre relatado. Um dado importante, que o autor acrescenta sobre as hierofanias, é que as pessoas não são livres para escolher qual lugar será sagrado – estes lugares são procurados e encontrados graças a sinais misteriosos.

O Brasil tem uma tradição fortemente católica, obtida através de sangue, morte e conquista. Cascudo (2011) coloca que o povo faz o seu santo, a despeito das normativas da igreja católica cristã. O santo é quase um membro da família. Ele está muito próximo do povo. Sobre isso, Cascudo explica que, ao lado dos santos universais e regulares, existem os santos regionais, não canonizados e consagrados pela fé popular. Essa relação da população com esses santos outros possui raízes emocionais fortes e profundas; é como se o santo, como exposto anteriormente, fosse parte da família. É uma coexistência psicológica. Existe uma insubmissão devocional aos cânones da igreja.

Nesse mesmo tema de santos que são objeto de devoção entram os defuntos milagreiros. Há a emergência de uma grande devoção popular em torno de santos que não

seguem os critérios comuns de um santo. O defunto santificado não precisa atender aos requisitos de virtudes morais. E nem religiosas, ou de bom comportamento (Augras, 2012).

Há uma similaridade desse achado de Augras com a narrativa de São João do Guarani. Pouco se sabe sobre suas virtudes morais. Em uma versão, era um seringueiro religioso que morreu por conta da indiferença do patrão, diante de seu estado de saúde, o que cria uma conexão, uma familiaridade com a comunidade. Ele era um seringueiro como eles, alguém que sofre as mesmas penas e injustiças que eles sofrem. Em outra versão, é uma pessoa andante que veio de outro seringal em busca de cuidados médicos, e acabou perecendo no caminho. O que se sabia dele? Nada, apenas um nome.

Augras (2012) coloca a questão da identificação com as margens, da transgressão. As vítimas e algozes são laçadas ao papel de intermediários, serão aqueles que poderão interceder junto a Deus. Então, a santidade não está numa vida casta e virtuosa, e, sim, em alguém que viveu e sofreu o que vivemos e sofremos; por conseguinte, esse santo tem um olhar muito mais empático para o que realmente foi vivido e será capaz de fazer a real mediação junto ao divino.

A análise da autora conclui o que ocorre na história de João do Guarani. Não importa sua identidade qualificada para ser um santo; o importante é que ele foi um seringueiro, conhecido ou não, da região do Guarani.

Augras situa que a fonte do terror e do extraordinário é componente importante no processo de santificação do defunto: “O fascínio do terror é a fonte do sagrado” (p. 100). Diante disso, temos uma história de um milagre assombroso com duas versões diferentes; todavia, o propósito do milagre foi o mesmo: mostrar o caminho, mas de uma forma extraordinária e sobrenatural.

### **A narrativa de São João do Guarani: possibilidades de amplificação simbólica**

Foram achados dois dados importantes da narrativa de São João do Guarani: um artigo em matéria de jornal e duas pesquisas sobre santos da floresta. Em uma delas, a pesquisa-fonte, o autor entrevistou um morador antigo da comunidade e coletou a narrativa de São João.

Os dois relatos são divergentes sobre a história de morte de João, embora a essência permaneça a mesma. Na primeira versão (Pereira, 1992), João adoeceu de malária e ficou enfraquecido, sem condições de trabalhar e sem alimentação; foi procurar o barracão e o patrão negou crédito. Não demorou muito, o seringueiro morreu sem assistência e foi encontrado em estágio avançado de decomposição em sua casa, no fundo de uma rede. Foi enterrado lá mesmo. Abriu-se uma sepultura embaixo da casa e colocaram a rede em que estava o seu corpo dentro. Depois da notícia da morte, começaram a correr boatos de um suposto milagre. Em uma dessas histórias, três amigos disseram que foram auxiliados pelo espírito de João a encontrar o caminho até sua sepultura. A estimativa de data da morte do seringueiro João – com várias imprecisões – seria a década de 1940. A romaria e o culto só ganham impulso na década de 1980, quando a localidade adquire infraestrutura com os novos moradores da colocação para receber os romeiros.

Em uma outra versão, em entrevista com o pesquisador S. Klein (2003, como citado em Klein, 2020), João Ferreira, em relato, conta que João veio de um seringal distante atravessando o rio Iaco, e chegou às proximidades do Seringal Floresta. Conta a narrativa que João era negro, veio de Pernambuco e morreu em 1906. Uma forte febre ocasionada pela malária o fez sair de sua colocação e caminhar até Xapuri. Vinha atravessando o rio e não aguentou muito a caminhada, morrendo no trajeto do varadouro (nome dos caminhos que existem no seringal, abertos a terçados e machadinhas). Foi encontrado depois por outra pessoa que chamou uma terceira pessoa para identificar, porém ninguém o conhecia. Por fim foi chamado o gerente do barracão, que o identificou como o homem que havia passado por lá atrás de medicamento e seguiu caminho para a cidade de Xapuri. Depois, as pessoas, que estavam em volta do seringueiro, avaliaram as condições do falecido desconhecido e o enterraram ali, no caminho do varadouro.

Sobre a história do primeiro milagre, contam que São João ajudou um homem incrédulo a encontrar o seu caminho pela floresta. O homem incrédulo possuía uma característica peculiar: tinha medo de cruz e sempre fazia um desvio para não se aproximar dessa imagem específica. Ocorre que um dia se perdeu na mata e não conseguiu achar o caminho. Ao que parece, mesmo não acreditando em santos, fez uma espécie de teste – chamou pela alma de João do Guarani para que mostrasse o caminho e prometeu que, se assim fosse, pararia com sua cisma de desviar das cruzes. Conforme a narrativa, o homem acreditava que nada aconteceria; entretanto, não demorou muito e ele encontrou um caminho, e foi parar logo em frente à cruz erguida na sepultura de João. O homem interpretou o acontecimento como extraordinário e o definiu como milagre. Tornou-se um dos primeiros divulgadores do milagre, fortalecendo a fé das pessoas da comunidade. E, a partir de então, outros milagres passaram a acontecer.

Uma primeira aproximação com o simbolismo da história religiosa de São João do Guarani é considerar as imagens que as duas narrativas evocam. Na primeira narrativa, temos alguém que faz parte do seringal e que sofre todas as penalidades que a vida de um seringueiro traz, como a questão do débito, o trabalho árduo, a obrigação de cumprir a taxa de produção da borracha. João morre em uma situação de sofrimento e solidão, sem assistência do seringalista, o patrão. É encontrado três dias depois, dentro de uma rede, e é enterrado ali mesmo. A ideia do sacrifício e da injustiça é muito forte. No primeiro milagre, João aparece para mostrar o caminho a três amigos. A imagem que emerge dessa narrativa é daquele que mostra o caminho. Um guia, um intermediário.

Na segunda narrativa, temos o mistério: João é um seringueiro desconhecido que foi encontrado morto no varadouro. E atrai toda a comunidade para descobrir sua identidade. Dele só se sabia o nome, João. Foi enterrado ali mesmo, naquele caminho. No conto do milagre há uma variação: não são três amigos, mas um homem incrédulo que foge da cruz. Curiosamente, o pedido de ajuda a alma de João do Guarani o leva justamente à cruz. O milagre é mostrar o caminho para quem está perdido.

Há uma base na narrativa que, por mais que tenha variações, permanece inalterada. Isso ocorre porque há temas arquetípicos que nascem de forma espontânea nas fabulações e narrativas; por mais que tenham variações e mudanças no decorrer das décadas e anos, o tema fundamental permanece intacto (von Franz, 1995).

Então, temos a história de um santo que começa seu primeiro milagre com o direcionamento dos caminhos para quem está perdido na floresta. Podemos começar aqui com os primeiros apontamentos simbólicos: quais analogias que nos chegam com essa narrativa? O que é familiar e aparece em outras narrativas? Há alguma alusão a algum mito conhecido? Existe alguma história similar a outro santo?

Para fazer a análise da história do santo, há que se pensar primeiro que não estamos lidando com um conteúdo necessariamente biográfico. Vê-se que a história é permeada por versões e fantasias arquetípicas, míticas, não se sabe se ele morreu realmente em 1906, ou na década de 1940, visto que a história foi coletada de depoimentos permeados com as fantasias populares em alusão à história do santo.

A imagem é a de um mensageiro. Podemos pensar no próprio papel dos santos como mensageiros do divino. Eles fazem a ponte, a conexão com o sagrado, e exercem o papel de mediadores.

A imagem do mensageiro se encaixa com a do deus grego Hermes, o psicopompo – guia das almas. Na obra de Jung, a figura de Hermes tem alta significação. Em um de seus escritos sobre arquétipos, encontramos Hermes como o deus da revelação e também como símbolo da união dos opostos, conduzindo para a experiência de individuação (Jung, 2014a).

Hermes também é o deus dos alquimistas. Em *Psicologia e alquimia*, Jung (2012) situa que Hermes era o deus da manifestação e espírito do mercúrio, de natureza dupla. Caracterizado como planeta, era o mais próximo do sol e, portanto, o que tem mais afinidade com o ouro. Na Idade Média, era designado como um espírito serviçal, uma espécie de assistente, companheiro, mas também um embusteiro, um espírito fugitivo. Sobre Mercurius, como o grande representante dentro do processo alquímico, Jung (2012) fala que é o divino Hermes que se manifesta na matéria; o deus representa revelação, pensamento, e é um psicopompo por excelência. *Mercurius* como metal exprime aquilo que brilha e vivifica interiormente. O *opus*, o trabalho alquímico, é um movimento circular, e *mercurius* está presente no início e fim da obra. Ele é a prima matéria, é o hermafrodita que se divide, formando o par irmão-irmã e se unifica na *coniunctio* – etapa do processo alquímico em que ocorre a unificação dos opostos; ele é o veneno que é medicamento.

Em *Aion*, Hermes aparece ora como uma substância, ora como uma filosofia (Jung, 2013a). Então, vamos considerar a figura de João como um Hermes, aquele que mostra o caminho, o guia de sonhos, um originador de almas, um psicopompo. Ao mesmo tempo, tecemos uma reflexão sobre sua natureza dupla: existe um traquinas, um brincalhão como na narrativa da versão da história do incrédulo – João respondeu a uma brincadeira com uma brincadeira. O seringueiro incrédulo estava perdido e tentou enganar a alma de João. Foi conduzido para aquilo que temia, uma cruz, e era a cruz da sepultura de João que o levou de volta para o caminho.

Barcellos (2019) diz que “o *trickster* é um aspecto de Hermes, mas Hermes não é um aspecto do *trickster*” (p. 90). Há um julgamento quanto ao lado brincalhão de Hermes que o torna uma figura controvertida. Ele também era o patrono dos bandidos, dos ladrões, o mestre do oportuno (Barcellos, 2019), e isto faz sentido se pensarmos que as pessoas cultuam santos mais humanos, que estão mais próximos da humanidade, que

têm falhas, o que tornou João do Guarani com a mitificação em relação à sua morte e aos seus milagres um candidato a santo da floresta, substituindo os santos do cânone católico.

Esse aspecto brincalhão de Hermes dialoga com um aspecto nosso que está totalmente fora do apolíneo, do racional. Barcellos coloca que uma pessoa mais racional tem dificuldade para enxergar as oportunidades. E, muitas vezes, o oportuno chega brincando ou, no palavreado da criançada de hoje, “trolando”. Hoje, escutando a narrativa de João do Guarani e do seringueiro incrédulo, há de se perguntar: foi um milagre ou uma “trolagem” do santo?

Por último, a imagem de São João do Guarani como aquele santo que mostra o caminho reverbera numa questão específica de pensarmos que o povo do seringal era um povo que não podia voltar para casa. Historicamente, os seringais foram povoados por nordestinos que vieram para o Acre, enganados, acreditando em um enriquecimento fácil por conta da extração do látex; quando chegavam no seringal, já tinham uma dívida impagável com o seringalista por conta da viagem de navio e este débito, por mais que extraíssem e defumassem a borracha, nunca era quitado (Esteves, 2010). O êxodo para o Acre em busca de uma vida melhor, tornava-se, assim, uma experiência amarga. A despeito disso, os seringueiros foram criando vínculo com a floresta, com a seringueira, com a vida solitária das colocações – nome dos lugares onde tinham que residir. Cada colocação tinha uma quantidade específica de estrada de seringa e, nesta localidade isolada, não parece estranho o surgimento de um santo seringueiro que mostrasse o caminho, ou mesmo que o ponto de referência fosse sua própria sepultura, pois significava o enraizamento do próprio seringueiro.

### Considerações finais

O artigo trouxe um ensaio teórico explorando o método junguiano. Apontou as mudanças no contexto contemporâneo da prática metodológica, indicando como funciona o método de amplificação simbólica aplicada a uma narrativa cultural. Ofereceu, então, as primeiras analogias e metáforas da narrativa de São João do Guarani.

O que se percebe é que as escolas junguianas internacionais estão se adaptando ao contexto contemporâneo. Isso coloca algumas questões sobre o método junguiano em pesquisa. Podemos perguntar se é possível fazer pesquisa tendo como base a hermenêutica junguiana, e como se caracterizaria esse tipo de pesquisa, o que está bem exposto pelos estudos de Romanyshyn e de Smythe/Baydala. Além disso, a despeito da questão simbólica, temos que analisar também o contexto das narrativas, considerando o histórico-cultural.

A amplificação simbólica se caracteriza pelo uso de analogias culturais, mitológicas e simbólicas, dentre outras. Nas duas narrativas sobre São João do Guarani ocorreram os primeiros ensaios simbólicos da história, que poder-se-ão ampliar ainda mais com a coleta da pesquisa de campo de outras versões narradas pela comunidade.

No que concerne à pesquisa sobre o santo da floresta – São João do Guarani –, trata-se de um estudo preliminar, visto que ainda não foi executada a pesquisa de

campo. Os achados históricos sobre o santo ainda são muito incipientes para uma análise complexa e profunda. Logo, o que foi apresentado é apenas um ensaio inicial (e modesto) de análise simbólica das narrativas de São João do Guarani.

## Referências

- AUGRAS, M. *A segunda-feira é das almas*. Rio de Janeiro: Pallas/PUC Rio, 2012.
- BARCELLOS, G. *Mitologias arquetípicas*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- BRANDÃO, J. S. *Mitologia Grega, volume I*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- CASCUDO, L. C. *Religião no povo*. 2ª ed. São Paulo: Global, 2011.
- CHENG, R. H. H. *Sonhando a pesquisa – O relato de uma investigação orientada, supervisionada e destinada por sonhos*. São Paulo: Dialética, 2022.
- EDINGER, E. F. *Ego e arquétipo*. São Paulo: Cultrix, 2020.
- ELIADE, M. *Imagens e símbolos – ensaio sobre simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ESTEVES, B. M. G. *Do “manso” ao guardião da floresta*. Rio Branco: Edufac, 2010.
- JUNG, C. G. *Aion – Estudo sobre o simbolismo do Si-mesmo (Obra completa 9/2)*. 10ª edição. Petrópolis: Vozes, 2013a.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique (Obra completa 8/2)*. Petrópolis: Vozes, 2013b.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo (Obra Completa 9/1)*. 11ª edição. Petrópolis: Vozes, 2014a.
- JUNG, C. G. *Psicologia e alquimia (obra completa 12)*. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2012.
- JUNG, C. G. *Sincronicidade*. 21ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014b.
- KLEIN, E. P. *Crenças, ritos, litânicas e o sagrado na ordem simbólica no Acre e região*. Rio Branco: Eac Editor, 2020.
- PENNA, E. M. D. *Epistemologia e método na obra de C. G. Jung*. São Paulo: Fapesp, 2013.
- PEREIRA, E. *São João do Guarani – uma devoção seringueira*. In *O Rio Branco*, Rio Branco, 02 de julho de 1992, NP
- ROMANYSHYN, R. D. *The wounded researcher: Making a place for unconscious dynamics in the research process*. In *International Journal of*

Multiple Research Approaches, Volume 7, n. 3, p. 314-329, 2013. Doi: 10.1080/08873267.2010.523282

SHAMDASANI, S. Jung e a construção da psicologia moderna – o sonho de uma ciência. São Paulo: Ideias e Letras, 2005.

SMYTHE, W. E. & BAYDALA, A. The hermeneutic background of C. G. Jung. In *The Journal of Analytical Psychology*, Volume 57, p. 57-75, 2012. Doi: 10.1111/j.1468-5922.2011.01951.x

VON FRANZ, M. L. O feminino nos contos de fadas. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

WAHBA, L. L. A criação de sensibilidades: epistemologia e método na psicologia analítica. In *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Volume 35, p. 1-7, 2019. Doi: <https://dx.doi.org/10.1590/0102.3772e3548> (acesso em 13.11.23).

Recebido em: 18/02/2023

Aprovado em: 10/11/2023

Editor responsável: Fábio L. Stern