

Veredas Rosianas, Junguianas e Indianas¹

Rosian, Jungian and Indian *Veredas*

*Teresinha V. Zimbrão da Silva*²

RESUMO

Neste artigo, trabalharemos com três áreas de conhecimento: Literatura, Psicologia e Religião. Nosso objetivo é produzir um diálogo interdisciplinar entre Psicologia junguiana e tradições religiosas, sobretudo Budismo e Hinduísmo, com o fim de analisar alguns contos de Guimarães Rosa.

PALAVRAS-CHAVE: Guimarães Rosa; Psicologia Junguiana; Índia.

ABSTRACT

In this article, we will be working with three areas of knowledge: Literature, Psychology and Religion. Our intention is to produce an interdisciplinary dialogue between Jungian Psychology and religious traditions, mainly Buddhism and Hinduism, in order to analyze Guimarães Rosa short stories.

KEYWORDS: Guimarães Rosa; Jungian Psychology; India.

¹ Recebido em 30/05/2017. Aprovado em 30/09/2017. Este trabalho integra a pesquisa de pós-doutorado (2016-2017), *Literatura, Psicologia e Espiritualidade: Rosa, Jung e Índia*, supervisionada por Dilip Loundo (Ciência da Religião/UFJF) e Walter Melo Júnior (Psicologia/UFSJ).

² Doutora em Literatura. Professora da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora. Email: teresinha.zimbrao@gmail.com

I - Introdução

Este artigo, que é parte da pesquisa interdisciplinar, Literatura, Psicologia e Espiritualidade, pretende apontar relações entre as veredas rosianas, o processo de individuação junguiano e os caminhos de iluminação/libertação indianos. Entenda-se por veredas rosianas, o caminho, o credo, a poética do escritor, pois segundo o próprio Guimarães Rosa, “credo e poética são uma mesma coisa” (ROSA, 2009a, p. LII). De fato, na entrevista concedida ao alemão Gunter Lorenz em 1965, Rosa definiu esta identidade entre credo e poética, além de ainda definir a sua relação com a língua através da metáfora bíblica: “Deus era a palavra e a palavra estava com Deus” (ROSA, 2009a, p. LVI). Note-se, portanto, na entrevista/sermão de Guimarães Rosa, a explicitação da relação espiritual do escritor com a literatura e com a linguagem, instigando leituras que descrevam esta relação. Pois este artigo pretende-se interdisciplinar, colocará em diálogo a psicologia de Jung e tradições religiosas do Ocidente e do Oriente, sobretudo as da Índia (Budismo e Hinduísmo), a fim de explicitar uma perspectiva psicológico-espiritual de análise de texto e contexto literários, e de onde ainda apontará relações entre as veredas rosianas, junguianas e indianas.

II - A perspectiva psicológico-espiritual

Principiemos por notar que o diálogo entre a psicologia junguiana e as principais religiões do Ocidente já foi, de certo modo, estabelecido por estudiosos, tais como John P. Dourley, sacerdote católico e analista junguiano, que comparando o poder do *Self* com o poder de Deus, afirma:

O poder de equilibrar, portanto – ao qual Jung alude quando descreve o *Self* como *spiritus rector*, um espírito retificador – seria o poder de Deus, experimentado na profundidade do próprio ser, e em condições de unificar os opostos, tais como corpo e espírito, em vista da harmonia e da unidade que o Deus interior exige. (DOURLEY, 1987, p. 128)

De fato, a psicologia de Jung tem sido muito apreciada nos meios cristãos que se interessam pela revitalização da espiritualidade ocidental. Christopher Bryant, anglicano e junguiano, ao realizar sua interpretação da psicologia de Jung à luz do Cristianismo, defende que a individuação, processo através do qual o indivíduo é chamado a realizar suas capacidades inatas, é perfeitamente compatível com as práticas cristãs de autoexame, oração e adoração a Deus. E sublinha:

O processo de individuação junguiano descreve parte da estratégia divina por meio da qual ele [Deus] leva homens e mulheres a tomar consciência dele e perceber seu próprio potencial por inteiro conforme aprendem cada vez mais a se confiar a ele. As fases, as dificuldades, as lutas do processo de individuação podem ser sentidas pelo fiel como a pressão da presença do Deus invisível, cuja união conosco prenuncia liberdade e realização. (BRYANT, 1996, p. 112)

Nesse sentido, a individuação pode ser pensada como um apelo espiritual. É o que o teólogo cristão Leonardo Boff defende no seu texto, *C. G. Jung e o mundo espiritual*. “Poucos estudiosos da alma humana deram mais importância à espiritualidade do que ele. Via na espiritualidade uma exigência fundamental e arquetípica da psique na escalada rumo à individuação” (BOFF, 2011). O teólogo estabelece então uma íntima relação entre o processo de individuação e a espiritualidade. Com Boff, parece concordar o analista junguiano Andrew Samuels quando afirma: “A individuação, de fato, implica uma aceitação daquilo que está além do individual, daquilo que é simplesmente incognoscível, mas que é sentido. Assim considerada, a individuação é um apelo espiritual.” (SAMUELS, 1989, p.137). Note-se que espiritualidade está sendo considerada aqui na definição que lhe dá Boff:

[E]spiritualidade é aquilo que produz dentro de nós uma mudança. O ser humano é um ser de mudanças, pois nunca está pronto, está sempre se fazendo, física, psíquica, social e culturalmente. Mas há mudanças e mudanças. Há mudanças que não transformam nossa estrutura de base. São superficiais e exteriores, ou meramente quantitativas. Mas há mudanças que são interiores. São verdadeiras transformações alquímicas, capazes de dar um novo sentido à vida ou de abrir novos campos de experiência e de profundidade rumo ao próprio coração e mistério de todas as coisas. Não raro, é no âmbito da religião que ocorrem tais mudanças. Mas nem sempre. Hoje, a singularidade de nosso tempo reside no fato de que a espiritualidade vem sendo descoberta como dimensão profunda do humano, como o momento necessário para o desabrochar pleno de nossa individuação. (BOFF, 2006, p. 14)

E se já existem vários estudos estabelecendo o diálogo da psicologia junguiana com religiões do Ocidente, este artigo tem a proposta de contribuir para o diálogo, ainda pouco estudado, da psicologia junguiana com religiões do Oriente, tais como as da Índia, país que Jung visitou e sobre o qual escreveu, desenvolvendo profundas reflexões a respeito das suas tradições religiosas. Note-se que o diálogo junguiano com o Budismo e a tradição védica dos *Upanishads* é um dos objetos de estudo de Dilip Loundo, que a respeito escreveu:

Os estudos de Jung sobre a Índia incluem leituras dos principais textos das tradições dos Vedas, dos Upanishads, dos Tantras e do Budismo, e de textos contemporâneos de indologistas consagrados como H. Zimmer, Max Muller, Oldenburg e Deussen; contatos pessoais com muitos desses indologistas; e uma viagem à Índia em 1938. Para além das muitas citações espalhadas ao longo de sua obra, os seguintes textos sobre a Índia ou o subcontinente indiano merecem destaque: (i) “Psychological commentary on ‘The Tibetan Book of the Great Liberation’”; (ii) “Psychological

commentary on ‘The Tibetan Book of the Dead’; (iii) ‘Yoga and the West’; (iv) ‘Preface to D. Suzuki’s ‘Introduction to Zen Buddhism’; (v) ‘The Psychology of Eastern Meditation’; (vi) ‘The Holy Men of India’; (vii) ‘The Dreamlike World of India’; (viii) ‘What India Can Teach Us’; (ix) ‘Concerning Mandala Symbolism’; (x) ‘Preface to H. Zimmer’s ‘The way to the self’’, (xi) ‘Os Seminários Kundalini’. (LOUNDO, 2015, p. XX)

Poderíamos ainda acrescentar a esta compilação de textos junguianos sobre as tradições religiosas indianas, o capítulo das *Memórias, sonhos e reflexões* relativo à viagem de Jung à Índia em 1938 (JUNG, 1990, p. 251-259).

Note-se que Loundo sublinha em seus estudos que foi o depauperamento dos símbolos no Ocidente e, por conseguinte, o enfraquecimento da sua capacidade de transformar o ser, que sobretudo levou Jung ao diálogo com o Oriente. Ao longo de sua obra, Jung criticou reiteradamente a religião cristã e a filosofia moderna ocidental, que não estariam cumprindo as suas funções de encaminhar adequadamente as duas dimensões da função religiosa: a preservação de símbolos e a elaboração de símbolos. Em outras palavras...

Em outras palavras, no entendimento de Jung, tanto a religião cristã quanto a filosofia moderna teriam deixado de cumprir as funções históricas que lhe são inerentes de dar encaminhamento adequado às duas dimensões do que chamamos de “função religiosa”, cuja pertinência histórica estaria inscrita num contexto ocidental que remonta, em suas formas originárias, à tradição greco-romana. Não surpreende, assim, que em muitos de seus episódios críticos, Jung retome as tradições religiosas e filosóficas da Grécia e outras que correram paralelas às novas hegemonias emergentes, para relembrar um compromisso originário de organicidade entre religião e filosofia. (LOUNDO, 2011, s/p)

Segundo Loundo, foi com a motivação de revivificar os símbolos ocidentais, que Jung passou a dialogar com outras tradições a procura de símbolos similares, fossem do próprio passado ocidental, fossem do presente oriental:

Similarmente, foi com esse espírito de interlocução que Jung se debruçou sistematicamente sobre tradições religioso-filosóficas não-ocidentais, com destaque para a Índia, que apresentavam, além do mais, a vantagem de possuírem desdobramentos contemporâneos. (...) a preocupação central de Jung é de localizar sistemas análogos de articulação orgânica entre essas duas dimensões da função religiosa, i. e., de localizar parceiros antigos e contemporâneos não-ocidentais que lhe ajudem na rememoração, na revificação dos similares ocidentais. (LOUNDO, 2011, s/p)

É aqui, me parece, que as tradições indianas contemporâneas estudadas por Jung cumprem uma função insubstituível em seu papel de agente rememorativo de estruturas similares no ocidente, como é o caso emblemático dos métodos da tradição alquímica do passado. (LOUNDO, 2015, p. XX)

Ainda segundo Loundo, Jung encontrou na Índia contemporânea dois principais modelos de eficácia transformadora do ser que lhe inspiraram a definir as práticas clínicas da sua psicologia:

Duas tradições indianas merecem destaque pelo tempo que lhe dedicou Jung: os métodos soteriológicos dos *Upanishads* e os do Yoga, em especial do *Kundalini Yoga*. É da noção de *ātman* dos *Upanishads*, em sua dinâmica eventiva na prática do Yoga, que Jung vai derivar o sentido exato da palavra *Self*, enquanto evento de integração pela consciência dos conteúdos do inconsciente. (...) São estes modelos de eficácia contemporânea, cujos estudos antecederam e condicionaram a compreensão de outros tantos modelos gnósticos do passado ocidental, que fornecem a Jung os elementos estruturantes para a definição das práticas clínicas específicas da psicologia analítica. (LOUNDO, 2015, p. XX)

E se já foram estabelecidas relações específicas entre o processo de individuação e a espiritualidade cristã, Loundo, nos seus estudos, procura estabelecer relações específicas entre o processo de individuação e os caminhos de iluminação/libertação – *Moksa* – indianos:

Pois bem, a noção central que mobiliza toda a sua obra como centro catalisador é a noção de individuação. (...) Jung tem em mente um processo sistemático de des-centramento do ego que desemboca na realização do *Self* como seu substrato fundamental. Fica claro em vários de seus escritos, que o *Self* está longe de ser uma subjetividade ampliada, mas o princípio de irradiação universal de toda a experiência existencial. O *Self*, diz ele, não está apenas em mim, mas em todos os seres, como o *Atma*, como o *Tao*. Como consequência, a individuação é um processo de realização da totalidade da existência (...). Ao invés de um afastamento, de uma interiorização, trata-se de uma aproximação, de um congraçamento, com a totalidade do universo. Enquanto realização individualizada do *Self*, i. e., submissão consciente do ego ao *Self*, a individuação é um evento único e irrepetível. É aqui que reside seu caráter clínico propriamente dito, enquanto resolução, enquanto cura de uma “alienação” muito especial, que é ela mesma a condição de possibilidade de todas as patologias do sujeito: o mistério da existência enquanto tal, o mistério do ego enquanto tal. Fica claro, do acima exposto, que não precisaríamos nem mesmo da referência explícita de Jung, acima citada, da correlação entre o *Self* e o *Atma* - a versão conceitual do princípio constitutivo da experiência humana na Índia – para um enquadramento da individuação como modalidade historicamente determinada no ocidente moderno da questão soteriológica universal que tem na Índia, na aspiração por *Moksa*, sua contraparte tradicional e contemporânea. (LOUNDO, 2011, s/p)

De onde Loundo defende que o processo de individuação pode ser compreendido como a contraparte ocidental da aspiração indiana por *Moksa*. Em outras palavras, a individuação admitiria ser a interpretação junguiana, psicológico-espiritual, para o Ocidente moderno, da iluminação/libertação indiana.

Em suma, Loundo defende que o diálogo junguiano com o Budismo e a tradição védica dos *Upanishads* se inscreve dentro do conjunto de esforços de Jung para revivificar os próprios símbolos ocidentais e a sua capacidade transformadora do ser. Esforços que têm consequências não só conceituais, como também na prática clínica junguiana, centrada no processo de individuação. Esforços que, os já mencionados, John P. Dourley, Christopher Bryant e Leonardo Boff vieram a reconhecer e para tanto contribuir. Afinal, todos são exemplos de cristão que têm

dialogado com a psicologia junguiana interessados justamente na revificação do Cristianismo e seus símbolos.

Dadas estas considerações sobre o diálogo da psicologia de Jung com religiões do Ocidente e do Oriente, sublinha-se que texto e contexto literários podem ser lidos à luz de uma perspectiva psicológico-espiritual. Notemos que o próprio Jung defendeu as relações entre Literatura e Psicologia: “É certo e até mesmo evidente que a psicologia, ciência dos processos anímicos pode relacionar-se com o campo da literatura” (JUNG, 1985, p. 74), e as discutiu em um conjunto de ensaios publicados em português sob o título, *O Espírito na Arte e na Ciência* (JUNG, 1985). Lemos então que a força imagística da poesia, que pertence ao domínio da Literatura e da Estética, é um fenômeno psíquico, e como tal pertence também ao domínio da Psicologia. Nestes ensaios, Jung defendeu o que chamaríamos hoje de interdisciplinaridade entre Literatura e Psicologia, espaço onde queremos nos situar, acrescentando ainda as reflexões que acabamos de expor sobre espiritualidade. Sendo assim, partiremos de uma perspectiva psicológico-espiritual, e pretendendo contribuir para o diálogo entre a Psicologia junguiana e as tradições religiosas da Índia, consideraremos o processo de individuação como uma interpretação junguiana, psicológico-espiritual, da iluminação/libertação indianas e de onde, enfim, nos propomos estabelecer relações entre as veredas rosianas, junguianas e indianas.

III. As veredas rosianas, a individuação junguiana e a iluminação/libertação indianas

Como já mencionamos, o presente artigo pretende apontar relações entre o credo/a poética/as veredas rosianas, o processo de individuação junguiano e os caminhos de iluminação/libertação indianos.

Principiemos por notar que C. G. Jung e Guimarães Rosa foram contemporâneos, contudo, não há indicações de que Rosa, conhecedor de alemão, tenha lido Jung, o que se sabe é que tanto um quanto outro dialogaram com as tradições religiosas da Índia. Este trabalho defende que ao se estudar texto e contexto rosianos, a partir de uma perspectiva psicológico-espiritual, é possível explicitar o quanto Jung atualizou em linguagem psicológica, e Rosa em linguagem literária, a influência religiosa indiana.

Jung leu os *Upanishads*, como comprovam vários de seus textos sobre religiões orientais (JUNG, 1988). Rosa leu os *Upanishads*, como o próprio escritor sublinha ao afirmar suas influências espirituais em carta ao seu tradutor italiano, Edoardo Bizzari: “E sempre impregnado de hinduísmo [...] quero ficar com os Vedas e Upanixades” (ROSA, 2003, p.90). E como sobretudo confirmam as pesquisas sobre as leituras espirituais rosianas empreendidas por Suzi Sperber (1976) ao estudar a biblioteca do escritor e confrontar suas leituras com citações explícitas na obra literária. No caso, Sperber encontrou na biblioteca rosiana uma versão francesa do

Chândogya Upanishad traduzida por Émile Senart e publicada em 1930, livro que Rosa cita na sua obra.

De fato, a respeito do conto “Cara de Bronze” (ROSA, 2009a, p. 491-538), sublinha Sperber: “A Citação do *Chândogya Upanishad* (livro que se encontra na sua biblioteca) feita por Guimarães Rosa em “Cara de Bronze”, fez-nos pensar na qualidade desta leitura”. (SPERBER, 1976, p. 57). Sperber defende que Rosa fez uma leitura muito atenta e produtiva do texto indiano citado no conto. Conclusão com a qual parece concordar Benedito Nunes quando defende a importância de se considerar a citação dos *Upanishads* na interpretação do conto (NUNES, 2009) e também Dilip Loundo que, de fato, desenvolveu uma leitura do conto a partir da citação. Em, “João Guimarães Rosa e os Upanisads: ‘Cara de Bronze’ e o ‘Quem das Coisas’ da Palavra Poética”, Loundo afirma: “Ao invés de uma ‘influência’, o sertão do Urubuquaquá encontra na Índia dos ‘Vedas e Upanixades’ um companheiro de destino indispensável. A nota de rodapé contendo citações significativas do *Chândogya Upanishad* dá testemunho inequívoco deste fato”. (LOUNDO, 2016, p. 91).

Jung também leu e refletiu sobre a tradição indiana da renúncia, *samnyasa* – presente nos *Upanishads* (OLIVELLE, 1992) e também na tradição budista – sobretudo nos seus textos: “O santo hindu” (JUNG, 1983, p. 582-591), “A Índia: um mundo de sonhos” (JUNG, 1993) e “O que a Índia nos pode ensinar” (JUNG, 1993). Como já mencionado, Rosa leu os *Upanishads*. É verdade que o conto rosiano “A terceira margem do rio” (ROSA, 2009b, p. 420- 424) não traz nenhuma citação da tradição indiana, mas é possível interpretar o conto a partir do tema da renúncia, tal como sugere o artigo, “A *Sanyasi* in Brazil?” (GOHN, 2003, p. 76-88), de Carlos Gohn da UFMG. Trata-se de um estudo sobre a recepção do conto “A terceira margem do rio” por alunos de uma universidade em Nova Deli, Índia. Esses alunos estavam cursando a disciplina *Introduction to Brazilian Studies*, ministrada pelo professor, que lhes solicitou então comentários sobre o conto, considerando o conceito *samnyasa*. Os alunos concordaram com a pertinência do conceito e comentaram o conto a partir deste, comparando inclusive o personagem pai com o Buda. Seria interessante considerar estes comentários com o fim de compor uma leitura consistente do conto a partir do tema da renúncia, tanto em termos dos *Upanishads* e da tradição budista, quanto das reflexões de Jung sobre a renúncia e o processo de individuação – leitura que de fato foi feita por Teresinha Zimbrão da Silva no trabalho, “A terceira margem do rio: Rosa, Jung e *samnyasa*”. (SILVA, 2017).

Jung ainda leu e refletiu sobre a tradição do Yoga, tanto em sua vertente hindu quanto budista, como comprovam os seus principais textos sobre o tema: “A loga e o Ocidente” (JUNG, 1983, p. 535-543) e “Considerações em torno da psicologia da meditação oriental” (JUNG, 1983, p. 565-581). Rosa também leu e refletiu sobre a tradição do Yoga. Em sua biblioteca, conforme a pesquisa de Sperber (1976), registramos a presença de textos sobre as quatro principais vertentes da

tradição meditativa do Yoga, a saber, o Karma-Yoga, o Bhakti-Yoga, o Jñāna-Yoga e o Rāja-Yoga. Pois o conto rosiano, “O espelho” [ROSA, 2009b, p. 446- 451], explicita esta leitura e reflexão quando o narrador comenta: “Como todo homem culto, o senhor não desconhece a loga [Yoga] terá praticado, quando não seja, em suas mais elementares técnicas” [ROSA, 2009b, p. 449]. Seria interessante considerar: 1) até que ponto a tradição do Yoga, como caminho de iluminação/libertação, pode contribuir para a interpretação do conto; 2) até que ponto o processo de individuação, como interpretação junguiana, psicológico-espiritual, da iluminação/libertação indianas, pode também contribuir para a leitura do conto – e a partir daí, relacionar as veredas rosianas, junguianas e indianas. Pois é o que nos propomos a fazer em seguida.

IV - O Espelho

A alma do espelho - anote-a - esplêndida metáfora.
[ROSA, 2009b, p. 447]

É importante para a meta da individuação, isto é, da realização do si-mesmo, que o indivíduo aprenda a distinguir entre o que parece ser para si mesmo e o que é para os outros.
[JUNG, 1991, p.269]

Começemos por delimitar o sentido do termo yoga. Etimologicamente, ele deriva da raiz yuj, “ligar”, “manter unido” (...). A tônica está no esforço do homem [“colocar sob o jugo”], na autodisciplina graças à qual ele pode obter a concentração do espírito (...). “Ligar”, “conservar atado”, colocar sob jugo”, tudo isto tem por objetivo unificar o espírito, abolir a dispersão e os automatismos que caracterizam a consciência profana.

Em outros termos: a liberação não se realiza se antes não nos “desligamos” do mundo, se não começamos a nos afastar do ciclo cósmico; caso contrário, jamais chegaremos a nos reencontrar nem a conquistar a nós mesmos.
[ELIADE, 1996, p. 20]

A simplificação extrema da vida, a calma, a serenidade, a posição corporal estática, a respiração rítmada, a concentração em um só ponto etc., todos estes exercícios buscam o mesmo fim, que é abolir a multiplicidade e a fragmentação para reintegrar, unificar e totalizar.
[ELIADE, 1996, p. 92]

No espelho rosiano, um narrador em primeira pessoa convida um senhor/ouvinte com quem está conversando a acompanhá-lo no relato de uma experiência que lhe permitiu penetrar conhecimentos que outros ainda ignoram. E depois de muito considerar sobre espelhos, inclusive sobre a superstição do primitivo de que o seu reflexo é a própria alma, relata o que lhe sucedeu quando era

moço e vaidoso: aconteceu de olhar em dois espelhos num lavatório, ver um perfil humano repulsivo e hediondo, e descobrir que na verdade, era ele mesmo! A descoberta de que existe um outro eu no seu interior, motivou-o a iniciar uma pesquisa, a de procurar o eu por detrás de si à tona dos espelhos. Depois de tantos olhos contra os olhos, o narrador compreendeu que o seu outro eu se escondia por trás de uma máscara. Dispôs-se a treinar bloqueios visuais, dentre outros, yoga e os exercícios espirituais dos jesuítas, instituídos por Santo Inácio de Loyola, para apagar, um por um, os traços identificados no disfarce do rosto externo. Pretendia com o apagamento gradual destes traços, a retirada da máscara para poder então olhar o seu rosto interno. E ele fez progressos: pouco a pouco, a imagem foi se reproduzindo no espelho com os traços atenuados, quase apagados de todo, até que um dia, ele simplesmente olhou-se num espelho e não se viu. Se perguntou então, seria um des-almado? O narrador continua o relato ao senhor/ouvinte pois foi que, só mais tarde, anos, ao fim de sofrimentos grandes, é que o espelho lhe mostrou o tênue começo de um quanto como uma luz. E só muito mais tarde ainda, quando já amava, é que pode distinguir, por último, num espelho, a si mesmo, de novo, o seu rosto, não o que o senhor/ouvinte lhe possa atribuir, mas o ainda-nem-rosto, qual uma flor pelágica de nascimento abissal. Seria o mundo então intersecção de planos onde se completam de fazer as almas? Se sim, a vida exige o consciente despojamento, de tudo o que obstrui o crescer da alma, o que a atulha e soterra, etapa necessária para dar o *salto mortale* nos abismos interiores. E ao terminar o relato de sua experiência, pergunta por fim ao senhor/ouvinte com quem conversa: “*Você chegou a existir?* [...] Sim?” (ROSA, 2009b, p.451).

Como já mencionamos, o presente trabalho se propõe a estabelecer relações entre as veredas rosianas, junguianas e indianas. Para tanto, estamos aproximando o conceito de Individuação da psicologia de Jung ao da espiritualidade Yogue. Afinal, como defendeu Loundo: “É da noção de *ātman* dos *Upaniṣads*, em sua dinâmica eventiva na prática do Yoga, que Jung vai derivar o sentido exato da palavra *Self*, enquanto evento de integração pela consciência dos conteúdos do inconsciente” (LOUNDO, 2011, p. XX). Lembremos que, para Loundo, o processo de individuação pode ser compreendido como a contraparte ocidental da aspiração indiana por *Moksa*/iluminação/liberação (LOUNDO, 2011), objetivo final da prática do Yoga (ELIADE, 1996). Pois procuraremos mostrar que a metáfora da alma no espelho é um artifício dos mais criativos para a descrição, por imagens, das diversas etapas tanto do processo de individuação, quanto da prática espiritual do Yoga. Interpretaremos, portanto, o conto como narração metafórica dessas etapas.

Principiemos por notar que ao estranhar-se um dia no espelho, avistando então um perfil repulsivo, o personagem rosiano vislumbra por instantes aquilo que a Psicologia de Jung denomina de sombra, ou seja, o outro eu por detrás da máscara da *persona*. Podemos compreender esta máscara, que os junguianos descrevem como o eu que aparece para os outros por ser aceitável socialmente, como equivalente, na

prática espiritual do Yoga, à dispersão e aos automatismos que caracterizam a consciência profana, e, portanto, algo que tanto o praticante Yogue, quanto o individuante junguiano precisam necessariamente abolir nos seus respectivos processos.

Notemos que, no conto rosiano, a *persona* é apagada pela própria vontade do personagem que suspeita de um rosto desconhecido por trás da máscara e inicia um processo de desmascaramento. O desaparecimento da imagem no espelho sugere não só aquilo que a Psicologia de Jung descreve como desidentificação ego-*persona*, como também o que o Yoga descreve como abolição das dispersões e automatismos (ELIADE, 1996). E esta etapa se dá graças à autodisciplina, aos exercícios que o personagem menciona no conto, incluindo o próprio Yoga. É assim que ele obtém a concentração do espírito contra tudo que possa distraí-lo de conquistar e realizar o Si-mesmo.

De fato, temos informações que nos sugerem que o personagem conseguiu desenvolver ego e *persona*, desidentificando ambos a ponto de confrontar o seu rosto sombrio no espelho. Depois de muito sofrimento, desenvolveu *anima*, a denominação junguiana da contraparte feminina da psique masculina, pois afirma ter conhecido então o amor. Por fim, desfez-se de tudo o que obstrui o crescer da alma, todas as distrações e fragmentações, a fim de reintegrar, unificar e totalizar, em outras palavras, deu então o *salto mortale* e vislumbrou o Si-mesmo.

Um dado importante é o fato de que o personagem rosiano que está revisitando sua experiência com espelhos, não ser um homem jovem, e sim já maduro, na segunda metade da vida. Não temos informações exatas sobre a sua idade, somente que era jovem no início da experiência, e que, desde então, transcorreram muitos anos. Pois, não só Jung sugere que a integração da psique/individuação acontece, sobretudo, a partir da meia idade, depois do indivíduo ter superado as questões de ordem natural da existência, tendo assim, condições de refletir sobre as questões que ultrapassam esta ordem (JUNG, 1984), como também é esta a mesma sugestão da tradição espiritual indiana a respeito da unificação do espírito, ou seja, da *iluminação*/liberação (OLIVELLE, 1992).

Eis que a metáfora da alma no espelho desenvolvida no conto rosiano, de fato descreve, por imagens, as diversas etapas tanto do processo de individuação, quanto da prática espiritual do Yoga. Na estória, encontramos um personagem que, na segunda metade da vida, narra um caso que lhe aconteceu na juventude, uma experiência que o transformou profundamente e que se tornou determinante para o curso tomado por sua vida a partir de então. Tanto que chegou à meia idade tendo conseguido superar as questões de ordem natural, sendo assim capaz de refletir sobre questões além desta ordem. Sua experiência, metaforizada no confronto com a própria imagem no espelho ao longo de anos, admite ser interpretada não só como narração de um processo de autoconhecimento e de desenvolvimento psicológico, o

que, na Psicologia junguiana, é conhecido por individuação, como também interpreta-se como a narrativa de um processo de espiritualidade Yogue.

Por fim, importa notar que tanto o espelho, quanto o senhor/ouvinte podem ser metaforicamente interpretados como os respectivos interlocutores, visual e auditivo, do personagem, pois exercem a visualização e escuta da sua experiência, transformando-a em diálogo e não monólogo, ou seja, assumem o papel do próprio analista junguiano ou do mestre Yogue, ambos indispensáveis para que se dê o processo de individuação (JUNG, 1988), ou de espiritualidade Yogue (ELIADE, 1996). Em suma, ao lermos o conto de Rosa a partir de uma perspectiva psicológico-espiritual, que coloca em diálogo a Psicologia de Jung e as tradições religiosas da Índia, percebemos que o credo/poética rosianos guarda, de fato, relações com a ideia de espiritualidade Yogue e com a ideia de Individuação. Eis, portanto, relacionadas as veredas rosianas, junguianas e indianas.

V - Considerações finais

Este artigo teve como objetivo geral contribuir para o diálogo interdisciplinar entre Literatura, Psicologia Junguiana e tradições religiosas. A partir desse objetivo geral, desdobraram-se os seguintes objetivos específicos: ler o texto de Guimarães Rosa a partir de uma perspectiva psicológico-espiritual que põe em diálogo a Psicologia de Jung com as tradições religiosas da Índia; relacionar o credo/a poética/as veredas rosianas, a individuação junguiana e a iluminação/libertação indianas; explicitar o quanto Rosa atualizou em linguagem literária, e Jung em linguagem psicológica, a influência religiosa indiana; e, por fim, contribuir para a fortuna crítica do escritor brasileiro Guimarães Rosa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOFF, Leonardo. *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

_____. C. G. Jung e o mundo espiritual. 06 Nov. 2009. Disponível em: <<http://www.leonardoboff.com/site/vista/artigos.htm>>. Acesso em: 01 set. 2011.

BRYANT, Christopher. *Jung e o cristianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

DOURLEY, John P. *A doença que somos nós: a crítica de Jung ao cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1987.

ELIADE, Mircea. *Yoga: imortalidade e Liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996.

GOHN, Carlos. A sanyasi in Brazil? The reception of one of Guimaraes Rosa's short stories by students from an Indian university. *HispanicHorizon*, Nova Deli, Índia, v. 22, pp. 76-88, 2003.

C. G. Jung. As Etapas da Vida Humana. *Obras Completas*, v. VIII. Petrópolis: Vozes, [1930]1984, § 749 a § 795.

_____ A loga e o Ocidente. *Obras Completas*, v. XI. Petrópolis: Vjmozes, [1936] 1983, § 859 a § 876.

_____ A Índia: um mundo de sonhos. *Obras Completas*, v. XI/3. Petrópolis: Vozes, [1939]1993, § 981 a § 1001.

_____ O que a Índia nos pode ensinar. *Obras Completas*, v. XI/3. Petrópolis: Vozes, [1939]1993, § 1002 a § 1013.

_____ Considerações em torno da psicologia da meditação oriental. *Obras Completas*, v. XI. Petrópolis: Vozes, [1943] 1983, § 908 a § 949.

_____ O Santo Hindu. *Obras Completas*, v. XI. Petrópolis: Vozes, [1944] 1983, § 950 a § 963.

_____ *Psicologia da religião ocidental e oriental. Obras Completas. Vol. XI.* Petrópolis: Vozes, [1971]1988, § 1 a § 1017.

_____ *O Espírito na Arte e na Ciência. Obras Completas*, v. XV. Petrópolis: Vozes, [1971]1985, § 1 a § 214.

_____ *Estudos sobre psicologia analítica. Obras completas vol. VII.* Petrópolis: Vozes, [1971]1991, § 1 a § 406.

_____ Índia. *Memórias, Sonhos, Reflexões.* São Paulo: Círculo do Livro, [1961]1990, p. 251-259.

LOUNDO, Dilip. Individuação: filosofia como *therapheia*. Palestra apresentada no Simpósio Junguiano de Juiz de Fora: diálogos interdisciplinares. UFJF/CES-JF, 2011. [palestra não publicada].

_____ Jung, Freud e a Índia: diálogos ou conversações monológicas?. In: MELO, W; RESENDE, P. H. C.; SILVEIRA, S.; HENRIQUES, V. F.; SOUZA, E. A. F. S.. [Orgs.].

Anais do I Encontro Caminhos Junguianos. a liberdade ainda que tardia. led.Rio de Janeiro: Espaço Artaud, 2015, v. 1, p. 10-25.

_____ João Guimarães Rosa e os Upanisads: "Cara de bronze" e o "quem das coisas" da palavra poética. *Revista Brasileira.* Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, v. 5, n. 88, p. 89-108, jul.-set. 2016.

MELO, W; RESENDE, P. H. C.; SILVEIRA, S.; HENRIQUES, V. F.; SOUZA, E. A. F. S.. (Orgs.). *Anais do I Encontro Caminhos Junguianos. a liberdade ainda que tardia.* led.Rio de Janeiro: Espaço Artaud, 2015, v. 1.

NUNES, Benedito. *O dorso do tigre.* São Paulo: Ed. 34, 2009.

OLIVELLE, Patrick (org.). *Samnyasa Upanisads.* Hindu scriptures on asceticism and renunciation. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992.

ROSA, J. G. Diálogos com Guimarães Rosa [Gunter Lorenz]. *Ficção Completa*, v. I. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009a, pp. XXXI-LXV.

_____ *Ficção Completa*, v. I. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009a.

_____ *Ficção Completa*, v. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009b.

_____ *João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizzari.* Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2003.

SAMUELS, Andrew. *Jung e os pós-junguianos.* Rio de Janeiro: Imago, 1989.

SILVA, Teresinha V. Z. A terceira margem do rio: Rosa, Jung e samnyasa. Palestra apresentada na UFJF, 2017. (palestra não publicada)

SPERBER, Suzi. *Caos e Cosmos: leituras de Guimarães Rosa.* São Paulo: Duas Cidades, 1976.