



v.2 ago. 2020. Marília, SP  
Versão online ISSN: 2763-8456



**v.2, ago. 2020**

**Marília, SP**

**Versão online ISSN: [2763-8456](#)**

A Revista Jung Marília (RJM) visa compartilhar o conhecimento científico de diversos temas e áreas relacionados à psicologia analítica e convida os interessados em colaborar com ensaios científicos, artigos de revisão, estudo de caso ou resenhas.

O manuscrito submetido deve seguir as normas de publicação especificadas ao final da revista.

### **Corpo Editorial**

Eneliz Mafalda Capellini

Marie Oshiwa

Patrícia Ferraz Braz

### **Conselho Editorial**

Gilson Cardoso

Priscila Novo Kudo

### **Comissão Científica**

Tiago Brentam Perencini - Universidade Estadual Paulista/Unesp, Marília

Maíra Oliveira Martins - Universidade Estadual Paulista/Unesp, Marília

Mariana Harumi s. Fujikawa - Faculdade Sudoeste Paulista, FSP, SP

Mychele Capellini Moris Taguchi - Faculdade Anhanguera de Indaiatuba, SP

Versão online ISSN: [2763-8456](#)



A Revista Jung Marília (RJM) é um veículo de divulgação científica publicada pela Clínica e Centro de Estudos Junguiano (CCEJ).

## Sumário

Nota Editorial	4
A MORTE COMO COMPANHEIRA DE VIDA	5
ENTENDENDO A ALMA BRASILEIRA: MOVIMENTO DE REGRESSO ÀS ORIGENS	21
AS CONSIDERAÇÕES PSICOLÓGICAS A PARTIR DE JUNG NA FORMAÇÃO HUMANA E ESPIRITUAL DOS FUTUROS PRESBÍTEROS	38
O ARQUÉTIPO DO ANDRÓGINO NA HOMOSSEXUALIDADE	56

## Nota Editorial

### PSIQUE: POSSIBILIDADE SEMPRE EM CONTRUÇÃO

Timidamente chegamos trazendo nossa segunda Revista Jung Marília. Fruto da dedicada pesquisa dos nossos autores: Alessandra Faria Rossi, Ana Carla Sismeiro Vicente, Maria Celeste Rodelli, Patricia Ferraz Braz, Vivian Pedroso Alves.

Ensaando o projeto sem experiência editorial, aqui nos encontramos convidando vocês a passearem entre as ricas páginas da pesquisa e prática aqui abordadas.

Seguindo nossa proposta, nela estão temas diversos transmitindo reflexões teóricas pertinentes a saúde mental, física e emocional.

Nosso caminho frutífero será percorrido pelos artigos: **Morte como companheira de vida; Entendendo a alma brasileira: movimento de regresso as origens; As considerações psicológicas de Jung na formação humana e espiritual dos futuros Presbíteros; O arquétipo do andrógino na homossexualidade.**

Agradecemos aos incentivadores leitores, profissionais, leigos e público geral.

“É tarde.  
Nenhum sono  
Repõe o que não vivi.  
Agora  
Resta um único desfecho:  
De novo acordar por dentro.  
E acordar sempre  
Até que volte a  
Ser cedo.”

Mia Couto

Estejamos convictos de que a nossa comunicação escrita estará a serviço de produzir pensamento para engravidar encantamento; despertar paixão; alimentar o amor na continuação dessa publicação.

*Editora Eneliz M Capellini*

## MORTE COMO COMPANHEIRA DE VIDA

Maria Celeste RODELLI<sup>1</sup>

### RESUMO

Viver e morrer sempre foram vivências e temas que caminharam lado a lado ao longo da existência dos seres vivos. O ser humano é o único ser que consegue ter consciência desses processos e vivê-los com sentido e designando sentido a cada processo de seu ciclo biológico. Além do processo biológico, o ser humano possui a capacidade de simbolizar, e isso o capacita a vivenciar as mortes simbólicas que ocorrem diariamente e nos convoca a experienciar a vida e a morte e seus símbolos, porque ambos os processos trazem em si a força do arquétipo. O objetivo desse trabalho é compreender como a consciência sobre os processos de morte física e perdas (concretas e simbólicas) ao longo das etapas de vida de cada ser humano, é essencial para o desenvolvimento da psique e da vivência com significado das etapas do processo de vida do ser humano. Será que compreendemos que a morte e as perdas são parte da vida, da transitoriedade e das transformações que são necessárias ao ciclo vital, tanto biológico quanto psíquico? Os mitos, em todas as civilizações, trazem estes temas e nos remetem as reflexões sobre esses processos e vivências. Viver e morrer seguem se acompanhando no caminho biológico que todo ser humano realiza, não importa a idade cronológica. Nesse texto, esses contextos recebem o olhar e o embasamento da psicológica analítica e dos ventos arquetípicos sobre outros autores e, através de uma revisão bibliográfica pretendemos reconhecer a importância da consciência para funcionamento e ampliação do processo psíquico como um todo.

**Palavras chaves:** Vida, Morte, Jung, Psicologia Analítica, Mitos gregos sobre a morte.

---

<sup>1</sup> Psicóloga, Especialização em Psicoterapia Analítica – UNIP/SP, Psicóloga Hospitalar, Membro do CCEJ– Marília, Membro do GEALB – Grupo de Estudos e Apoio ao Luto em Bauru, e-mail: [celesterodelli@gmail.com](mailto:celesterodelli@gmail.com)

## 1 INTRODUÇÃO

A morte só se tornou algo do qual se tem medo, com a evolução da consciência. Antes disso, viver e morrer eram processos naturais, bases de uma vida com um começo e um fim.

Jung (2012, p.362) coloca que “a vida é um processo energético”, irreversível e “orientado univocamente para um objetivo” que é o estado de repouso. A vida é um sistema de objetivos prefixados que se procura alcançar e o objetivo de cada processo é o seu término, ou seja, voltar a um estado de repouso. No entanto, muitos se recusam a seguir essa evolução natural, tentando reter o processo de envelhecimento, de chegada ao repouso e de finalizar o processo energético próprio da vida, cuja conclusão é a morte biológica.

Para compreender como o processo de consciência de finitude pode direcionar o desenvolvimento da vida psíquica, vamos discutir sobre vida e a morte como etapas do processo vital, a morte enquanto término – concreto - de uma física existência física, o simbolismo da morte e vida, os arquétipos que nos orientam na jornada diária, as mortes simbólicas em nossa vivência, e os principais mitos sobre a questão da morte, que contribuem para uma melhor aceitação e vivência dos processos de finitude, mas também da própria vida..

### 1.1 Vida e Morte – como processo vital

Kovacs (1992) refere que vida e morte estão entrelaçados em todo o processo de desenvolvimento vital. A morte não se constitui em um problema só do final de vida ou que só ao final da vida devemos pensar nela.

A descrição de Jung sobre o fim da vida foi de que esse seria como de um segundo nascimento - que de fora se parece como uma morte. A vida, continua ele, seria apenas um episódio entre dois grandes mistérios (vida e morte), que no final das contas se resume a um só (JAFFÉ, FREY-ROHN, & VON FRANZ, 1989).

Segundo Jung (2012), a curva da vida é como a parábola de um projétil que retorna ao estado de repouso, depois de ter sido perturbado no seu estado de repouso inicial. Jung (2012, p.367) refere que “o homem que envelhece – quer

queira, quer não, prepara-se para a morte” e assinala que “a própria natureza se prepara para o fim”.

A morte em vocabulários arcaicos não existe como conceito. Morin (1988 p. 25-26) coloca que nesses povos se fala da morte como de “um sono, de uma viagem, de um nascimento, de uma doença, de um acidente, de um malefício, de uma entrada para a morada dos antepassados, e, o mais das vezes, de tudo isso ao mesmo tempo, (...) não a ignorância da morte, mas, pelo contrário, o reconhecimento de sua chegada”. Jung (2012, p. 367) refere que “as perturbações nervosas consistem primariamente em uma alienação dos instintos, em uma separação da consciência em relação a certos fatos fundamentais da psique” e que, opiniões racionalistas, “se aproximam inesperadamente dos sintomas neuróticos”, uma vez que nos separam “da consciência, certos fatos fundamentais da psique”, opondo-se a própria natureza humana básica.

Muitas pessoas tentam deter o curso da vida, acreditando que dessa maneira viverão mais. “A vida natural é o solo em que nutre a alma” (JUNG, 2012, p. 363) e, se não conseguirmos acompanhar essa vida, ficaremos enrijedos e parados nas memórias, mas sem relação vital com o presente, sem dar vida ao seu processo de individuação; “só aquilo que se dispõe a morrer conserva a vitalidade” (JUNG, 2012, p. 364).

Parafraseando Jung, não querer morrer é sinônimo de não querer viver, pois a “ascensão e o declínio formam uma só curva” (JUNG, 2012, p. 364).

Acreditar que o tempo de nossa vida possa ser modificado de acordo com nossos desejos e vontades, é sofrer – como diz Jung (2012), de uma *hybris* da consciência. Questiona ele ainda: “se atribuímos uma finalidade e um sentido à ascensão da vida, porque não atribuímos também ao seu declínio?” (JUNG, 2012, p. 365).

Começo e fim são, como refere Jung (2012, p.369) “aspectos inevitáveis de todos os processos”. O processo de conhecimento consciente, necessita de um começo e fim, por isso, morte e vida são partes desse processo da consciência. Negar ou evitar qualquer um deles, invalida o outro. Uma moeda só tem valor com seus dois lados impressos; caso contrário, não tem valor, nem utilidade, nem sentido.

A vida, em todos os seus momentos, “traz ascensão e queda, um desenvolver-se e definir” (JAFFÉ, FREY-ROHN, & VON FRANZ, 1989, p. 11), iniciar e terminar, nascer e morrer. Contudo, ter essa percepção dependerá da consciência que tenhamos tanto da vida quanto da morte, enquanto finitude e não como acontecimento, pois no momento da morte física perdemos a consciência que nos permite apreender o mundo, dessa forma não há como apreender a morte.

Só falamos e pensamos na morte, porque estamos vivos; Rodrigues (2006) pontua que a consciência não é capaz de apreender a morte, quando esta se apresenta e se concretiza. A consciência nos faz perceber a vida, mas não nos acompanhada na percepção da morte concreta.

A morte, apesar de trazer a ideia do fim de todas as coisas, traz também a vida. Quando uma morte ocorre, o que era já ficou velho e o que virá é sempre o novo, é o começo transformador de uma realidade preexistente (BURTI, 2016, p.13). A morte não cessa a vida como um todo; ela nos apresenta interrupções num continuum de coletividade e de convivências, onde a lembrança do que já não mais existe concretamente, segue na memória e história dos que permanecem.

## **1.2 A morte concreta**

A morte enquanto finitude é compartilhada por todos os seres vivos: tudo que é vivo, em algum momento terá um fim; há uma percepção da morte entre os animais, entendendo-a como um perigo frente a predadores, ameaças ou incitando a busca por um lugar para se esconder ou morrer, seguindo comportamentos próprios da sua espécie (RODRIGUES, 2006).

Segundo Morin (1988), o animal ignora a morte (da forma como o ser humano a conhece), mas conhece uma morte que seria a morte-agressão, a morte-perigo, a morte inimiga, reagindo ao mínimo som ou movimento que identifique como perigo, podendo até fingir-se de morto (aparentando ser um animal cadáver) para enganar o animal predador, que então não sente necessidade de atacá-lo. Ferreira (2012) coloca que estas são reações específicas da espécie, manifestada como uma inteligência coletiva e Morin (1988) nos coloca que o instinto é um sistema de desenvolvimento da vida, além de um protetor contra aquilo que a espécie animal

conhece como perigo de morte; uma morte reconhecida através do findar da vida de seus membros, não conhecendo o animal (como indivíduo) a sua morte.

Alguns comportamentos de animais frente a perda do dono, são colocados como exceções à regra, e ligadas a domesticação desses animais, que vivem uma sociedade humanamente organizada.

Segundo Morin (1988), é nas atitudes e crenças diante da morte que o homem exprime o que a vida tem de mais fundamental. A sociedade funciona apesar da morte, contra ela, mas só existe, enquanto organizada pela morte, com a morte e na morte. Para a espécie humana, a morte está presente durante a vida toda e se faz acompanhar de ritos. Desde o homem de Neanderthal são dadas sepulturas aos mortos. A morte faz parte do cotidiano, é concreta e fundamental. Qualquer grupo, mesmo os mais primitivos, não abandonam os seus mortos. A crença na mortalidade sempre acompanhou o homem (KOVACS, 1992)

Somente quem está vivo pensa sobre a morte; somente quem tem consciência consegue pensar sobre a questão da morte. Animais e plantas *vivem* a vida, seguem seu ritmo; a morte *é parte* da vida. Somente o homem é capaz de ter verdadeiramente consciência da morte; de compreender que sua vida terá um fim. “A consciência da morte é marca da humanidade” (RODRIGUES, 2006, p.19), e podemos verificar esse processo pela forma como os homens, ao longo dos tempos, sepultaram seus cadáveres. Ainda que as origens dessas provas provavelmente tenham sido perdidas, foram encontrados vestígios da época do homem de Neandertal (que surgiu há cerca de 350 mil anos), que enterravam seus mortos, mas também os reunia – muitas vezes, sepultando-os em grupos. As sepulturas encontradas dessa espécie humana (que são as mais antigas das quais se tem conhecimento), tem data aproximada entre 80.000 e 30.000 anos; as das cavernas de Qafaz em Israel, datam de cerca de 40.000 anos (RODRIGUES, 2006). O homem denominado “Homem Faber” em virtude de seus utensílios, também deixava aos seus, no caminho do *post mortem* vários utensílios (eram enterrados com os mesmos) para que eles os utilizassem “na vida” após essa morte física. Podemos pensar nos primeiros passos para a tentativa de se morrer apenas biologicamente, mas não como ser humano, ser social e espiritual: o corpo físico morria, mas o espírito continuava e necessitaria de alimentos e de instrumentos para sua nova vida. “Os mortos são a

imagem dos vivos: têm alimentos, armas, caçadas, desejos, cóleras, ... uma vida corpórea.” (MORIN, 1988, p.24).

Segundo Morin (1988), a presença do utensílio e da morte é contraditória e simultânea na realidade humana. A humanidade é o laço que une essas duas presenças: utensílios e sepultura, correlacionando o utensílio como aquele que abre caminho no mundo real, em obediência as leis consideradas da matéria e da própria natureza (MORIN, 1988) e a sepultura abre o caminho para o mundo fantástico da sobrevivência dos mortos, como a negar a evidente realidade biológica. O utensílio humaniza a natureza e a sobrevivência humaniza a morte, denotando o desejo e esforço do humano em conquistar e dominar o mundo físico e espiritual.

A morte em vocabulários arcaicos não existe como conceito. Morin (1988 p. 25 - 26) coloca que nestes povos se fala da morte como de

um sono, de uma viagem, de um nascimento, de uma doença, de um acidente, de um malefício, de uma entrada para a morada dos antepassados, e, o mais das vezes, de tudo isso ao mesmo tempo.(...) não a ignorância da morte, mas, pelo contrário, o reconhecimento de sua chegada.”

Quando falamos da morte de um ser humano, a noção de finitude passará pelo crivo de cultura, civilização, consciência. “Ter consciência da própria morte é ter consciência do limite da própria existência. É entender-se finito em meio à finitude das coisas, dos seres, dos processos cósmicos, mas diante da perenidade da vida. ”, refere Rodrigues (2016, p.18). Ter consciência da própria morte, é considerada uma das maiores conquistas do homem, por não mais se tratar de mero instinto, mas, como diz Morin (1988), se traduz por uma espécie de revolta contra a morte.

### **1.3 Simbolismo da morte e vida**

Símbolos, como coloca Kast (1997, p.41) “são focos de desenvolvimento humano”.

A vida humana traz em seu contexto uma energia movida pelo instinto e voltada para as funções de sobrevivência da espécie. Mas essa mesma energia, transformada pela capacidade do homem em simbolizar (que somente o ser humano possui) é assim utilizada para outras questões que “não são de ordem puramente

objetivas, como as relacionadas à sobrevivência. ” (BURTI, 2016, p. 14) O material que o consciente acessa do inconsciente por essa via, nos possibilita enveredar pelos caminhos da arte, da transcendência, das religiões e das questões existenciais que são aspectos fundamentais da psique humana e que contribuem para muito mais do que simplesmente sobreviver. Hollis (2004, p.19) coloca que “algo nos vive, até mais do que nós o vivemos” e que “quanto mais conscientemente nós lidamos com as questões de nossa vida, tanto mais experienciaremos nossa vida como significativa. ” Viver nesse sentido, é compreender que “não somente nós temos questões, mas a vida tem questões para nós” (HOLLIS, 2004, p.18) e que se não fizermos nossas perguntas, estaremos a mercê de complexos, o que na teoria analítica são as denominadas ideias autônomas, carregadas de afetividade. Jung (2012, p. p.356) coloca que” o ser humano não chegaria aos setenta ou oitenta anos se esta longevidade não tivesse um significado para sua espécie. ” A vida física difere em energia da vida psicológica, pois se elas conseguem em alguns sentidos caminharem juntas na infância e adolescência, destoam-se na vida adulta e velhice, onde ainda podemos ver o desenvolvimento psíquico diferente do declínio físico; quem viveu esse processo em cada uma de suas etapas naturalmente, viverá o processo de morte de forma mais coerente com esse processo natural. Se a vida, com as exigências normais e cotidianas, for vivida com medo, presenciaremos esse mesmo medo frente a morte. Viver bem os períodos de vida física, nos torna mais capazes de viver os momentos que se seguirão, inclusive os de morte simbólica e real (em anos cronológicos avançados). Jung (2012, p. 367) refere que “é tão neurótico não se orientar, na velhice, para a morte como um fim, quanto reprimir, na juventude, fantasias que se ocupam com o futuro. ”

A vida contém em si, os processos de começo e fim, como aspectos inevitáveis, sendo esses um contínuo indivisível. (JUNG, 2012, p. 369)

Jung considera a metáfora do ciclo solar, como adequada para observarmos o ciclo de nossa vida. Ao meio-dia, o desenvolvimento se inverte, torna-se paulatinamente mais voltada para o desenvolvimento interior. É uma nova etapa a ser trilhada, mas sentida com muito sofrimento. Nessa o Self irá estimular o movimento para adiante e, se preciso for, com muita força; por isso, a sensação que o indivíduo tem, muitas vezes é de uma perda ou rompimento refletida na sensação e vivência de sofrimento (MORAES, 2011)

“É no misterioso momento do meio-dia da vida que acontece o nascimento da morte”, segundo referência de Jung em Jaffé, Frey-Rohn, & Von Franz (1989, p. 11)

A morte e vida são referenciadas por Jung como arquétipos, mas em uma unidade que interage de forma dialética para gerar todo fenômeno psíquico (BYINGTON, 2019, p.175). A interação desta polaridade (vida-morte), ocorre permanentemente de forma antagônica, “mas também sincrônica, dentro do processo de desenvolvimento psicológico”. (BYINGTON, 2019, p. p.175).

O grande limite da vida é a morte (BURTI, 2016, p. p.11). Ela indica – em várias e diferentes tradições, uma passagem e transformação. Nos sonhos, a direção apontada pelo sonhador nos dará a direção para compreender o que significa a morte em seus sonhos. Símbolos são polissêmicos e, por isso, devem ser compreendidos dentro do contexto do sonhador, e não considerada como um sintoma de uma morte física. (MORAES, 2011)

Chevalier (1998, p. 621) refere que o simbolismo da morte se refere a tudo que remete ao “positivo: um ser humano, um animal, uma planta, uma amizade, uma aliança, a paz, uma época”. Enquanto símbolo, a morte será vinculada ao “aspecto precívil e destrutível da existência”, indicando tudo aquilo que “desaparece na evolução irreversível das coisas” (p. 621).

Por essa razão é tão importante compreendermos que a morte é parte da vida, da transitoriedade e/ou transformações que são necessárias ou inerentes a vida. (MORAES, 2011)

Podemos falar da morte sob um aspecto arquetípico, mas não a reduzir ao aspecto físico, uma vez que vivenciamos muito mais mortes simbólicas ao longo da vida de cada ser humano, do que propriamente as concretas.

A morte faz parte de uma dinâmica arquetípica, na qual encontramos no outro lado a própria vida, que é o outro polo da dinâmica arquetípica vida/morte. É essa dinâmica arquetípica que nos faz vivenciar o processo de individuação, que nos faz construir e vivenciar esse caminho em direção ao que somos. Como diz Kovacs (1992, p.2) “entrelaçamos vida e morte, durante toda o nosso processo de desenvolvimento vital (e) engana-se quem acredita que a morte só é um problema no final da vida, e que só então deverá pensar nela”.

Jung, segundo texto de Jaffé, Frey-Rohn, & Von Franz (1989, p.15)

Via a vida como um setor do Ser que transcende infinitamente os anos vividos. Por isso, ele chamava o fim da vida de “um segundo nascimento [...] que, de fora, se parece com uma morte” e que “a assim chamada vida” é apenas ‘um breve episódio entre dois grandes mistérios que, de fato, se resumem em apenas um’. E mais adiante: Tenho bons motivos para inferir que as coisas não terminam com a morte. A vida parece ser um jogo que representa um intervalo numa longa história. Já existia antes que eu, e é muito provável que continue a existir quando terminar o intervalo consciente numa existência tridimensional”.

O ser humano coexiste, em todos os seus níveis de existência, com a morte e a vida, havendo uma tensão entre essas duas forças contrárias, aparentando-nos muitas vezes a morte num nível, como a uma “condição de vida superior em outro nível” (CHEVALIER, 1998, p.622).

#### **1.4 Mortes Simbólicas**

Mortes simbólicas são as todas as perdas vividas em vida, como “pontos de vista, ideias a respeito de nós mesmos ou situações que frustram nossas expectativas” (SOUZA, 2017, p.81) das mais diversas formas. O rompimento de vínculos afetivos, profissionais, sociais, situações em que o elemento perdido, aquilo que existia é deixado para trás abrindo-se então espaço para o novo, são situações de mortes simbólicas. É necessário considerá-las frente as etapas da vida, ao próprio corpo, pois são essas diversas mortes que nos apontam a direção de viver, nos sinalizam a concretude do estarmos vivos.

Quando Jung (2012, p. 362) se refere a vida como um processo energético, é também nesse processo das mortes simbólicas que podemos vislumbrar e não somente as mortes concretas que vivenciamos. A colocação de Jung (2012, p. 369) também é de que “*começo e fim* são, antes e acima de tudo, necessidade do processo de conhecimento consciente”. Passamos toda uma vida ampliando e trabalhando nossa consciência, através da forma como tomamos decisões frente a cada novo problema e dificuldade (BURTI, 2016). Cada uma dessas decisões se transforma em morte, pois escolhemos um caminho e deixamos outros; deixamos de viver algo, para vivermos outro caminho que escolhemos. Para viver, é necessário que algo deixe de ser vivido. Burti (2016, p. 28) refere que são essas

“pequenas mortes com as quais a psique se defronta ao longo da vida [as] propulsoras de discriminações, transformações e reflexões” e que a passagem pelas mesmas e a forma como serão elaboradas e integradas na consciência, pode ser libertadora e enriquecedora (gerando mais crescimento) ou em seu aspecto contrário gerar a estagnação e destruição. Se a psique trabalha dentro de um padrão de compensação e equilíbrio dos opostos, ignorar a morte é criar um desequilíbrio na psique (BURTI, 2016).

Por essa razão é tão importante compreendermos que a morte é parte da vida, assim como da transitoriedade e/ou transformações que são necessárias ou inerentes a esta própria vida assim como os desconfortos trazidos tanto pela vida quanto pela morte (MORAES, 2011).

Contudo, o mais lembrado é a dor presente na morte, porque não conseguimos ver uma continuidade da vida, nem observar os movimentos que poderão ser propulsores do movimento psíquico e da ampliação da consciência (Burti, 2016). “É preciso dar um lugar à morte para que a vida possa continuar”, diz Brum (2019) em um de seus artigos. Nada mais coerente com o processo energético referenciado por Jung: se apenas um lado é visto, se há unilateralidade nessa vivência, a psique estará em desequilíbrio, reverberando em situações individuais e coletivas.

Vergueiro (2008, p. 130), refere que um dos fundamentos ontológicos e epistemológicos da obra de Jung é que “o desenvolvimento obriga a uma vivência total da vida, que inclui aspectos trágicos e sombrios”. Esta autora chama a atenção ainda para referência de Jung, em muitos momentos, sobre a “união de luz e sombra, sofrimento e alegria, masculino e feminino, entre tantos outros”. E seria essa união de opostos, a meta do processo de individuação.

### **1.5 Mitos sobre a morte**

Chevalier (1998, p. 622), refere que “o direito de vida e, de modo correlativo, o direito da morte pertencem aos deuses”. Em todas as mitologias encontramos deuses relacionados a morte.

Na mitologia grega, encontramos Thánatos como o símbolo da morte mais conhecido. As divindades gregas da morte mais conhecidas eram: **Thánatos, Hipnos e as Queres** (SCHWAB, 1994).

**Thánatos**, segundo Brandão (1997, p. 225) “tem como raiz o indo-europeu *dhwen*, que significa ‘dissipar-se, extinguir-se’. Na Grécia, morrer tinha como significado o “ocultar-se, ser como sombra” uma vez que a pessoa morta se tornava um *eidolon*, ou seja, um corpo insubstancial.

Thánatos personifica a morte não violenta, enquanto suas irmãs, as Queres, são conhecidas como deusas das mortes violentas, as destruidoras. Seu irmão - Hipnos – o Sono, concede o adormecer a todos os seres. Todos são filhos, por partenogênese, da deusa da Noite, Nix – divindade da primeira geração divina grega.

Embora Thánatos personifica a morte não violenta, ele não é o agente da mesma. Ele é visto como o aspecto perecível e destruidor da vida; será ele o responsável por introduzir as almas nos mundos desconhecidos, relacionando-se de algum modo, com “os ritos de passagem; revelação e introdução, toda e qualquer iniciação passa por uma fase de morte antes que possa se abrir para uma nova vida (BRANDÃO, 1997, p.227). Assim como Nix e Hipnos, ele possui o poder de regenerar; no momento da morte, caso o ser tenha se orientado pelo espírito, este será conduzido aos campos de luz; caso contrário – se foi orientado apenas no sentido material, animalesco, será lançado as trevas (Brandão, 1997, p.227).

**Hipnos**, traz raiz indo-europeia, apresentando o significado de “aquietar-se, dormir” (BRANDÃO, 1997, p. 228). É irmão gêmeo de Thánatos. É descrito como um ser alado (asas nos ombros ou na testa), possuindo um chifre de ópio que induzia ao sono, um caule de papoula e um galho que gotejava água do rio Lete (o rio do esquecimento) ou uma tocha invertida. Percorre o mundo todo, adormecendo a todos os seres (THEOI GREEK MYTHOLOGY, 2019).

As **Queres**, cujo nome em grego tem significado de destruir, arruinar, devastar, também são filhas por partenogênese de Nix, a deusa da noite. Brandão (1997), refere a dificuldade em determinar o conceito de Queres no mito Grego, assim como há relatos de uma única divindade Queres, ou de várias Queres (a noção de que podia ter um valor coletivo).

Muitas vezes são confundidas com as Moiras (o destino cego) ou com as Erínias (vingadoras do sangue derramado). São descritas como “verdadeiros monstros (...) gênios alados, vestidas de preto, com longas unhas aduncas”. E, geral, estão presentes em cenas de batalhas e nos momentos de grande violência. Na *Ilíada*, também são descritas como capazes de determinar, não somente o gênero de morte, mas também o gênero de vida; um exemplo foi a escolha dada a Aquiles a respeito de suas queres: ter uma vida longa e tranquila em sua terra, mas de forma inglória e outra (a escolhida por ele) de ter um renome precível, mas com uma morte prematura.

Importante ainda citar as **Moiras** – também filhas de Nix, uma vez que são elas vistas como as “condicionadoras da vida”. Brandão (1997, p. 140) refere que, em grego, a palavra moira “provém do verbo *meiresthai* significando obter ou ter em partilhar, obter por sorte, repartir, donde Moira é parte, lote, quinhão, aquilo que a cada um coube por sorte, o destino”. Jamais foram personificadas e, por isso, foram colocadas acima de deuses de homens, não sendo elevadas a categoria de divindades distintas, sendo fixas, imutáveis, não sendo alteradas nem pelos próprios deuses (sem que se coloque em perigo a ordem universal), ainda que em alguns textos homéricos haja confusão entre a figura de Zeus com as moiras. Também se encontram referência as Moiras como deusas do nascimento confundidas às vezes com as Parcas. Em Roma as parcas presidiam sobretudo aos nascimentos, atributo relacionado ao significado de seu nome: parcas etimologicamente provem do verbo *parere*: parir, dar à luz. Eram também em três chamadas: Nona, Decima e Morta. A **Nona** presidia ao nascimento (referência aos nove meses de gestação); a **Décima** cabia presidir aos casamentos e a **Morta**, as mortes. A palavra moira tem a mesma raiz de morte (BRANDÃO, 1997).

Moiras então, são consideradas a personificação do destino individual de cada ser neste mundo. Cada ser tinha originalmente a sua moira, “a sua parte ou quinhão de vida, de felicidade e de desgraça” (BRANDÃO, 1997, p. 230). Às vezes, personificadas com os Queres, não traziam o caráter violento, demoníaco e sanguinário que estas possuíam; tinham um caráter inflexível e impessoal.

Nas epopeias homéricas, projetou-se a imagem em três moiras: Cloto, Láquesis e Átropos.

**Cloto** traz o significado do fiar, sendo a fiandeira, aquela que seguro o fuso e vai puxando o fio da vida.

**Láquesis** tem como tarefa enrolar o fio da vida e sortear o nome de quem deve morrer.

Cabe a **Átrophos** cortar o fio da vida; por isso seu nome tem o significado daquela que não volta atrás (BRANDÃO, 1997).

Em todos estes mitos, vemos que a ideia de vida e morte estão vinculados. Nas Moiras, a ideia de fiar o fio da vida, simboliza o destino humano (ideia citada em poemas homéricos), seja para Aquiles – que sofreu tudo aquilo que as Moiras fiaram para ele, seja para Ulisses que, mesmo tendo enganado a morte muitas vezes, não escapou da mesma. Thanatos presidindo os ritos de passagem, os finais e inícios após as finalizações; Hipnos que, adormece os homens em suas aflições, as **Queres** que permitem escolher o gênero de vida e de morte e as **Moiras** que presidem o destino humano (vida e tempo desta vida até a morte).

## 2 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Viver implica em movimentar-se pelas perdas, deixar algo já vivido (por melhor que ele tenha sido) para viver outras experiências. O pé que não deixa o solo para pisar mais a frente, não movimenta o corpo. Assim também a psique precisa do desapego de situações já vividas e do experimento de novos momentos. Sair do conforto do conhecido (ainda que dolorido, muitas vezes), é trazer vida à psique; é experimentar aspectos antes não vivenciados. Viver as mortes simbólicas é caminhar em direção a vida e é também o aceitar da morte concreta como resultado de muitas vivências ocorridas, com olhar de transformação diária, sem volta, rumo à riqueza da psique e ao processo de individuação, caminho que segue coerente com a vida que nos cerca.

Se somos os únicos seres vivos capazes de apreender o significado da vida e da morte, nos cabe então reconhecer os aspectos diários do que significam esses arquétipos.

Observar as chegadas e partidas, o que é novo e o que já não mais atende a nosso caminho de desenvolvimento físico ou psíquico, o que morre e o que se torna vida, é ter consciência do processo vital e psicológico, permitir-se abrir para um significado e sentido de vida único, cravejado das experiências percebidas pelo corpo e pelo espírito. Entender nossos problemas (ou vida) como o fio tecido pela que Cloto, enrolá-lo até o ponto necessário e compreender que ele deve ser cortado porque esse é seu momento. Seja esse processo para situações cotidianas ou nosso processo vital. A forma como encaramos a morte será determinada pela forma como encaramos a vida, pela forma como tornamos conscientes cada momento, pelos nexos que fazemos entre os vários eventos psíquicos e os vivenciamos em nosso cotidiano. A consciência nos afasta dos instintos, mas se nos auxilia a enfrentar dúvidas, medos e o desconhecido, ampliando-a, também nos faz valorizar esses mesmos instintos e os processos inconscientes numa parceria frutífera – embora muitas vezes difícil e dolorida.

O processo de conhecimento consciente, necessita de um começo e fim, por isso, morte e vida são partes desse processo da consciência. Negar ou evitar qualquer um deles é negligenciar os dois. A morte, apesar de trazer a ideia do fim de todas as coisas, traz também a vida.

Esse é o único modo de a psique não neurotizar, cindir, não estagnar e se desenvolver, para finalmente findar o processo biológico individual, mas dar continuidade ao processo coletivo, onde todos colaboramos para a história de cada ser vivo.

## REFERÊNCIAS

- BRANDÃO, J. de S. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1997. v.1.
- BRUM, E. *O mundo da gente morre antes da gente*. 2014. Disponível em: <http://elianebrum.com/opiniao/colunas-no-el-pais/o-mundo-da-gente-morre-antes-da-gente/>. Acesso em: 16 set. 2019.
- BURTI, M. M. (2016). *Morte, propulsora da vida no processo de envelhecimento*. Acesso em 2019, disponível em Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica: <http://sbpa.org.br/portal/wp-content/uploads/2016/04/Monografia-SBPA-Maria-Marta-pronta-4.pdf>. Disponível em: <http://sbpa.org.br/portal/wp-content/uploads/2016/04/Monografia-SBPA-Maria-Marta-pronta-4.pdf>. Acesso em: 9 nov. 2019.
- BYINGTON, C. A. (2019). O arquétipo da vida e da morte. Um estudo da Psicologia Simbolica. (S. B. Analítica, Ed.) *Revista Junguiana*, v.37-1, pp. p.175-200. Acesso em 03 de nov de 2019, disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/jung/v37n1/08.pdf>
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 12. ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1998.
- HOLLIS, J.. *Nesta jornada que chamamos vida: vivendo aas questões*. São Paulo: Paulus, 2004.
- JAFFÉ, A., FREY-ROHN, L., & VON FRANZ, M.L. *A morte à luz da psicologia*. São Paulo: Cultrix, 1989.
- JUNG, C.G. *A natureza da psique*. 9. ed. v. 8/2. Petrópolis: Vozes, 2012..
- KAST, V. (1997). *A dinâmica dos símbolos*. São Paulo: Edições Loyola.
- KOVACS, M. J. *Morte e desenvolvimento humano*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992.
- MORAES, F. F. (Algumas Reflexões acerca da Morte e seu simbolismo. Vitória, Espírito Santo, Brasil, 27 de fevereiro de 2011). Acesso em 22 de julho de 2019, disponível em <http://www.psicologiaanalitica.com/algumas-reflexes-acerca-da-morte-e-seu-simbolismo/>
- MORIN, E. *O homem e a morte*. 2. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1988.
- RODRIGUES, J. C. *Tabu da Morte*. 2a ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A morte e o luto na experiencia do Ocidente*. 2016. Disponível em: [http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/1413461\\_2016\\_cap\\_1.pdf](http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/1413461_2016_cap_1.pdf). Acesso em: 9 nov. 2019.
- SCHWAB, G. *As mais belas histórias da Antiguidade Clássica: os mitos da Grécia e de Roma*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994. v. 1.
- SOUZA, A.C.R. *Depressões-morte e luto: uma abordagem mítico-simbólica*. São Paulo: Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2017. Disponível

em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-17072017-161609/publico/TeseAnaCeliaCorrecao.pdf>. Acesso em: 9 nov. 2019.

THEOI Greek Mythology. 2010. Disponível em:

<https://www.theoi.com/Daimon/Hypnos.html#Encyclopedia>. Acesso em: 14 set. 2019.

VERGUEIRO, P V. Jung, entrelinhas: reflexões sobre os fundamentos da teoria junguiana com base no estudo do tema individuação em Cartas. *Psicologia: teoria e prática*, v. 10, n. 1, p. 125-143, 2008. Disponível em:

[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-36872008000100010](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-36872008000100010). Acesso em: 16 set. 2019.

## **ENTENDENDO A ALMA BRASILEIRA: movimento de regresso às origens**

Ana Carla Sismeiro VICENTE<sup>2</sup>, Patricia Ferraz BRAZ<sup>3</sup>

### **RESUMO**

O presente artigo tem o objetivo de discutir a alma brasileira, sua origem e identidade, a partir de uma visão analítica da nossa mestiçagem. Sabemos nós Brasileiros qual é nossa verdadeira origem? Conhecemos o que nossos antepassados viveram e temos a consciência que tudo o que aconteceu carregamos dentro de nós? Nosso povo é constituído por várias nacionalidades, fazemos parte de uma sociedade extremamente complexa e diversificada. A alma do Brasil e a alma do indivíduo se interpenetram e se afetam. Olhar o Brasil como um indivíduo é montar sua história, sua anamnese, com seus conflitos, traumas, descobertas e possibilidades. C G Jung investigou e concluiu que os fenômenos vividos por nossos antepassados em diferentes épocas culturais e sociais, modelam nossa maneira de ser e de pensar, pensamento que aproveitamos aqui para justificar a relevância desse trabalho. Somos um povo em desenvolvimento, conhecer e termos consciência da nossa história e nossa origem nos dá corpo à alma e nos direciona rumo à individuação.

**Palavras-Chave:** Alma brasileira, Identidade, Miscigenação, Complexo cultural, Corpo.

---

<sup>2</sup> Psicóloga clínica formada pela Universidade de Marília em 2002; formação em Sandplay no Núcleo de Psicologia Junguiana de Bauru, em 2006; pós-graduação em Psicossomática na FACIS, São Paulo, em 2009. Membro da Clínica e Centro de Estudos Junguianos. E-mail: [anasismeiro@gmail.com](mailto:anasismeiro@gmail.com)

<sup>3</sup> Fisioterapeuta Clínica. Mestre em Educação Especial. Especialista em Terapia Craniosacral e Osteopatia Visceral e Craniana. Docente no Centro Universitário de Adamantina UniFai e FAIP - Marília. Membro da Clínica e Centro de Estudos Junguianos. E-mail: [patriciafb@institutosaberviver.com.br](mailto:patriciafb@institutosaberviver.com.br)

## 1 INTRODUÇÃO

Para entender a pessoa, precisamos entender o meio em que ela vive: indivíduo e sociedade caminham juntos. Com o objetivo de discutir a alma brasileira, sua origem e identidade, a partir de uma visão analítica da nossa mestiçagem pretendemos desvelar a origem brasileira, conhecer nossa história e poder refletir sobre o Brasil e sua influência em cada indivíduo.

Uma maneira de refletir é através da imagem da alma. Ao buscar a alma brasileira, buscamos a nossa essência. A alma é criativa por natureza. Ela contém um complexo funcional que pode ser descrito como personalidade. Viver com alma é ter, para com a vida, uma relação de inteireza, de profundidade e aprofundamento da existência. Todas as nossas ações são manifestações da alma, através do nosso corpo.

Nós, como povo brasileiro, olhamos nossa história a partir dos descobrimentos, mas nossa história é anterior à descoberta, ou melhor, invasão. Construímos uma identidade deturpada e esquecemos nossa origem ancestral; não levamos em conta nosso mito de origem e isso acarreta graves consequências na estruturação de nossa consciência coletiva e como nos relacionamos como coletivo e individual com as camadas mais profundas do inconsciente.

O presente estudo é um artigo de revisão, no qual utilizaremos como referencial teórico a psicologia analítica de Carl Gustav Jung, os estudos de Roberto Gambini, psicólogo analítico e sociólogo, de Walter Boechat, médico, psicólogo analítico e membro fundador da associação junguiana do Brasil e Darcy Ribeiro, antropólogo referenciado aos dois últimos citados.

O estudo focou uma abordagem analítica sobre os indígenas, portugueses e africanos a partir da organização social, geográfica, religiosa e sua relação com o corpo para cada um dos grupos étnicos citados.

Resgatando-se o passado, resgatam-se as sementes de possíveis futuros.

## 1.1 Origens: Movimento Regresso

### 1.1.1 A Alma Nativa

Os indígenas, primeiros habitantes do Brasil, tinham uma relação íntima com a natureza. Dela provinha tudo o que os alimentava e protegia, e toda a força espiritual da grande mãe natureza. Esses indígenas não viviam de maneira desordenada, mas sim “estruturadas em tribos autônomas, autárquicas e não estratificadas em classes” (RIBEIRO, 1995, p.37) que podem ser consideradas as maiores criações sociais da humanidade. Nela temos o conceito de igualdade, cooperação e da partilha. Na comunidade não há domínio, não há diferença entre os membros, não há diferença entre meu e seu. Portanto há uma sabedoria implícita, sem destruir aquilo que existe de bom (GAMBINI, 2019; RIBEIRO, 1995)

Sua relação com o corpo é singular, é por meio dele que o índio expressa sua relação com a vida, sua relação com a saúde, com a sociedade, sua memória cultural e ancestralidade. Pela arte, danças, pinturas e adornos corporais, pelo artesanato perene, sempre em construção e transformação, mas em harmonia à natureza geográfica e climática do continente sul-americano e, sempre, exaltando o belo, o vigor, a alegria, a criatividade (RIBEIRO, 1995; OLIVEIRA, 2012)

Para os índios que ali estavam, nus na praia, o mundo era um luxo de se viver, tão rico de aves, de peixes, de raízes, de frutos, de flores, de sementes, que podia dar as alegrias de caçar, de pescar, de plantar e colher a quanta gente aqui viesse ter. Na sua concepção sábia e singela, a vida era dádiva de deuses bons, que lhes doaram esplêndidos corpos, bons de andar, de correr, de nadar, de dançar, de lutar. Olhos bons de ver todas as cores, suas luzes e suas sombras. Ouvidos capazes da alegria de ouvir vozes estridentes ou melódicas, cantos graves e agudos e toda a sorte de sons que há. Narizes competentíssimos para fungar e cheirar catingas e odores. Bocas magníficas de degustar comidas doces e amargas. (RIBEIRO, 1995, p.45)

Os tupis-guaranis foram os nativos de maior contato com os europeus. Eram as comunidades que viviam nas regiões litorâneas ou mais próxima delas. Os tupis-guaranis são a maior referência de matriz indígena na miscigenação do Brasil (DUQUE, 2014).

Portanto, a história do nosso país não começa somente com os descobrimentos, ou melhor, invasão dos portugueses. Segundo Roberto Gambini

(2019), a história oficial está mal contada e elimina uma grande parte do rico passado do país. Há 30 mil anos, o Brasil tinha a capacidade de entender o meio ambiente, de entenderem umas às outras e poderem se relacionar, a capacidade de criar linguagem, histórias, mito e religião.

Jung dizia que “a vida natural é o solo em que se nutre a alma” (s.d., p. 359). Terra e psique, espírito e matéria são duas faces da mesma realidade, ou seja, os arquétipos já estavam se formando no Brasil pré-histórico e, formando assim, nossa alma brasileira.

Jung já apontava como carregamos essa história em nós:

A alma não é de hoje! Sua idade conta muitos milhões de anos. A consciência individual é apenas a florada e a frutificação própria da estação, que se desenvolveu a partir do perene rizoma subterrâneo e se encontra em melhor harmonia com a verdade quando inclui a existência do rizoma em seus cálculos, pois a trama das raízes é mãe universal. (JUNG, 1986, p. XV do prefácio).

Baseados em sua cultura, os nativos aguardavam a chegada dos Deuses, que se daria pelo mar, e, ao avistarem as caravelas, não ofereceram qualquer resistência; foram se encantando e tudo entregando (GAMBINI, 2019)

### 1.1.2 A Alma Portuguesa

Os portugueses são uma etnia mestiça, descendentes de celtas e norte-africanos, de Godos e Visigodos. O nome de Portugal é celto-romano, "*portus calesh*" ou Porto Cales. *Calesh* ou Cales é a Deusa Mãe dos celtas ibéricos. O povo era chamado de Lusitânia, nome também celta, com origens nos deuses *Lug* ou *Loki*, ambos deuses da luz e do fogo, adorados pelos celtas e nórdicos (MORAES, 2014, Cap. VI).

O fato de estarem na ponta para o Atlântico, os estimulou a serem navegadores e a terem contato com povos de outros continentes. Eram burgueses e viviam à marginalidade dos preceitos feudais da Europa central, mas buscaram apoio econômico na Igreja e nas classes aristocráticas, tradicionais que estavam ancoradas no regime econômico-religioso, conservando, assim, mais o prestígio social que o respeito ao sangue e méritos conquistados a longo prazo (HOLANDA, 1995).

Entretanto, como parte de um continente europeu compunham-se de sociedade entusiasmada com os novos conhecimentos da ciência, mas ainda classista, urbanista, acumulativa e com a ideia expansora pautada nas armas, força e exploração (RIBEIRO, 1995).

No séc XV, a escola de Sagres, chefiada pelo infante dom Henrique, da ordem dos templários, anunciou a intenção de alargar os horizontes em projetos de exploração tanto para o ocidente quanto oriente, já que tinham conhecimento avançado sobre navegação. Assim, Portugal enviou uma armada chefiada por Pedro Álvares Cabral, também um templário, que chega ao Brasil. Existem relatos de que já se sabia da existência desse paraíso (MORAES, 2014, Cap. VI).

Os Portugueses deixaram, assim, suas esposas e filhos e se aventuraram além-mar. Chegaram ao Brasil pelo poder e pela ideia unificadora do cristianismo, carregada de preconceito e regras. Havia vencido guerras e sentiam-se desbravadores.

Para os recém-chegados, muito ao contrário, a vida era uma tarefa, uma sofrida obrigação, que a todos condenava ao trabalho e tudo subordinava ao lucro. Envolto em panos, calçados de botas e enchapelados, punham nessas peças seu luxo e vaidade, apesar de mais vezes as exibirem sujas e molambentas, do que pulcras e belas. (RIBEIRO, 1995, p.47)

### **1.1.3 O Encontro**

Ao chegarem, a imagem que os portugueses fizeram, pelos nativos estarem nus, foi de um povo desprovido, vazio e sem conteúdo. O povo do Brasil e das Américas, estavam mais próximos dos animais, como se fossem semi-humanos, e, portanto, sem alma. Logo, os jesuítas, que vinham nas caravelas, foram incumbidos de catequizar e batizar os índios para que eles chegassem à categoria de humanos. O europeu, branco, acaba tendo o olhar superior a esses seres humanos (GAMBINI, 2000)

Os índios foram olhados apenas pelos corpos, de forma exploratória. Nossa história se constrói pelos corpos; corpos que despertavam desejo, corpos fortes que poderiam gerar força de trabalho. Todo o interesse era apenas pela materialidade dos corpos, entretanto, os estrangeiros trouxeram também as doenças,

as epidemias que junto da escravidão foi dizimando a população indígena e, aquilo que tanto desejaram e exploraram (GAMBINI, 2000; RIBEIRO, 1995).

Podemos dizer que toda a doença é uma forma de desmoralizar o sujeito humano, assim como toda desmoralização nos adocece um pouco. De outro modo, a dependência que certas doenças podem causar no sujeito, conforme a visão médica, implicaria ainda maior desmoralização, desespiritualização ou possessão sentida e vivida no corpo; implicando perda de identidade, transmutação física e metafísica; (...) (SILVA e BORDAS, 2015, p.15)

Os Portugueses ficam encantados pelos corpos das índias, e logo foram desfrutando de tudo o que lhes era reprimido no continente europeu e usando o ventre indígena para produzir mão-de-obra mestiça. Em Portugal, a religião católica tinha o domínio através dos templários, de punir os transgressores, em especial dos pecados da carne (GAMBINI, 2000; HOLANDA, 1995).

Os índios, por sua vez, recebiam os estrangeiros acreditando serem os bons deuses que vinham organizar e unificar as tribos, eram constantemente atraídos irresistivelmente pelas ferramentas, adornos preciosos e de aventuras com os europeus (RIBEIRO, 1995).

Portanto, o nosso casal arquetípico se formou através de um pai europeu e uma mãe índia (GAMBINI, 2000).

Com o tempo, começam a nascer os bastardos, que não são dignos de um pai, por serem fruto do desfrute, da traição e do interesse por mão-de-obra mestiça, e nem de mãe, já que as índias, em processo de cristianização, não poderiam retornar às suas crenças e, assim, como projeções dos colonizadores, “deveriam fazer penitência pelos pecados” (GAMBINI, 1988, p.56). Assim, nós, mestiços, não tivemos identidade, nos tornamos sem identificação e somos órfãos até hoje (GAMBINI, 1988; 2019).

A alma europeia massacrou a alma indígena, e o fez pela religião, lesando as crenças sagradas, sua mitologia e a sua visão de mundo. O povo não ofereceu resistência, acreditavam que o recém-chegado iria lhes fazer o bem e, ao perceberem que estavam enganados, se culpavam pela ira dos deuses, pelo mal que os havia acometido (GAMINI, 2019; RIBEIRO, 1995).

No momento do encontro, ambos buscavam no outro o que faltava: para o índio, a consciência e o logos e para o europeu, o eros, o contato com a natureza e com o espiritual.

Em relação a esse encontro arquetípico, Jung coloca que

(...) o inconsciente, enquanto totalidade de todos os arquétipos, é o repositório de todas as experiências humanas, desde seus mais remotos inícios: não um repositório morto [...] mas sistemas vivos de reações e aptidões, que determinam a vida individual por caminhos invisíveis. (s.n., p.94)

Apesar do encontro entre portugueses e índios ter acontecido conforme descrito acima, a história de amor entre Caramuru e Paraguaçu, tão reproduzida e mesclada de inverdades nas primeiras versões, contribui, do ponto de vista da psicologia analítica, como a representação do grande encontro na evolução do que cada um dos povos buscava no outro: a união de Logos e Eros.

Segundo Serra (2019), em 1509 naufragou um navio francês na entrada da Baía de Todos os Santos, na atual Cidade de Salvador, vitimando todos os seus tripulantes, com exceção de um português de 17 anos de idade, chamado Diogo Álvares. Ele acordou às margens do Rio Vermelho, cercado por nativos Tupinambás e por moreias (enguias), as quais os indígenas chamavam de Caramuru. Diogo foi adotado pela tribo, batizado pelo nome Caramuru e logo casou-se com a filha do chefe, chamada Paraguaçu. Os tupinambás aceitavam a poligamia e, dessa forma, Caramuru poderia ter escolhido mais de uma esposa. No entanto, a ligação que tinha com Paraguaçu era tão intensa, que Caramuru ficou ligado somente a ela pelo resto de sua vida.

Em 1524, chega ali uma expedição francesa, que os leva rumo à França, onde casaram-se no dia 30 de julho 1524. Para que o casamento ocorresse, Paraguaçu foi batizada aos moldes católicos, recebendo o nome de Catharina Paraguaçu. Anos depois, em 1531, Caramuru e Paraguaçu já estavam de volta à Bahia, quando o navegador Martin Afonso de Sousa chegou na primeira grande expedição portuguesa colonizadora no Brasil, dividindo-o em capitanias hereditárias.

Em 1535 Caramuru salva os tripulantes de uma expedição espanhola que haviam naufragado na região. Assim, o casal ficou conhecido entre os

navegantes de toda a Europa como os que acolhiam os navegantes, intermediavam as transações com os tupinambás e resgatavam os náufragos.

Cinco anos depois, chega na região o donatário da Capitania Hereditária da Bahia, Francisco Pereira Coutinho, conhecido como O Rusticão. Francisco Pereira passa a ser dono de uma terra tupinambá, uma terra tribal ancestral, expulsando Caramuru e lhe entregando uma *sesmaria*.

Caramuru morreu em 5 de outubro de 1557 deixando uma longa descendência, inclusive que virariam figuras importantes na genealogia baiana. Paraguaçu, sempre devota e companheira a ele, converteu-se ao cristianismo, inclusive tendo criado a primeira igreja na Bahia, morreu em 26 de janeiro de 1583.

Encerrou-se, assim, um dos casos de amor mais maravilhosos da história da humanidade e, porque não, o caso de amor mais brasileiro de todos. (Serra, 2019)

Para Jung, essa história de amor só é possível pois, “onde impera o amor, não existe vontade de poder; e onde o poder tem precedência, aí falta o amor. Um é a sombra do outro”. (1980, par. 79)

Jung (1985) compreendia que assim como um conteúdo arquetípico constelado na psique pessoal direciona a forma de perceber interpretar e agir, a mesma dinâmica arquetípica ocorre na relação coletiva dos grupos e nações. Logo, possuímos a união deste casal.

Além dessas duas nações, acrescenta-se os africanos que, trazidos pelos portugueses nos enormes navios negreiros, serviam pelo corpo para a mão de obra, por parte dos homens, e as mulheres serviam nas casas do homem branco.

#### **1.1.4 A Alma Africana**

A presença africana não é significativa na formação do casal arquetípico, mas têm fundamental relevância na formação cultural do Brasil.

Os escravos africanos se estenderam, ao longo dos séculos, trazendo diversas contribuições para a alma brasileira, na alimentação, na religião, nos costumes e na linguagem. Essas heranças permanecem no inconsciente cultural

da nação brasileira e afetam de diferentes maneiras o nosso comportamento, embora tenhamos pouca consciência disso (BOECHAT, 2014).

Dias e Gambini (1999) colocam que o africano foi a segunda negação no Brasil depois do índio, tendo como diferença o reconhecimento da força de trabalho, a escravidão, que moveu a economia do país por um longo período de tempo. Na consciência coletiva, vemos, de acordo com os autores, o africano como aquele que constituiu junto, mas nunca como aquele que está profundamente arraigado à nossa identidade.

Os africanos vieram escravizados de seu continente, capturados e afastados de seus grupos étnicos, amontoados nos navios negreiros, obrigados a interagir com outros grupos étnicos de culturas, idiomas, costumes diversos, muitas vezes, hostis em seu próprio continente, o que dificultava uma unificação entre eles (RIBEIRO, 1995).

Encontrando-se dispersos na terra nova, ao lado de outros escravos, seus iguais na cor e na condição servil, mas diferentes na língua, na identificação tribal e frequentemente hostis pelos referidos conflitos de origem, os negros foram compelidos a incorporar-se passivamente no universo cultural da nova sociedade. Dão, apesar de circunstâncias tão adversas, um passo adiante dos outros povoadores ao aprender o português com que os capatazes lhes gritavam e que, mais tarde utilizariam para comunicar-se entre si. (RIBEIRO, 1995, p.115)

No continente brasileiro e, frente aos senhores de engenho e de minas, locais no que sua força física foi destinada, estes descendentes do continente africano foram desapropriados de si, sentindo na carne, na pele, e na vida em sociedade, a violência da exclusão e da invisibilidade.

A herança cultural e racial deste povo, ficou silenciada, dentro de si, como fortaleza espiritual para suportarem malgrado destino, assumindo uma característica mágica. Músicas, ritmos, culinária eram compartilhadas e miscigenadas nos guetos, na sombra, na escuridão, não participando ativa e conscientemente, do Novo Mundo que surgia no continente americano (RIBEIRO, 1995).

## **1.2 O Despertar da Alma Brasileira**

### **1.2.1. A Alma Brasileira e Sua Sombra**

É no encontro dos opostos que se dá a formação do ego, da identidade e do indivíduo.

A alma brasileira vive na sombra; negamos nossa alma ancestral. Nossa sombra precisa ser reconhecida e trazida à consciência. Precisamos acordar nossas fontes instintivas.

Lugar comum no pensamento acadêmico ocidental contemporâneo, o corpo moderno, cristão e cartesiano por princípio, empirista, materialistas, iluminista e positivista por desenvolvimento científico e moral em termos pragmáticos ou utilitários, tem como fundamento seu apartamento em relação à alma ou à subjetividade. (SILVA; BORDAS, 2012, p.352)

Nossa alma, historicamente, apresentou-se com uma ausência do feminino, da anima, parte interna contrassexual na psique do masculino. O princípio masculino - a consciência - no novo mundo brasileiro não se junta com o feminino, mas o nega e o exclui, projetando nele uma fantasia do feminino (GAMBINI, 2012).

Dessa maneira, nós enquanto crianças-Brasil, precisamos redescobrir o corpo materno, conhecer de onde viemos e qual nossa origem, só assim vamos conseguir olhar para nosso próprio corpo e encontrar nele nossa origem e construir nossa verdadeira identidade. Enquanto isso não acontece, permanecemos à espera que o outro nos reconheça e nos valorize, ou então, que nos desperte.

É do nosso enraizamento na matéria que depende nossa subida para a luz. É da saúde dos nossos pés e de seu enraizamento, é da força e da elasticidade de nossa coluna vertebral, é da abertura e do fechamento de nossas mãos, que pode nascer o gesto vivo. (LELOUP, 2015 p 18)

### **1.2.2 Coletivo e Complexos da Alma Brasileira**

Jung não elaborou uma teoria da psicologia dos grupos culturais, porém o olhar cuidadoso sempre ficou evidente do perigo da contaminação da psique individual pelos complexos coletivos.

Os arquétipos são predisposições que ao longo da vida foram sendo herdados de geração em geração. Eles têm uma forma, e esta forma só pode ser

entendida através da história da humanidade. O arquétipo é carregado de formas simbólicas.

A escola pós junguiana aplica a teoria do complexo de Jung ao nível cultural da psique. O inconsciente cultural foi desenvolvido por Michael Vannoy Adams e Joseph Henderson. O inconsciente cultural se refere a uma camada do inconsciente que se encontra entre o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo (MORAES & TRISTÃO, 2018).

O conceito similar de complexo cultural foi concebido por Thomas Singer e Samuel Kimbles, derivado da teoria de Henderson. Segundo Singer e Kimbles (apud Moraes e Tristão, 2018), complexos culturais são sistemas energéticos que organizam a psique cultural, integrando a história, a identidade e as idiossincrasias do grupo, fornecendo coesão e sentido ao grupo. Logo, os complexos nos permitem compreender a constituição e a organização de determinado grupo ou cultura.

Assim, convém ressaltar os pontos fortes e fracos na psique de cada filho Brasileiro, uma vez que todo brasileiro tem dentro de si o complexo da alma brasileira. Denise Ramos (2005) em seu artigo “Corrupção: Sintoma de um complexo?”, fez uma pesquisa aprofundada, cujos pontos mais importantes serão apresentados a seguir.

Como pontos fortes da alma brasileira, podemos destacar o Pluralismo cultural, a alegria e o otimismo, a ênfase nas relações pessoais, demonstrada na hospitalidade e na cordialidade e a grande capacidade criativa.

Como consequência, temos que o Brasil é uma das nações mais empreendedoras do mundo (Global Entrepreneurship Monitor (GEM)). O Mercado da Moda é o setor que mais cresce no Brasil, tornando-o o sexto produtor mundial têxtil, uma das maiores indústrias geradoras de emprego no Brasil. Somos bons em marketing, mas temos pouca competitividade. 70% dos brasileiros dedicam parte de seu tempo em trabalhos voluntários. O Brasil é referência mundial no combate a AIDS.

Em relação aos pontos fracos, sobressaem-se a falta de auto-estima, valorizando-se mais o que vem de fora, a falta de confiança e autoridade do governo e o desprezo pelas questões técnicas, a idéia de malandragem para tirar partido de tudo, a escassa divulgação do trabalho cultural, o personalismo arrogante que se

coloca acima da lei, a convicção que todo mundo engana para ganhar mais dinheiro, a ignorância como uma “profissão de fé”, a desonestidade e a falta de compromisso em relações e acordos firmados.

Esses pontos fracos geram vários sintomas na população brasileira, a saber, o sentimento de inferioridade e baixa autoestima, demonstrado através da dependência, da insegurança, da desvalorização, das piadas contra si mesmo, vergonha da origem e supervaloriza o produto estrangeiro; transgressão de leis e corrupção, a ausência de heróis, o narcisismo, exibicionismo, permissividade excessiva, o *Puer aeternus*, que se torna evidente na falta de limites, descompromisso e desrespeito com regras.

Seguindo a tipologia de Carl Gustav Jung, podemos dizer que a alma brasileira é do tipo sentimento extrovertido, que se caracteriza essencialmente pelo indivíduo estar voltado para as questões externas e agindo mediante o valor que ele dá para determinada situação.

Complexos culturais são narrativas-fantasias que ecoam negativamente nas gerações seguintes. Os complexos, esses traumas coletivos, tendem a ameaçar a ocorrência do self grupal devido à imaturidade da nação. Os nossos complexos culturais são: a colonização - invasão, a escravidão, ditadura, opressão, pobreza e fome. (NOVAES, 2016)

### **1.3 A Alma Brasileira em Desenvolvimento**

Nosso país é formado pela diversidade étnica, com base nos indígenas e portugueses.

MESTIÇO BRASILEIRO é o indivíduo que se identifica, de cor parda ou não, e que é descendente de mestiço ou de qualquer miscigenação entre índio, branco, preto, amarelo ou outra identidade não-mestiça, que se identifica como distinto destas e etnicamente de qualquer outra e que é, nestes termos, reconhecido pela comunidade da etnia mestiça brasileira. (Nação Mestiça, 2012)

Realmente temos uma identidade muito complexa, e ainda não conseguimos fazer essa junção de opostos para a construção de nossa identidade.

Continuamos a valorizar o que vem de fora, colocando-nos numa posição inferior ao outro, sofreremos de um complexo de inferioridade.

Precisamos trazer isto a consciência, pois só assim poderemos resgatar nossa alma brasileira, que é formada pelo Português, Índio, Negro e quantos outros que se juntaram a nós.

A alma brasileira precisa de resgate, procurar aquilo que foi perdido. Precisamos fazer um mergulho dentro de nós e dentro do passado. A busca pela alma brasileira é algo que nos fará evoluir. Precisamos fazer uma obra alquímica e o processo final é uma grande metamorfose, fazendo surgir uma obra preciosa.

O Brasil está em processo de desenvolvimento, a consciência corporal necessita de reconhecimento, precisa brincar consigo mesmo, de forma individual e coletiva, para buscar em si mesmo, o chamado, para, então, conquistar a própria independência.

Ocupar do corpo sadio é promovê-lo a encontros em suas mais recônditas geografias. É torná-lo uma eterna novidade, um desbravador de mundo, e que o proteja. É apropriar-se e reapropriar-se no vivenciar as reações e padrões de nosso corpo (MENDONÇA, 2004).

## 2 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sabemos que o inconsciente coletivo com seus arquétipos ou imagens arquetípicas dominam as vidas humanas individuais e coletivas, percebemos que regem nossa compreensão de mundo, da nossa vida interior e exterior e nos ligam ao passado e ao futuro, assim retomamos aqui a pergunta que nos norteia: Sabemos nós Brasileiros qual é nossa verdadeira origem? Conhecemos o que nossos antepassados viveram e temos a consciência que tudo o que aconteceu carregamos dentro de nós? Parece que não, ainda temos que ampliar a consciência e olhar profundamente para nossas raízes.

Quando os navegadores portugueses e os índios brasileiros foram influenciados pelas imagens típicas de cada cultura e inconscientemente projetaram no "Outro". Esse encontro faria parte da evolução universal da Anima Mundi. Houve num primeiro momento esse encontro, no casal, Caramuru e Paraguaçu.

Com o início da colonização, foi o masculino europeu que dominou: desbravadores, jesuítas, bandeirantes, fazendeiros; são sempre homens, o aspecto feminino foi negado, violado, desvalorizado e suprimido.

Brasil país jovem, um Puer, que ainda não fez sua passagem para fase adulta...vive num estágio de dimensões mágicas, acreditando que alguém fará por ele.

## REFERÊNCIAS

- BOECHAT, Walter (org). *A alma brasileira: luzes e sombras*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BRIZZA, Dulce Helena Rizzardo. *A mutilação da alma brasileira: um estudo arquetípico*. São Paulo: Vetor, 2006.
- BUENO, Eduardo. Caramuru e Paraguaçu. *Buenas Ideias*, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Na5rqdPpRks>. Acesso em julho de 2019.
- BYINGTON, Carlos Amadeu. A identidade brasileira e o complexo de vira-lata: uma interpretação da psicologia simbólica junguiana. *Junguiana*, São Paulo, v.31/1. p.71-77, 2013.
- DIAS, Lucy; GAMBINI, Roberto. Outros 500: uma conversa sobre a alma brasileira. *Estudos Teológicos*, São Paulo, 42/1. p.90-100, 2002.
- DUQUE, Antônio de B. A tradição guarani e o eterno retorno. In: BOECHAT, W (org). *A alma brasileira: luzes e sombras*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- GAMBINI, Roberto. *O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988. Disponível em: <https://www.passeidireto.com/arquivo/50832926/o-espelho-indio-roberto-gambini>. Acesso em junho de 2019.
- GAMBINI, Roberto. *O resgate da alma ancestral brasileira*. Disponível em: <http://psicodropsmel.blogspot.com/2019/01/o-resgate-da-alma-ancestral-do-brasil.html>. Acesso em: 22 de março, 2019.
- \_\_\_\_\_. *A alma ancestral do Brasil*. Disponível em: <http://escoladedialogo.com.br/escoladedialogo/index.php/biblioteca/artigos/a-alma-ancestral-do-brasil/> Acesso em: 22 de março, 2019
- GAMBINI, Roberto. *O nascedouro da alma brasileira*. In: Congresso Latino-Americano de Psicologia Junguiana II, 2000, Rio de Janeiro, R.J.. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FDfkAdajBjk&t=881s>. Acesso em: 15 de abril de 2019.
- GAMBINI, Roberto. *Um sonho de futuro para o Brasil*. In: Fórum do Amanhã, 2016, Tiradentes, MG. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CmnHi31mM3M&t=1380s>. Acesso em: 10 de junho de 2019.
- GAMBINI, Roberto. *A alma ancestral do Brasil*. 2012. (27m30s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZPon2i7Ya18&t=699s>. Acesso em: 15 de abril de 2019.
- JUNG, Carl Gustav. *Símbolos da transformação*. v.5, Petrópolis:Vozes, 1986.
- \_\_\_\_\_. *O eu e o inconsciente*. v. 7/2, Petrópolis: Vozes, Rio Janeiro,2008.
- \_\_\_\_\_. *A energia psíquica*. 2.ed, v. 8/1, Petrópolis:Vozes, Rio Janeiro, 1985.
- \_\_\_\_\_. *A natureza da psique*. v. 8/2, Petrópolis: Vozes, Rio janeiro, s/n.

\_\_\_\_\_. *Os Arquétipos e o inconsciente coletivo*. 6.ed, v.9/1, Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Civilização em transição*. 4.ed, v. 10/3, Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Psicologia do Inconsciente*. V. 7/1, Petrópolis: Vozes, 1980.

LELOUP, Jean Yves. *O corpo e seus símbolos: uma antropologia essencial*. 23.ed, Petrópolis: Vozes, 2015

LOPES, Luis Paulo. *A psicologia junguiana e o resgate da alma brasileira*. Disponível em: <http://unusmunduspsicologia.blogspot.com/2014/10/a-psicologia-junguiana-e-o-resgate-da.html> Acesso em: 22 de março, 2019

MORAES, Wesley Aragão. *A alma brasileira: Alma sul americana*. {online}. Disponível na internet via <https://books.google.com.br/books?id=Oq8RDQAAQBAJ&lpg=PP1&dq=alma%20brasileira%20sulamericana&hl=pt-BR&pg=PP1#v=onepage&q=alma%20brasileira%20sulamericana&f=false>. Acesso em: 20 de março de 2019.

MORAES, Fabrício Fonseca, TRISTÃO, Kelly Guimarães. *Polarização eleitoral no Brasil - Um olhar Junguiano a partir da teoria dos complexos culturais*. Disponível em: <https://cepaes.com.br/blog/texto-polarizacao-eleitoral-no-brasil-um-olhar-junguiano-a-partir-da-teoria-dos-complexos-culturais>. Acesso em: 09 de maio de 2019.

MENDONÇA, João G. R. O corpo e sua dimensão simbólica. *Presença Revista de Educação, Cultura e Meio Ambiente*. n.29, v. VIII, 2004 [http://www.revistapresenca.unir.br/artigos\\_presenca/29joaoguilhermerodrigues\\_ocor\\_poesuadimensao.pdf](http://www.revistapresenca.unir.br/artigos_presenca/29joaoguilhermerodrigues_ocor_poesuadimensao.pdf) Acesso em julho de 2019

Nação mestiça. *Movimento pardo-mestiço brasileiro*. 2012 <https://www.nacaomestica.org>. Acesso em junho de 2019.

NEUMANN, Erich. *A criança: estrutura e dinâmica da personalidade em desenvolvimento desde o início de sua formação*. São Paulo, Cultrix,

NOVAES, Camila Souza. *Corrupção no Brasil: uma visão da psicologia analítica. Junguiana*, São Paulo, v.34, p.5-17, 2016.

OLIVEIRA, Humberto (org). *Desvelando a alma brasileira: Psicologia junguiana e raízes culturais*. Petrópolis, Vozes, 2018.

OLIVEIRA, Oséias. Jeroky Mbaekua: aspectos da etnoarte indígena. *Revista Brasileira de História e Ciências Sociais*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. v.4, n. 8, dez 2012. Disponível em: <https://www.rbhcs.com/rbhcs/article/viewFile/144/138>. Acesso em julho de 2019.

KHAPOYA, Vincent B. *A experiência Africana*. Petrópolis, Vozes, 2015.

RAMOS, Denise. *Corrupção: sintoma de um complexo. III Simpósio: A Sombra na Política: Corrupção-Causas, Origens e Cura. 2005*. Disponível em: [https://www.pucsp.br/jung/portugues/simposios\\_eventos/III\\_simposios.html](https://www.pucsp.br/jung/portugues/simposios_eventos/III_simposios.html). Acesso em maio, 2019

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995. Disponível em:

[http://www.iphi.org.br/sites/filosofia\\_brasil/Darcy\\_Ribeiro\\_-\\_O\\_povo\\_Brasileiro-\\_a\\_forma%C3%A7%C3%A3o\\_e\\_o\\_sentido\\_do\\_Brasil.pdf](http://www.iphi.org.br/sites/filosofia_brasil/Darcy_Ribeiro_-_O_povo_Brasileiro-_a_forma%C3%A7%C3%A3o_e_o_sentido_do_Brasil.pdf). Acesso em julho, 2019.

SPACCAQUERCHE, Maria E. (Org). *O corpo em Jung: estudos em Calatonia e práticas integrativas*. São Paulo, Vetor, 2012.

VEBATA, Alés. *Memória ancestral e o Brasil contemporâneo: tradição Junguiana e o inconsciente Brasileiro*. Disponível em:

<http://periodicos.uefs.br/index.php/lequaEmeia/article/view/2615>

Acesso em: 22 de março, 2019

SERRA, Kaio. *Caramuru e Paraguaçu: A história de amor mais bela do Brasil*.

Disponível em: <https://eurio.com.br/noticia/5026/caramuru-e-paraguacu-a-historia-de-amor-mais-bela.html>. Acesso em: 25 de julho de 2019.

## **AS CONSIDERAÇÕES PSICOLÓGICAS A PARTIR DE JUNG NA FORMAÇÃO HUMANA E ESPIRITUAL DOS FUTUROS PRESBÍTEROS**

Alessandra Faria ROSSI<sup>4</sup>

### **RESUMO**

O presente artigo tem por objetivo o levantamento de informações que evidenciem as contribuições da Psicologia Analítica de Jung no desenvolvimento humano e espiritual através do trabalho analítico, com enfoque na formação dos futuros presbíteros católicos. Deste modo, ao tomarmos como meta de vida o processo de conversão, faz-se necessário refletirmos acerca do diálogo entre a psicologia e a espiritualidade, enquanto realidades psíquicas, e a abertura para o transcendente, onde ambas buscam encontrar uma unidade com o próprio indivíduo e com Deus. O tempo de formação é o tempo do candidato formar-se como pessoa inteira, em sua totalidade, que, para Jung, trata-se da individuação, processo de diferenciação que visa o desenvolvimento da personalidade individual, inteira e indivisível. Tarefa árdua que exige um ato de coragem e que envolve aspectos biológicos, sociais, psicológicos e espirituais, a individuação é a meta no acompanhamento psicológico do vocacionado.

**Palavras-chave:** Processo de individuação; Espiritualidade; Igreja Católica; Seminaristas.

---

<sup>4</sup> Psicóloga Clínica e Institucional, Counselor pelo Instituto de Aconselhamento e Terapia do Sentido de Ser (IATES), Membro da Grupo de Estudos Junguianos na CCEJ. E-mail: [alessandrafrossi@hotmail.com](mailto:alessandrafrossi@hotmail.com)

## 1 INTRODUÇÃO

O documento da Congregação para o Clero – O Dom da Vocação Presbiteral – *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* parte de quatro características distintivas da formação em sua fase inicial e suas etapas, a saber: o propedêutico, os estudos filosóficos (etapa do discipulado), os estudos teológicos (etapa da configuração) e o ano pastoral.

São quatro as dimensões que integram o processo formativo: humana, espiritual, intelectual e pastoral. A nós interessa a dimensão humana, fundamento de toda a formação sacerdotal. No campo psicológico, o candidato ao sacerdócio deverá buscar um equilíbrio afetivo, uma percepção de si mesmo, bem como o desenvolvimento da personalidade, sendo acompanhado pelo profissional da psicologia.

Um discernimento global, realizado pelos formadores sobre todos os âmbitos da formação, consentirá a passagem para a etapa sucessiva somente daqueles seminaristas, mesmo havendo superado os exames previstos, tenham alcançado o grau de maturidade humana e vocacional requerido em cada fase (CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, 2017, p.18-19).

Faz-se necessário estabelecer o diálogo entre a Psicologia e a Religião, evidenciando as convergências e como elas podem se complementar na caminhada do vocacionado com suas experiências psíquicas e religiosas. Acerca disso, podemos começar com a seguinte pergunta: O que tem em comum a psicologia e a teologia? A alma. Segundo o Léxico dos Conceitos Junguianos Fundamentais – a partir dos originais de C.G.Jung –,

[...] a alma representa uma atitude interna e uma possibilidade de relacionamento com o inconsciente. A alma é o elemento vital do ser humano, a vitalidade e, ela mesma, a geradora desta vitalidade; por isso Deus contemplou Adão com um sopro de vida, para que ele vivesse (HARK, 2000, p.9-10).

Ao falar do encontro de Deus com o homem dentro da alma, podemos nos referir ao que Jung desenvolve acerca da experiência de Deus. Trata-se de uma vivência interior experimentada pela psique como uma imagem que a mesma faz de Deus, enquanto realidade psíquica conhecida, sentida, intuída pela alma e formulada por uma pessoa; e esse Deus é inicialmente uma experiência. Nesse sentido, é evidente que o processo de individuação proposto pelo acompanhamento psicológico do vocacionado é comparado à experiência religiosa e às iniciações espirituais. A

respeito disso, a Jung interessa debruçar-se acerca daquilo que se conhece, que se experimenta. A experiência religiosa, enquanto objeto de estudo da psicologia analítica, é explorada devido ao sentido e valor psicológico a ela atribuída.

Ao psicólogo cabe dirigir sua atenção para o aspecto humano dos problemas religiosos. Jung, aos poucos, admitiu a importância do espiritual na gênese das neuroses e na constituição total da psique e chegou a reconhecer o valor das religiões e seu papel salvador. Para Jung, tudo o que lhe diz respeito à religião é uma necessidade essencial e indispensável ao equilíbrio do ser. É necessária a experiência pessoal/interior.

O grande desafio no processo formativo dos presbíteros é ajudar o vocacionado a unir as experiências psíquicas e religiosas à espiritualidade, enquanto realidade psicológica e teológica/cristã, sendo a primeira relacionada à busca de significado para a vida por meio do acompanhamento psicológico e no desenvolvimento da personalidade – no que tange a vida interior (o sentir, os valores) – e a segunda por um modo de viver do cristão que busca alcançar a plenitude da sua relação com o transcendente (Deus), que também contempla a vida interior e que, muitas vezes, ainda se encontra na vida exterior (no fazer); Já que, para muitos, o que verdadeiramente importa é somente a prática da lei, da racionalidade vivida como prática religiosa (rezar o terço, liturgia das horas, missa, adoração).

De maneira sintética, ao fixar os olhos naquilo que é externo, o vocacionado tende a limitar sua espiritualidade a momentos limitados e específicos. No entanto, é preciso ir além, fazendo com que essas práticas e movimentos externos levem o vocacionado ao sacerdócio, assim como toda pessoa cristã, à vivência dos fatos como realidade interior que transforma um jeito de ser e de viver consciente, transformando o modo de pensar, de sentir e de agir do vocacionado. Caso contrário, não há integração, mas sim uma cisão, acarretando na impossibilidade de viver a totalidade do ser, gerando, desse modo, uma visão fragmentada de si mesmo.

Vemos seminaristas, padres, líderes religiosos em geral que vivem uma vida desconectada, onde o seu ser psicológico não está em harmonia com seu ser religioso. Num primeiro instante, tal situação não parece ser tão problemática, já que, no imaginário comum, psicologia e religião tendem a ser vistas como realidades antagônicas, no entanto, basta analisar mais a fundo o ser humano e perceberemos

que o ser psíquico e religioso faz parte de uma mesma pessoa: são realidades complementares. Deste modo, o ser psíquico, habita espaço psicológico; e o ser religioso, o espaço teológico. No psíquico, a ciência enquanto explicação, enquanto conceito e, no teológico, a vivência, a experiência e a assimilação dos conceitos.

No aspecto religioso, pode-se traduzir a uma dimensão humana do homem como naturalmente religiosa. No que compete à Religião, sua raiz se encontra na palavra latina *religare*, que significa “ligar o homem ao humano e ao divino”. No que diz respeito ao vocacionado, no seu espaço psicológico, o vocacionado desempenha um papel semelhante ao da religião e deve se re-ligar consigo mesmo (a conexão com a vida interior); já no espaço religioso, ele deve se re-ligar a Deus. Duas realidades necessárias para bem viver uma vida o mais consciente possível. Acerca disso, podemos concluir que quanto mais consciente tornamos o que é inconsciente, mais o homem pode viver em harmonia com a própria natureza e tornar sua vida cheia de significado, de sentido.

Por fim, o presente trabalho apresenta um caminho através da psicologia, através do qual é possível o vocacionado viver integrado com sua escolha e modo de viver a vocação. Para tanto, é preciso estar diante de si mesmo e de Deus com tudo que se é: um ser biológico, psicológico e espiritual. É preciso rezar todos e cada um dos componentes constituintes de nosso próprio ser: emoção, sentimento, história de vida, o momento que estou na minha vida e com que estou. Assim, o processo de compreender a si mesmo de maneira integral passa pelo acompanhamento psicológico e pela vida religiosa, pelo espaço psicológico e teológico.

## **1.2 Conceitos norteadores da psicologia junguiana**

Como referência para descrever A Estrutura da Personalidade segundo Jung, denominada psique, que se compõem de numerosos sistemas e níveis diversificados e o desenvolvimento da mesma, utilizaremos o livro Introdução à Psicologia Junguiana (HALL; NORDBY, 2012). Após isto, também se faz necessário explorarmos alguns conceitos mestres relacionados ao desenvolvimento da personalidade.

Um dos conceitos fundamentais para entendermos a psicologia analítica é aquilo que Jung chama de Psique, denominando a personalidade como um todo. Ela abrange todos os pensamentos, sentimentos e comportamento, tanto os conscientes como os inconscientes. A pessoa é um todo.

Quanto à consciência, podemos dizer que é a única parte da mente conhecida diretamente pelo indivíduo. Além das quatro funções mentais: pensamento, sentimento, sensação e intuição, existem duas atitudes que determinam a orientação da mente consciente, são elas a extroversão e a introversão. A atitude extrovertida orienta a consciência para o mundo externo, objetivo, e a atitude introvertida orienta a consciência para o mundo interior, subjetivo.

Já o Ego é o nome dado por Jung à organização da mente consciente. Nada chega até a consciência se não for pelo ego. É composto de percepções conscientes, de recordações, pensamentos e sentimentos. O ego fornece à personalidade identidade e continuidade. A pessoa só poderá individualizar-se na medida em que o ego permitir que as experiências recebidas fiquem conscientes. É no ego que experimentamos as tensões entre consciente e inconsciente.

Para Jung, o inconsciente pessoal contém memórias de experiência pessoal e reprimida, porém, de fácil acesso à consciência, quando existe a necessidade de acessar tais conteúdos. Quanto aos **complexos** que fazem parte deste inconsciente pessoal, são imagens ou ideias carregadas de emoção e sob forte carga emocional. Eles podem ter um efeito positivo ou negativo.

Já aquilo que em Jung é denominado “inconsciente coletivo”, podemos dizer que contém memórias das experiências da humanidade, elementos herdados. Os arquétipos ou imagens que fazem parte do inconsciente coletivo não podem ser descritos, mas seus efeitos aparecem na consciência como imagens ou ideias que formam o conteúdo básico das religiões, mitologias, lendas e contos de fadas. Os **arquétipos** que desempenham papéis importantes na personalidade do indivíduo são: **persona** – o “eu” que apresentamos ao mundo exterior; **a sombra** - conteúdos reprimidos ou não desenvolvidos do inconsciente; **anima** – imagem da mulher no homem; **animus** – imagem do homem na mulher e o **Si-mesmo** - princípio organizador da personalidade que transcende o ego. É o arquétipo da ordem, da unificação; atrai a si e harmoniza os demais arquétipos e suas atuações nos

**complexos** e na consciência, une a personalidade, conferindo-lhe um senso de unidade e firmeza.

A meta final de qualquer personalidade é chegar a um estado de autorrealização e de conhecimento do próprio self. Não é um empreendimento simples, mas uma tarefa demorada, difícil e complicada e que raramente ou mesmo nunca pode ser completamente realizada por quem quer que seja. Os grandes líderes religiosos, como Jesus e Buda, foram os que mais estiveram perto dela. Conforme observação de Jung, arquétipo do self só se torna evidente na maturidade, visto ser preciso que a personalidade chegue ao pleno desenvolvimento para que o self possa tornar-se manifesto de modo mais ou menos completo. (HALL; NORDBY, 2012, p.43)

Jung construiu sua teoria com base na bipolaridade dos opostos – qualquer atitude que existe na mente consciente, o oposto está no inconsciente. A união dos contrários é levada a cabo pelo que Jung chama de função transcendente. É esta função inata que leva à formação de uma personalidade equilibrada, integrada.

A persona é o que mostramos para o outro, é a face consciente representada da própria pessoa. É o papel social e funções que ela ocupa. É uma falsa imagem que as pessoas formam a seu respeito. É o que a pessoa permite que o outro veja. A persona é uma adequação necessária do indivíduo na sociedade. Um grande problema que pode surgir é a identificação com sua persona. A pessoa passa a ser ela mesma os papéis sociais e funções que desempenha.

Quanto ao desenvolvimento da personalidade, o primeiro ponto a ser abordado é o da individuação, que para Jung desempenha um papel primordial no desenvolvimento psicológico. A busca do indivíduo de sair do coletivo para se tornar quem realmente é. Tem por finalidade o desenvolvimento da personalidade individual. A meta da individuação é conhecer a si mesmo tão completamente quanto possível. “A pessoa que se mantém esquecida de si mesma e do mundo que a cerca não pode ser uma pessoa muito individualizada” (HALL; NORDBY, 2012, p.27).

A individuação é um processo autônomo e inato, o que significa que não precisa de estimulação externa para começar a existir. A personalidade de um indivíduo está destinada a individualizar-se tão fatalmente quanto o corpo está destinado a crescer (HALL; NORDBY, 2012, p. 71).

O primeiro passo para a integração é a individuação de todos os aspectos da personalidade. O segundo estágio é controlado pelo que Jung denomina

de função transcendente. Essa função é dotada da capacidade de unir todas as tendências contrárias da personalidade e de trabalhar para que se atinja a meta da totalidade. A função transcendente é o instrumento da realização do arquétipo do eu. Tal como o processo de individuação, a função transcendente é inerente à pessoa” (HALL; NORDBY, 2012, p.71).

A energia psíquica (libido) pode fluir em duas direções; tanto progressivamente (progressão), visando uma adaptação às situações externas, como regressivamente (regressão), para ativar o material inconsciente. O processo de regressão pode auxiliar num momento de adaptação a uma situação específica, por trazer à tona algo que até então estava latente.

Jung identifica quatro estágios no decorrer da vida: infância, juventude e início da maturidade, a meia-idade e a velhice. Em cada estágio da vida, a psique humana está sendo preparada para atingir sua totalidade. A passagem de um estágio para outro decorre de uma constante interação entre consciente e inconsciente, tornando maduro e integral a visão de si mesmo e possibilitando a adaptação no meio externo e interno.

Enquanto na primeira metade da vida lutamos para construir uma identidade e um ego para lidar com o mundo exterior e nos adaptarmos a ele, na segunda metade somos convocados a nos adaptarmos ao mundo interior. Então percebemos que passamos de um plano biológico e social, na primeira metade, para um plano psicológico e espiritual (mundo dos valores/ o homem interior) na segunda metade da vida.

Durante a maturidade acontece uma mudança radical que constitui uma transição das adaptações ao mundo exterior para as adaptações ao próprio ser interior.

### **1.3 Considerações acerca das realidades psicológica e espiritual na dimensão humana**

Neste tópico, gostaríamos de deixar claro que a espiritualidade aqui se refere ao olhar da mesma dentro de um conceito psicológico, no aspecto humano.

Para Jung, a espiritualidade é a re-conexão, é o re-ligar a si mesmo, é a busca de si mesmo enquanto indivíduo. Em outras palavras, é a relação que transcende o ego.

No espaço psicológico, o candidato ao sacerdócio é orientado a olhar o conceito de Deus para localizar, no espaço teológico, a sua experiência de Deus. Quando busca o significado na dimensão humana, ele encontra no símbolo a explicação para a dimensão teológica. Para que o candidato ao sacerdócio possa desenvolver sua personalidade na sua totalidade, é preciso trabalhar as duas dimensões: humana e espiritual, na psicologia e na religião. No âmbito teológico, podemos denominar “espiritualidade” a busca da configuração da personalidade humana sob a ação do Espírito Santo. Assim sendo, pode-se considerar como uma busca de si mesmo e de sua vocação.

A formação presbiteral oferece o acompanhamento psicológico e a direção espiritual. O desafio tanto do psicólogo quanto do diretor espiritual (sacerdote) que acompanham os vocacionados é ajudá-los a trabalhar a espiritualidade, tanto no espaço psicológico quanto no teológico.

Ora vista como única protagonista e ora como figurante, o papel da psicologia no processo formativo nem sempre é compreendido. Isto ocorre devido à falta de conhecimento, já que a religião não é a única a trabalhar a dimensão humana da espiritualidade. Aliás, quando a espiritualidade não é concebida na esfera da religião e da psicologia concomitantemente, só há o desenvolvimento de um lado da personalidade, gerando prejuízo ao indivíduo. Só é possível ser uma pessoa inteira ao se unir consciente e inconsciente, espiritual no humano e no divino, no ser psíquico e no ser religioso.

O acompanhamento psicológico, que é o objeto de trabalho deste artigo, é um caminho exigente, é o trabalho de crescimento pessoal e também de encontro pessoal. É fazer o próprio trabalho – isso implica crescer, desenvolver e aceitar a responsabilidade das próprias escolhas e suas consequências – o que exige muito de cada um.

Tocar as próprias feridas é ser responsável por si mesmo, trabalhar a própria história, amar a si mesmo com tudo que se é e com tudo que há dentro de si. O caminho do autoconhecimento é necessário para não ignorar o humano, o indivíduo, suas emoções, seus sentimentos, pensamentos, percepções, intuições e

sua espiritualidade. É preciso estar aberto ao transcendente, para a busca de sentido, de significado para as questões humanas, espirituais e religiosas.

O vocacionado ao sacerdócio traz em sua história a experiência de uma vivência religiosa, há este diferencial na sua história, portanto, é preciso considerar as questões humanas dos problemas religiosos. E isto cabe ao psicólogo. “Por problema religioso Jung não designava dificuldades com questões doutrinárias ou com a Igreja como instituição, mas sim um problema de sentido, de entender o propósito da vida e de encontrar uma razão para viver”. (HALL, 2009, p. 183).

Segundo Jung, a alma tem uma função religiosa e a isto ele diz: “Não fui eu que inventei uma função religiosa para a alma; o que eu fiz foi apresentar fatos comprovando que a alma é ‘*naturaliter* [por natureza] religiosa”. (JUNG, 2015. p. 21) E segue: “Em todo caso, a alma precisa ter dentro de si uma possibilidade de relação, ou seja, uma correspondência com a essência de Deus, senão jamais poderia estabelecer-se uma conexão. Essa correspondência é, em termos psicológicos, o arquétipo da imagem de Deus” (JUNG, 2015. p. 23).

O homem tem a necessidade psíquica da “religião”, da “religação” de si mesmo com o transcendente. “Ele ressalta que ele próprio, na condição de psicólogo, nada pode dizer sobre Deus em si, mas somente alguma coisa sobre imagens e símbolos de Deus e nada mais. Todavia, esses podem transmitir experiência espiritual, dado que eles têm conteúdos que transcendem a consciência”. (JUNG, 2015, p. 21-22).

Os símbolos são muito importantes e referem-se às imagens que surgem do exterior, de fatos que são associados a um conteúdo espiritual e que conferem um significado, um sentido. Os símbolos transportam conteúdos psíquicos inconscientes até à consciência e, a partir desta experiência, a pessoa é tocada e transformada pelo numinoso.

Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade. De qualquer modo, tal como o *consensus gentium*, a doutrina religiosa mostra-nos invariavelmente e em toda a parte que esta condição deve estar a causa externa ao indivíduo. O numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou influxo de uma presença invisível, que produzem uma modificação especial na consciência. Tal é, pelo menos, a regra universal (JUNG, 2019. p. 19).

A consciência é alterada e transformada pela experiência psíquica. O ego assimila o conteúdo na consciência. Não se trata de uma experiência racional, mas sim emocional. Algo que se sente e não se explica. “Como se sabe, em questões religiosas não é possível entender o que não foi interiormente experimentado” (JUNG, 2019. p. 19)

A individuação é também conversão. É uma resposta espiritual ou religiosa, uma relação de compromisso com a própria vida. Jung cita a conversão de Paulo:

Eu gostaria de deixar bem claro que, com o termo “religião”, não me refiro a uma determinada profissão religiosa. A verdade, porém, é que toda confissão religiosa, por um lado, se funda originalmente na experiência do numinoso, e, por outro, na pistis, na fidelidade (lealdade), na fé e na confiança em relação a uma determinada experiência de caráter numinoso e na mudança de consciência que daí resulta. Um dos exemplos mais frisantes neste sentido, é a conversão de Paulo. Poderíamos, portanto, dizer que o termo “religião” designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso (JUNG, 2019. p. 20).

Além disso, acerca da atitude simbólica, podemos dizer que:

se origina na experiência da alma leva ao sentido da presença oculta e numinosa do divino, enquanto a fé em Deus conduz à visão simbólica da vida, na qual o mundo é pleno de significação e de sinais. É como se a alma não escolhesse entre psicologia e religião porque uma conduz naturalmente à outra. (HILMAN, 2012, p.67)

Toda e qualquer experiência na vida constitui um processo de assimilação. O processo do autoconhecimento é este caminho de assimilação. Porém, antes de assimilar, o indivíduo passa pelo caos interior. Existe uma tensão entre consciente e inconsciente, conteúdos novos ao consciente que precisam ser assimilados. De modo particular, neste processo o vocacionado ao sacerdócio pode sofrer suas dores emocionais, o sofrimento para o crescimento, para a ampliação da consciência. Tomar consciência de si mesmo é doloroso, porém, libertador.

### **1.3.1 A Persona e a Sombra**

No livro “Sobre Sentimentos e Sombra”, Jung respondeu algumas perguntas, e, sobre os sentimentos, num dado momento esclarece que:

Desenvolvi-me de modo unilateral nessa direção, isto é, na direção científica, o que naturalmente foi vantajoso para mim. Em termos humanos, entretanto, foi uma desvantagem. Custou-me a perda da minha humanidade. [...] Esse desenvolvimento unilateral foi inevitável pelo fato de eu, conforme percebi posteriormente, não ter sido capaz na época de realizar a conscientização originária desses valores de sentimento, desses valores peculiares e arcaicos (JUNG, 2015, p. 20-21).

Podemos perceber que, durante o processo formativo, alguns vocacionados se identificam com sua persona – trabalhos que desenvolvem na diocese – cerimoniário do bispo, alguma pastoral específica em nível diocesano, porém, quando deixam de ocupar certas funções, desmoronam. Aqui podemos ver claramente que a vocação está sendo construída como profissão – carreirismo, status, poder, por exemplo. A pessoa não é os papéis e funções que desempenha, ela as tem.

Para haver equilíbrio e uma vivência saudável da persona, é preciso desenvolver a sombra – o lado inconsciente. A integração da sombra é necessária e urgente para que os conteúdos reprimidos, não desenvolvidos da personalidade, possam vir à consciência e serem assimilados.

Neste processo que Jung chama de individuação, a harmonização do consciente com o inconsciente, a integração como compreensão dos opostos – persona e sombra – “em geral começa infligindo uma lesão à personalidade, acompanhada do conseqüente sofrimento. Algumas vezes tudo parece bem externamente, mas, no seu íntimo, a pessoa está sofrendo de um tédio mortal que torna tudo vazio e sem sentido” (JUNG, 2008, p.219).

A sombra não é o todo da personalidade inconsciente: representa qualidades e atributos desconhecidos ou pouco conhecidos do ego – aspectos que pertencem sobretudo à esfera pessoal e que poderiam ser também conscientes. Quando uma pessoa tenta ver a sua sombra, ela fica consciente (e muitas vezes envergonhada) das tendências e impulsos que nega existirem em si mesma, mas que consegue perfeitamente ver nos outros – coisas como o egoísmo, a preguiça mental, a negligência, as fantasias irreais, as intrigas, as tramas (JUNG, 2008, p.222).

A persona está para os papéis sociais e a sombra está para a busca da espiritualidade. Portanto, vai depender de cada um de nós se a nossa sombra será nossa amiga ou inimiga. Pois retirar a projeção é assumir a responsabilidade pela pessoa que você é, com suas qualidades e limitações; é justamente a exteriorização dos conteúdos psíquicos internos, inconscientes (frustrações, decepções) que precisam ser conscientizados pelo indivíduo. É um processo lento e doloroso necessário para a integração. E, nesse processo de integração, experimenta-se a dor psíquica das verdades reveladas de si mesmo e, depois, a integração. É poder experimentar a totalidade do ser. A conscientização da sombra é uma tarefa para toda a vida.

Muitas dificuldades do relacionamento humano se referem a tensões não resolvidas entre a persona e a sombra. Para Jung, a espiritualidade remete ao ser como um todo, é um processo de humanização. Existe uma parte de mim que me impulsiona e me faz buscar o melhor de mim – o transcendente em mim. A função transcendente segundo Jung tem a capacidade de unir, de integrar as tensões entre consciente e inconsciente, de unir todas as tendências contrárias da personalidade. Ao conscientizar-se da sombra, a pessoa tem a possibilidade de trabalhar sua personalidade. A busca da espiritualidade nos conteúdos de sombra é desenvolver todo o potencial da pessoa biológica, psicológica e espiritual – a totalidade do ser.

Quando a pessoa se abre ao transcendente, sua visão de mundo é ampliada, é alterada. Sua alma pede que valores sejam ressignificados. A pessoa agora se volta para seu mundo interior, rico de valores e significados – a valorização do ser humano – sendo possível primeiramente experimentar a misericórdia, a compaixão e o amor em seu próprio processo de desenvolvimento pessoal, sua própria individuação/conversão. Agora, temos uma vocação com vocação – serviço, doação, sentido. Ao fazer seu caminho de acompanhamento psicológico juntamente com a direção espiritual, o vocacionado pode amadurecer seu chamado e chegar à sua ordenação mais consciente e pleno de significado e sentido no seu sacerdócio. Exige o sacrifício do ego para o desenvolvimento do homem religioso e espiritual. A individuação tem como objetivo acolher simultaneamente persona e sombra para criar um relacionamento construtivo entre o consciente e o inconsciente, seguindo rumo à integração.

### 1.3.2 A Oração e a busca da Integração

A vida de oração dos vocacionados ao sacerdócio pode ser dividida em dois modos: O primeiro modo diz respeito ao colocar-se diante de Deus para estabelecer uma relação de intimidade, onde a própria pessoa procura se disciplinar para fazê-lo de maneira individual. Já o segundo modo diz respeito à oração comunitária, ou seja, àqueles momentos de oração específicos que a casa de formação ou o seminário oferecem para a comunidade de maneira coletiva, normalmente sendo terço, liturgia das horas, missa diária etc. Desse modo, é preciso rezar sozinho e com a comunidade.

O vocacionado, já no processo formativo, deve aprender a cultivar o momento de oração pessoal, tendo consciência do esforço necessário para que isto se concretize. Aqui não há obrigação externa, comunitária, mas sim um impulso pessoal que o leve a querer estar diante d'Aquele que o chamou.

É esse o momento de voltar-se para seu homem interior – o outro em mim. É parar um momento para se localizar no seu interior, escutar a si mesmo na presença de Deus.

A oração pessoal é exigente e requer que a pessoa se dedique por inteiro. É estar com tudo que se é. A pessoa é visitada por suas inquietações, ansiedades, preocupações, distrações e, às vezes, nega-se tudo isso para rezar.

Se a oração é estar por inteiro na presença de Deus, tudo precisa ser posto para fora diante de Deus – afetividade, sexualidade, preocupações, fantasias. Não obstante, muitas vezes esse homem humano e psicológico é negado diante de Deus, e partes inteiras são reprimidas.

Como vimos no processo consciente (persona), podemos incorrer no erro de apresentarmos a Deus o que achamos que ele aprovaria, aceitaria. Mas o que realmente devemos apresentar é negado, reprimido (a sombra), é jogado para o inconsciente. Deste modo, forjamos uma oração, embora tenhamos conhecimento que Deus só trata com quem nós somos.

“Em meio ao mal, estar com Deus em oração pode ser a salvação do mal. Oração é lidarmos com nossa própria sombra, com todas as nossas exteriorizações, com todas as nossas projeções, de cabeça erguida. Oração é a

aceitação de nossa própria culpa num contexto de infinita misericórdia”. (BRENNAN; BREWI, 1991, p. 121)

A oração muitas vezes é somente prática, algo pronto e rápido. Porém, cultivar uma vida de oração é uma tarefa que leva tempo – e arriscamos dizer que leva uma vida para se construir. É ter a paciência de buscar o exercício da vida interior, escutar o que se passa em sua interioridade.

Devido à pressa, ao ativismo e à escassez, nem mesmo os vocacionados estão isentos de viver uma vocação vazia, pautada somente no exterior. A interioridade foi colocada em crise. É preciso urgentemente voltar-se ao interior.

No trabalho de Jung, era a análise que preparava o solo para o acontecimento dessas experiências numinosas. Na análise a personalidade consciente era levada a um relacionamento mais saudável e autodoador para com a personalidade inconsciente. Para Jung, a maioria dos seus pacientes na segunda metade da vida encontrava dificuldades devido a uma perda de fé. Para eles, o sentido estava perdido. A recuperação da experiência religiosa era a cura. Na história do cristianismo a oração tem sido esta viagem para dentro e essa abertura do si-mesmo para a experiência de Deus. A oração prepara o solo para o acontecimento da experiência religiosa. Em meu grito a Deus, vou além do meu ego fechado. A oração é o meio de superar a divisão entre o consciente e o inconsciente (BRENNAN ; BREWI, 1991, p.82).

Para ter a compreensão desse processo interior, podemos explicar que os vocacionados geralmente ingressam no processo formativo na primeira metade da vida, com aproximadamente 18 anos de idade. Após o período do discipulado, iniciam a etapa da configuração, por volta dos 22 anos de idade, e são ordenados por volta dos 26 anos. As assim chamadas vocações maduras, ou seja, na meia idade são poucas.

Nesse período do discipulado, os mais jovens estão propensos a olhar para fora, a perceber a vida pela visão exterior, o social. Já na etapa da configuração, por se tratar de candidatos um pouco mais próximos da vida adulta, a psique humana passa por processo de mudança, ela está sendo preparada para um processo de transformação, o chamado vem de dentro. A vida começa a ser percebida através dos sentidos, dos sentimentos, a vida interior.

Podemos então perceber que experimentar essa vida de oração nas etapas formativas é diferente. Além disso, Amadurecer a oração nas diferentes fases da vida é um processo lento e que exige esforço.

A vida de oração estabelece uma relação de integração entre consciente e inconsciente. É a busca da vida autêntica, da honestidade consigo mesmo e com Deus. Podemos citar o apóstolo Paulo quando ele diz: “Não faço o bem que quero, mas o mal que não quero” (Rm 7,19) <sup>5</sup>. As inconsistências entre consciente e inconsciente nos desintegra. A nossa busca consiste em viver uma vida coerente. Uma vida interior que se comunica com a vida exterior, estão em consonância. E novamente citamos o apóstolo Paulo “Não sou mais eu quem vivo, é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20)<sup>6</sup> .. Quanto mais conscientes vivemos nossa vida, mais plena de significado ela se torna.

O candidato ao sacerdócio que não cultiva a vida de oração no seu processo formativo, dificilmente a conseguirá depois de padre, ou melhor dizendo, será um caminho de despertar já no ministério. É preciso que o mesmo, enquanto vocacionado, se permita experimentar a transformação psíquica e espiritual que a oração opera em sua vida, e isso é vivência! É preciso despertar para as questões interiores.

À medida que, no espaço psicológico e teológico, o candidato se permite ser mais profundo, é possível viver a riqueza da vida interior que a vida de oração desperta em cada um. Rezar quem sou!

---

<sup>5</sup> Citação Bíblica retirada dos Romanos. BIBLIA DE JERUSALEM. São Paulo: Paulus, 2006.

<sup>6</sup> Citação Bíblica retirada dos Gálatas. BIBLIA DE JERUSALEM. São Paulo: Paulus, 2006.

## **2 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

As contribuições de Jung para o acompanhamento psicológico com pessoas que fazem uma experiência religiosa e, principalmente, com os vocacionados ao sacerdócio é extremamente relevante devido à dimensão espiritual. A individuação é o ponto chave para o processo do desenvolvimento da personalidade do vocacionado, que é o autoconhecimento.

Suas obras abordam as questões religiosas, a transcendência e a espiritualidade como experiência do indivíduo. Tem um papel bastante relevante o inconsciente coletivo com seus arquétipos, que se manifestam através de imagens e símbolos – por exemplo, a imagem arquetípica de Deus, as imagens religiosas etc.

Sua contribuição é que ele busca compreender os fenômenos religiosos pelo caminho da psicologia e que a psique é inerentemente religiosa, ela busca uma conexão, um significado com o transcendente, com a alma. Para Jung, a harmonia está em tomar consciência dos valores espirituais e retornar a eles. A alma deseja o que ela intui – os valores espirituais – ela deseja crescimento pessoal, ela deseja Deus. O encontro da psicologia e da religião se dão verdadeiramente na alma.

A Psicologia Analítica não é um fim, mas um meio de evolução. Jung estava construindo uma ponte entre a ciência e a religião, sua teoria e conceitos explicam na psicologia a experiência vivida na religião.

## REFERÊNCIAS

- BLAKE, William. *O Encontro com o Self: um comentário junguiano sobre as "Ilustrações do Livro de Jó"*. São Paulo: Cultrix, [1986]. (Estudos de Psicologia Junguiana por analistas Junguiano).
- BRENNAN, Anne; BREWI, Janice. *Meia-idade e vida: oração e lazer, fontes de novo dinamismo*. São Paulo: Paulinas, 1991. (Amor e psique).
- CABRAL, Álvaro; NICK, Eva. *Dicionário Técnico de Psicologia*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretrizes para a formação dos presbíteros da Igreja no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2010. (Documentos da CNBB, v. 93)
- CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis: o Dom da Vocação Presbiteral*. Brasília: Edições CNBB, 2017.
- HALL, Calvin; NORDBY, Vernon. *Introdução à Psicologia Junguiana*. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.
- HALL, James A. *Estudos de Psicologia Junguiana por analistas Junguianos. A Experiência Junguiana: análise e individuação*. São Paulo: Cultrix, 2009.
- HARK, Helmut (Org.). *Léxico dos conceitos Junguianos fundamentais: a partir dos originais de C. G. Jung*. São Paulo: Loyola, 2000.
- HILMAN, James. *Uma busca interior em psicologia e religião. Amor e psique*. São Paulo: Paulus, 2012.
- HOLLIS, James. *A Passagem do meio: da miséria ao significado da meia-idade. Amor e psique*. São Paulo: Paulus, 2015.
- HOLLIS, James. *Nesta jornada que chamamos vida: vivendo as questões. Amor e psique*. São Paulo. Paulus, 2004.
- HOLLIS, James. *Os Pantaneais da alma: nova vida em lugares sombrios. Amor e psique*. São Paulo: Paulus, 1998.
- JAFFE, Laurence W. *Estudos de Psicologia Junguiana por analistas Junguianos Libertando o coração: Espiritualidade e Psicologia Junguiana*. São Paulo: Cultrix, 1995..
- JUNG, C. G. *Aion: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. (Obra Completa de C. G. Jung, v.9/2).
- JUNG, C. G. *Espiritualidade e Transcendência: seleções e edição de Brigitte Dorst*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- JUNG, C. G. *O Eu e o inconsciente*. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 2015. (Obra Completa de C. G. Jung, v.7/2).
- JUNG, C. G. *O Homem e seus símbolos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- JUNG, C. G. *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1978. (Obra Completa de C. G. Jung, v.7/1).

JUNG, C. G. *Sobre sentimentos e a sombra: sessões de perguntas de Winterthur*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

JUNG, C.C. *Psicologia e Religião: Psicologia e Religião Ocidental e Oriental*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2019. (Obras completas, v.11/1).

JUNG, Carl C. *Memórias, sonhos, reflexões*. 30. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

MACHON, Henryk. *O Cristianismo em C. G. Jung: fundamentos filosóficos, premissas psicológicas e consequências para a prática terapêutica*. Petrópolis: Vozes, 2016.

MILLER, William A. O Encontro da sombra na vida cotidiana. In: ZWEIG, Connie; ABRAMS, Jeremiah (Orgs.). *Ao Encontro da sombra: o potencial oculto do lado escuro da natureza humana*. São Paulo: Cultrix, [1990].

WHITMONT, Edward C. Persona: máscara que usamos para o jogo da vida. In: DOWNING, Christine (Org.). *Espelhos do Self: as imagens arquetípicas que moldam a sua vida*. São Paulo: Cultrix, [1991].

WINCKEL, Erna van de. *Do inconsciente a Deus: ascese crista e psicologia de C.G.Jung*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985. (Amor e Psique).

## O ARQUÉTIPO DO ANDRÓGINO NA HOMOSSEXUALIDADE

Ana Carla Sismeiro VICENTE<sup>7</sup>, Vivian Pedroso ALVES<sup>8</sup>

### RESUMO

O presente artigo de revisão bibliográfica tem por objetivo principal discutir a dinâmica da relação entre pessoas do mesmo sexo, partindo-se da explicação dos conceitos básicos da sexualidade, as relações que o indivíduo tem com a sua contraparte sexual interna anima/animus, até chegar ao arquétipo do andrógino que reúne características masculinas e femininas num só indivíduo, tendo como resultado uma combinação de vários tipos de relacionamento entre os indivíduos e as buscas em direção à individuação. O método de pesquisa foi a revisão bibliográfica, com referência de autores da psicologia analítica, e em especial as literaturas que descrevem o arquétipo do andrógino. Concluímos através deste, que existem disposições internas tanto masculinas quanto femininas, que explicam as relações homossexuais.

**Palavras-chave:** HOMOSSEXUALIDADE – PSICOLOGIA ANALITICA – ARQUÉTIPO ANDRÓGINO

---

<sup>7</sup> Psicóloga clínica formada pela universidade de Marília em 2002; Formação em Sandplay no núcleo de psicologia Junguiana de Bauru em 2006; Pós-graduação em Psicossomática na FACIS, São Paulo em 2009. Membro da Clínica e Centro de Estudos Junguianos CCEJ-Marília.  
[anasismeiro@gmail.com](mailto:anasismeiro@gmail.com)

<sup>8</sup> Psicóloga Clínica formada pela Unimar. Especialista em Psicologia Analítica Junguiana pela Extecamp/Unicamp.

## 1 INTRODUÇÃO

O conceito de amor tradicional pressupõe a existência de um ser do sexo masculino e um do sexo feminino, conceito esse que foi reforçado, durante muito tempo, pela religião e pela própria imposição da sociedade. A sociedade prioriza as relações amorosas baseadas na união do masculino com o feminino, relações heterossexuais. Eros, na mitologia grega, é a personificação do amor. Psicologicamente, é a função do relacionamento. “Eros [...] pertence, por um lado, a natureza animal do homem, às mais elevadas formas de espírito. Prosperam somente quando espírito e instinto estão em harmonia.” (JUNG, v. 7)

O objetivo do presente estudo é entender a dinâmica da relação entre pessoas do mesmo sexo, partindo-se da explicação dos conceitos básicos da sexualidade, as relações que o indivíduo tem com a sua contraparte sexual interna anima<sup>9</sup>/animus<sup>10</sup>, até chegar ao arquétipo do andrógino que reúne características masculinas e femininas num só indivíduo, tendo como resultado uma combinação de vários tipos de relacionamento entre os indivíduos e as buscas em direção à individuação<sup>11</sup>.

O artigo partiu de um estudo bibliográfico das obras de vários autores que discorrem sobre a homossexualidade, bem como dos principais autores de psicologia analítica, dentre eles Robert Hopcke, Andrew Samuels, June Singer e do próprio Carl Gustav Jung.

### 1.1 Sexualidade

#### Definição de sexualidade pela Organização Mundial de Saúde:

A sexualidade faz parte da personalidade de cada um, é uma necessidade básica e um aspecto do ser humano que não pode ser separado de outros aspectos da vida. Sexualidade não é sinônimo de coito (relação sexual) e não se limita à ocorrência ou não de orgasmo. Sexualidade é muito mais que isso, é a energia que motiva a encontrar o amor, contato e intimidade e se expressa na forma de sentir, nos movimentos das pessoas, e como estas tocam e são tocadas. A sexualidade influencia pensamentos, sentimentos, ações e interações e, portanto, a saúde física e mental. Se saúde é um direito

---

<sup>9</sup> Complexo pessoal e imagem arquetípica da mulher no interior do homem.

<sup>10</sup> Complexo pessoal e imagem arquetípica do homem no interior da mulher.

<sup>11</sup> Processo de diferenciação psicológica que tem como finalidade o desenvolvimento da personalidade individual.

humano fundamental, a saúde sexual também deveria ser considerada um direito humano básico (WHO TECHNICAL REPORTS SERIES, 1975).

A fim de se desenvolver este trabalho, necessário se faz a apresentação de algumas definições relacionadas à sexualidade. **Sexualidade** refere-se a práticas erótico-sexuais que produzem a expressão do desejo e o gozo dos prazeres corporais, que é variável e multifacetado, correspondendo às instâncias da fantasia e do desejo. **Sexo** refere-se ao dado físico-biológico, marcado pela presença de aparelho genital e outras características fisiológicas que diferenciam os seres humanos como machos e fêmeas, cromossomos (XY) para homem e (XX) para a mulher, detendo hormônios e a genitália (pênis para homens e vagina para mulheres) inerentes a cada sexo. **Gênero** refere-se ao dado social, formado por um aparato de regras e padrões de construção corporal e comportamento que configuram a identidade social das pessoas a partir do substrato físico-biológico, do que resultam identificações como masculino e feminino, bem como as múltiplas variantes como androgenia, travestismo, efeminação ou masculinização. (MUSSKOPF, 2008)

O que sexo, gênero e sexualidade têm em comum, assim como com todas as outras características que compõem as identidades dos seres humanos, é que elas são significadas em nossos corpos. O termo “corporeidade”, não se refere apenas ao corpo humano como conjunto de órgãos e partes, mas ao ser humano enquanto presença corporal e a sua relacionalidade pessoal, com outras pessoas, com a natureza e com a divindade. É a forma como existimos e damos significado à nossa existência. (MUSSKOPF, 2008)

Tradicionalmente, a relação entre estes três elementos que faz parte do processo de construção da identidade tem sido definida como uma sequência lógica onde, a um sexo físico-biológico corresponde um determinado comportamento de gênero e uma maneira específica de vivência da sexualidade (MUSSKOPF, 2008).

### 1.1.2 Identidade de gênero

A identidade de gênero, é o gênero com que a pessoa se identifica. Há quem se perceba como homem, como mulher, como ambos ou mesmo como nenhum dos dois gêneros: são os chamados não binários. (MUSSKOPF, 2008)

– **Cisgênero**: Identifica-se com o mesmo gênero que lhe foi dado no nascimento

– **Transexual e/ou transgênero:** Identifica-se com um gênero diferente daquele que lhe foi dado no nascimento

Na identidade de gênero são estabelecidos pela sociedade diferentes valores, padrões de comportamento, características ditas como “naturais” ao sexo feminino e masculino. Esses estereótipos são históricos e culturalmente formados e modificados. Tudo que foge a essas características consideradas “ideais” sofre um processo, às vezes oculto, de discriminação.

Os meninos, assim como as meninas vão preferir atividades que são determinadas e valorizadas pela sociedade de acordo com seu sexo biológico. As características, os papéis socialmente atribuídos, poderiam ser de qualquer indivíduo, só que a sociedade cria modelos que a maioria das crianças segue para que se sintam incluídos.

A família é a primeira responsável pela inculcação dessas características, pela bipolarização dos sexos. Aos meninos e meninas são atribuídas(o)s brincadeiras, atitudes, roupas, carinhos, normas, cuidados, possibilidades e realidades diferentes.

### 1.1.3 Orientação sexual

A orientação sexual, depende do gênero pelo qual a pessoa desenvolve atração sexual e laços românticos:

- **Heterossexual:** Por alguém de outro gênero
- **Homossexual:** Por alguém do mesmo gênero
- **Bissexual:** Por ambos

A assexualidade é a ausência de atração por todos os gêneros. Mas ainda não há consenso se ela é ou não uma orientação sexual (MACHADO, 2016).

Orientação indica direção, na sexualidade implica tendência natural, inclinação, independente do sexo e determinando o gênero. A pessoa que nega e foge de sua orientação acaba se afastando do seu Eu verdadeiro, está no oposto da individuação, ao mesmo tempo que constela o arquétipo da Persona que usa para confrontar o mundo e mascarar sua identidade.

#### **1.1.4 Expressão (ou Performance) de Gênero**

A expressão de gênero, refere-se às maneiras que as pessoas usam para expressar seu gênero em sociedade, desde o uso de roupas e acessórios até detalhes físicos, como os gestos, as atitudes e o timbre da voz

#### **1.1.5 Homoerotismo e homoafetividade**

Homoerotismo é a expressão usada atualmente no lugar da homossexualidade. Este corresponde à noção de desejo erótico entre pessoas do mesmo sexo. Tanto entre homens como entre mulheres. Homoafetividade realça o afeto existente entre pessoas do mesmo sexo, que não são de ordem somente sexual, e sim da afetividade (FERREIRA, 2009).

#### **1.1.6 Intersexualidade e andrógino**

Intersexualidade, termo atual do hermafrodita, é um ser ou animal que possui órgãos sexuais dos dois sexos. Na mitologia grega, hermafrodito era filho de Afrodite e Hermes (HOPKE, 1993a). Ele representa a fusão dos dois sexos e não tem gênero definido.

Andrógino é o ser que tem característica físicas e, adicionalmente, as comportamentais, de ambos os sexos, onde é difícil definir a que gênero pertence olhando apenas a sua aparência. Na mitologia, falamos no mito do Andrógino encontrado no Banquete de Platão, como seres com quatro braços e quatro pernas, que eram velozes como o raio de luz e redondos.

### **1.2 Sexualidade para Jung e Freud**

Jung (1985) traz uma visão mais abrangente e simbólica acerca da sexualidade, não a limitando apenas ao desejo sexual, aos genitais e como causa das neuroses, como Freud refere. Para ele, a libido<sup>12</sup> é uma energia neutra, que

---

<sup>12</sup> Energia psíquica em geral. Segundo Jung, “todos os fenômenos psicológicos podem ser considerados como manifestação de energia, do mesmo modo que os fenômenos físicos têm sido considerados manifestações de

alimenta e se transforma em outros instintos, ou seja, ela pode se ligar a questões sexuais assim como a outras questões humanas. Os instintos teriam a finalidade de desenvolver a alma, uma vez que possuímos disposições polivalentes.

Para ele a sexualidade possui um aspecto celestial assim como a espiritualidade, são poderosos *daimons*<sup>13</sup>, uma vez que nas relações, principalmente amorosas, são constelados conteúdos profundos de nossa alma sendo uma oportunidade de crescimento. Foi o que observou em seu longo período de estudo e atendimento. Muitos casos apresentavam complexos sexuais, que despertavam os sentimentos e impulsos mais fortes devido à importância que a sexualidade e o amor têm na vida das pessoas. (JUNG, 1985)

Para Freud e Jung, a alma é andrógina, ou seja, manifesta as duas polaridades, masculino e feminino. Com o desenvolvimento, a criança vai aprendendo a diferença entre os sexos, como deve ser e se comportar. O que for reprimido forma sua contraparte sexual inconsciente, sendo anima nos homens e animus, nas mulheres. Os arquétipos vão tomando forma a partir da vivência da menina com o pai e outras figuras masculinas significativas. O mesmo acontece com o menino na relação com a mãe e femininos significativos. Os conteúdos inconscientes são projetados na relação amorosa buscando o amadurecimento e integração dos mesmos, ou seja, o desenvolvimento psíquico se daria através da dualidade masculino/feminino. (Jung, 1985)

Jung ao conceber a teoria dos arquétipos Anima-Animus deixa claro a necessidade de relação com o outro para que ocorra o processo de individuação. O objetivo é o desenvolvimento do indivíduo. Jung afirma que a individuação é o “Tornar-se a Si-Mesmo”. Tornar-se totalidade diferente de ser perfeito, mas a busca da plenitude. Essa plenitude do Heterossexual em nada difere do Homossexual. O indivíduo pleno é aquele que integra suas dimensões inclusive a sexualidade, identificando sua orientação e integrando-a à sua existência.

---

energia (...) subjetiva e psicologicamente, esta energia é concebida como desejo. Chamo-a libido, no sentido original do termo, que não é, de modo algum, apenas sexual.”

<sup>13</sup> É um guia para que se cumpra o que foi escolhido para ser vivido na Terra. É pessoal e único. Vem de dentro e se manifesta. Daimon significa “divindade”, “espírito”.

### **1.3 História da homossexualidade**

A homossexualidade está presente desde as origens da humanidade, encontrando referência até na mitologia grega. No Banquete de Platão (Platão, 1966), Aristophanes comenta que a princípio haviam três raças humanas, que eram duplos em si mesmos: havia gênero masculino masculino, feminino feminino, e a dos andróginos composta por seres bissexuados. Estes eram muito poderosos e resolveram empreender guerra aos Deuses. Para puni-los, Zeus mandou que Apolo os dividisse em partes. Os que se dividiram em uma metade masculina e outra feminina buscavam a contraparte oposta para se unirem novamente. Contudo, lembra Aristophanes, mulheres provenientes de uma separação da parte feminina não procuravam homens para se unirem, mas outras mulheres. Da mesma maneira, os homens provenientes de uma metade masculina não procuravam mulheres para se unirem, mas outros homens.

No período da Grécia antiga, Platão foi um dos que abordou o assunto. Neste período, as atitudes sexuais eram, sobretudo, referidas aos amores masculinos e tinham como modelo às relações pederásticas: o adulto (professor) mantinha relações com os adolescentes (alunos) com o intuito de passar seu saber para eles. Até os meados dos séculos V e IV a.C. a bissexualidade era tida como normal no mundo grego, um exemplo disto é quando um soldado ia para uma batalha, seu amante era colocado junto, com o intuito de aumentar a intimidade e inspirar um comportamento heróico.

Na Idade Média, a homossexualidade foi associada com heresia, levando a Igreja Católica, no final do século XII, a condenar os prazeres sexuais não diretamente ligados à reprodução.

O termo homossexualidade, que significa “sexualidade semelhante”, foi criado pelo médico húngaro Benkert, no ano de 1869, que tem o objetivo de nomear a sexualidade exercida por duas pessoas do mesmo sexo. Esta palavra é derivada da raiz grega “homo” que significa “semelhante” e pelo sufixo latino “sexus”, ou seja, “sexualidade”.

Freud foi o primeiro estudioso mais tolerante nas questões relativas aos prazeres sexuais. Sua teoria da bissexualidade originária defende o aspecto mais biológico e não patológico da homossexualidade. Em seu texto intitulado “Três

ensaios sobre a sexualidade”, em 1905 manteve-se muito cauteloso em tentar responder quais as causas da homossexualidade, mas escreve que existem elementos arcaicos e mecanismos psíquicos ligados à escolha do objeto, mesmo que estes não sejam suficientes para demarcar uma diferenciação entre homossexualidade e heterossexualidade.

Desde 1973 a Associação Americana de Psiquiatria retirou a homossexualidade da lista dos distúrbios mentais. Em 1993 foi a vez da Organização Mundial da saúde. No Brasil o Conselho Federal de Medicina divulgou a mesma decisão em 1985, assim como o Conselho Federal de Psicologia. A resolução do CFP de 22 de março de 1999, estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da Orientação Sexual, alertando para a questão ética do preconceito por parte dos psicólogos, numa tentativa de proteção à liberdade dos clientes. A resolução do CFP é um convite ao não preconceito, criando um programa de combate à violência e discriminação e de promoção da Cidadania Homossexual - Brasil sem Homofobia.

A partir do movimento de despatologização, ou seja, desvinculação da homossexualidade com qualquer tipo de patologia ou doença, as linhas teóricas têm tentado entender o que é a homossexualidade e como trabalhar com pacientes homossexuais, e para isso é preciso entender essas questões para não trabalhar apenas com conceitos baseados em estereótipos.

#### **1.4 A homossexualidade na psicologia analítica**

Na perspectiva da Psicologia Analítica, Jung escreveu poucas vezes sobre a homossexualidade, e quando o fez, quase sempre era a fim de descrever um caso não tendo como objetivo o estudo da sexualidade do paciente.

Hopcke é o autor do livro “Jung, Junguianos e a homossexualidade”, sendo tal obra a principal referência ao estudo da homossexualidade com o entendimento da Psicologia Analítica. Jung em seus escritos relata que não se pode avaliar positivamente ou negativamente o indivíduo unicamente tendo a sexualidade, ou melhor, a homossexualidade, como parâmetro. Para ele a “homossexualidade não passa de um fenômeno natural” (JUNG APUD: HOPCKE, 1993 p.40). Com esse

entendimento Jung retira a homossexualidade do campo da perversão, doença e dos julgamentos morais e a compreende como uma variação da forma de relacionar-se.

Na sua revisão bibliográfica, Hopcke (1993) escreve que nem Jung nem seus estudiosos posteriores foram capazes de compreender e explicar os mistérios que estão envolvidos na paixão de um homem por outro homem e de uma mulher por outra mulher. Esse seria um dos muitos mistérios do deus Eros a ser desvendado, compreender a razão pela qual uma pessoa ama outra independentemente do sexo das pessoas envolvidas.

Existem distinções entre os pensamentos dentro da psicologia analítica, e não há uma única forma de pensar a homossexualidade.

Sanford (2002) fala primeiramente da possibilidade de um homem mais velho, geralmente de meia-idade, apaixonar-se por um jovem. Ressalta que, neste tipo de caso, o homem teve uma vida heterossexual satisfatória e com filhos. Ele entende que isso ocorre num momento em que a procura pelo elemento feminino, que seria a metade que falta em um homem, dá lugar a um ser que representa os dois, um jovem que representa essa totalidade. Esse jovem pode ou não ter aparência feminina, tem um corpo forte e viril, mas igualmente possui certos atributos e dotes femininos que lhe dão uma qualidade bela, juvenil e que este é “portador da projeção da alma andrógina do homem mais velho” (SANFORD, 2002, p. 125-126).

Sanford relaciona seu trabalho com o de Von Franz (*The Feminine in Fairy Tales*, 1972 apud SANFORD, 2002) explicitando que o homem mais velho é um representante do pai para o mais jovem e que este, “andrógino e divino”, “representa o filho, o Eros e o aspecto eternamente jovem do si mesmo” (p. 127).

Outra possibilidade que, segundo Sanford (2002), costuma ocorrer com homens casados é um “anseio pelo contato com o órgão masculino”, desejo este que “surge de tempos em tempos”, mas não tem outro homem como objeto sexual. Sua conclusão é de que “tal desejo representa simbolicamente uma necessidade profunda de ligação com o Si-mesmo, representado pelo falo, símbolo do espírito criativo do masculino”. Isso se deve a uma exposição em excesso à mulher interior ou mesmo à exterior, que é considerada perigosa pelo homem, e para manter seu relacionamento precisa de vez em quando renovar e consolidar sua masculinidade.

E, segundo o autor, é comum que tenha havido nestes homens pouco amor entre mãe e filho, ou existiu o tipo errado de amor possessivo e envolvente ou pode ser falta de amor de pai. O autor diz que esses “tipos de homossexualidade” parecem representar um desenvolvimento masculino incompleto, ou surgem da projeção da imagem da alma numa forma andrógina” (SANFORD, 2002, p. 128-130).

Por último o autor considera ainda outro tipo de homossexualidade, que chama de “homossexualismo clássico”, em que a alma desempenha papel dominante, com controle sobre o ego masculino, criando um “homem efeminado”. Para Sanford (2002), esses homens recusaram-se ou foram incapazes de realizar a identificação masculina acarretando um ego hermafrodita. Explica que esses homens são exclusivamente homossexuais, porque os opostos não podem relacionar-se nem unir-se enquanto não tiverem sido separados e distinguidos um do outro. Sendo assim, Sanford diz que: “Esses homens podem ter muitas qualidades positivas. Podem ser muito sensíveis, frequentemente têm facilidade para conversar, não raro possuem qualidades delicadas e curativas e são dotados de inclinações artísticas (SANFORD, 2002, p. 131).

Singer (1991) afirma que quando pensamos em quem nós somos existe um saber “que não é nem culturalmente determinado e nem mesmo necessariamente o resultado das marcas de nossa infância” (SINGER, p. 99); e que algumas pessoas se tornarão heterossexuais, algumas homossexuais, outras bissexuais e outras assexuadas, independentemente de sua criação; pois crianças criadas de forma semelhante resultam orientações sexuais distintas e outras, criadas de forma bastante diferente possuem a mesma orientação. Segundo a autora, cada criança reage durante a vida de maneira distinta para cada evento peculiar, de acordo com suas próprias potencialidades individuais e isso parece pouco afetar o desenvolvimento psicossocial.

Entretanto, Singer (1991) defende um aspecto andrógino inato da psique, mas que o comportamento homossexual ou bissexual ocorre por circunstâncias ambientais aliada a questões possivelmente inatas. Mediante discussão de casos apresentados, a autora procurou evidenciar o aspecto/arquétipo andrógino, possibilitando ao paciente uma liberação sexual, mesmo que seja no que tange às suas fantasias. Essa liberação não é uma bissexualidade, mas não descarta a possibilidade proposta por Freud de que em essência todo ser humano é bissexual.

Conta que sempre encontrou fantasias homossexuais em pacientes heterossexuais e vice-versa. Ela também ressalta que não há relação entre homossexualidade e imaturidade, nem de heterossexualidade e maturidade.

O foco do estudo de Singer não é a homossexualidade em si, mas a possibilidade de entender que, assim como há tanto hormônios masculinos como femininos no corpo de um homem ou de uma mulher, também há tanto questões ditas femininas como ditas masculinas em ambos. Ela fala das características consideradas masculinas e femininas como estereótipos, e ressalta que, quando questionados, todos enxergam em si qualidades de ambos os gêneros. (SINGER, 1991)

A autora parte de uma origem primordial indistinta, que passará pela diferenciação e terá como intenção final uma reunião dos opostos. Isso aparece na questão alquímica, tão estudada por Jung. Mas é o seu entendimento de um arquétipo andrógino que permitirá uma nova teoria da sexualidade, que entende qualquer sexualidade como normal e possível.

Hopcke (1993a) tenta propor uma nova teoria de sexualidade, que abarque qualquer possibilidade de sexualidade. Ele entende que há, além dos arquétipos masculino e feminino, o arquétipo andrógino do qual fala Singer (1991) . Sua teoria é de que toda sexualidade tem os três arquétipos como participantes da orientação sexual e que em todos os casos o que se faz é realizar as exigências do arquétipo andrógino, afirmando o que Singer tinha proposto como questionamento. “A teoria deve nos levar a questionar se o Andrógino – e não os opostos contra-sexuais conflitantes do masculino e feminino – é o deus que preside a orientação para a união heterossexual” (SINGER, 1991, p. 145).

Segundo o trabalho de Hopke (1993a), o elemento andrógino na heterossexualidade já aparece em Jung, em seus livros “Mysterium coniunctionis” (OC 14) e em A psicologia da transferência (OC 16), como símbolo da plenitude, o fim da própria individuação. O que ele verifica é que os homens podem ter características femininas e mulheres características masculinas, pois no plano arquetípico ambos têm “uma androginia muitas vezes reprimida pelos valores culturais” (HOPCKE, 1993a, p. 145).

A proposta é que, ao ver o relacionamento heterossexual pelo arquétipo andrógino, é possível pensar que os três arquétipos – andrógino, masculino e feminino – “devem funcionar em algum tipo de combinação” (HOPCKE, 1993a, p. 146) em todos os relacionamentos.

A grande diferença da teoria clássica para a teoria de Hopke sobre os relacionamentos, segundo ele mesmo, é que a teoria junguiana da orientação sexual aqui proposta é talvez a mais importante para homens e mulheres homossexuais. A sexualidade dos homens gays não é simplesmente uma questão única, uma fuga em relação às mulheres, uma identificação com o feminino, uma manifestação do Andrógino, mas uma questão polifônica na qual Pai-Filho, Mãe-Amante e o Self hermafrodita são todos postos em prática e influenciados por meio da ligação física e emocional com outro homem. Essa teoria funciona de modo semelhante para se compreender as mulheres homossexuais, cuja atração e ligação sexual com outras mulheres torna-se um profundo entrelaçamento entre Mãe-Filha, força do Pai e unidade andrógina. (HOPCKE, 1993a)

Para Jung a relação se dá de forma mais direta entre Masculino-Logos e sua contraparte sexual anima, e Feminino-Eros e sua contraparte sexual animus. Singer (1991) resume a teoria de Jung:

Anima, a palavra latina para “alma”, é do gênero feminino; refere-se ao elemento feminino que existe no homem e que, segundo Jung, permanece em grande parte inconsciente. Como a consciência “normal” do homem é preponderantemente masculina, sua alma, ou anima, torna-se receptáculo dos processos inconscientes que nele ocorrem constantemente. Da mesma forma, Jung postulou uma alma masculina, ou animus, para a mulher, como portadora de seu inconsciente. Anima e animus são os opostos contrassexuais que formam a base da teoria psicosexual de Jung [...]. (SINGER, 1991, p. 45).

Jung (1990b, §297) fala da impossibilidade de alguém ser totalmente masculino ou totalmente feminino:

Não há homem algum tão exclusivamente masculino que não possua em si algo de feminino. O fato é que precisamente os homens muito masculinos possuem (se bem que oculta e bem guardada) uma vida afetiva muito delicada, que muitas vezes é injustamente tida como “feminina”.

Emma Jung (1995) não modifica de forma alguma a visão de animus e anima, mas trabalha a necessidade de reconhecer este outro do sexo oposto que está dentro de cada um, com suas necessidades. É através da consciência que o

aspecto feminino do homem e o masculino da mulher pode ser aceito e trabalhado, evitando assim que constelem de forma autônoma e negativa.

Singer (1991) fala que os arquétipos anima e animus formulados por Jung certamente têm relação e podem ser verificados; entretanto, ela crê que na atualidade os homens estão mais conscientes de sua anima, de sua feminilidade, assim como as mulheres de seu animus, de sua masculinidade. Para ela já é aceito que masculino e feminino fazem parte de todos os seres humanos, porém é preciso parar de tentar decidir qual é a dominante em cada um e passar a perguntar “Como esses aspectos [masculino e feminino] dentro de cada um de nós se relacionam um com o outro?” (SINGER, 1991, p. 50). Lembrando que para ela o trabalho de individuação se dá pela aceitação de ambos e deve levar à androginia, a importância é que haja uma relação pessoal interna de equilíbrio entre masculino e feminino dentro de cada um. Ela ressalta que os pares-polaridades, assim como masculino feminino, só funcionam interligados, um não tem validade sem o outro.

Singer (1991) também ressalta que muitas diferenças consideradas essenciais são na verdade histórica e culturalmente constituídas; o que causou durante décadas um sexismo que rebaixam as mulheres numa sociedade patriarcal. Para esta, a sociedade está num processo de valorização da mulher, que pode diminuir a misoginia; ou seja, a sociedade está caminhando para se tornar mais andrógina.

Mitchel Walker (1994) fala em um “auxiliar interno do mesmo sexo”, o qual denominou de “O Duplo”. Seu conceito está diretamente relacionado com o de androginia de Singer (1991), pois ele explica que:

O duplo e a anima/animus são iguais e complementares e formam um todo, de natureza andrógina. Por exemplo, a anima contém as imagens arquetípicas da mãe, da filha, da irmã, da namorada. O duplo masculino, então, contém as imagens do pai, do filho, do irmão, do namorado. Assim como uma mulher pode servir para a projeção da anima, também o homem pode servir para a projeção do duplo masculino, e vice-versa na mulher. O duplo, tanto quanto a anima/animus, pode fazer parte da função transcendente (WALKER, 1994, p. 60).

Ele explica que a projeção do duplo leva ao amor entre pessoas do mesmo sexo, mas como um “espírito do amor”, não levando obrigatoriamente à homossexualidade. Ele se dá também na amizade fiel, “marcada por uma profunda igualdade e familiaridade, por um partilhar misterioso e alegre de sentimentos e

necessidades, por um entendimento dinâmico e intuitivo” (WALKER, 1994, p. 61-62). Para ele, o entendimento do duplo pode levar a um novo entendimento sobre fenômenos humanos, entre eles a homossexualidade.

Uma forma de tentar trabalhar arquetipicamente o tema é levar em conta a teoria de Singer (1991), revalidada por Hopcke (1993), de que há sim algo de essencialmente feminino, bem como algo essencialmente masculino, mas sem desconsiderar que boa parte do que se acredita ser essência é, na verdade construção sócio-cultural. Desta forma, não se desconsidera a teoria de anima e animus, mas a relativiza; levando em conta que os dois são dinâmicos e se apresentam de várias formas. Mas também fica mais preciso se aceitar o arquétipo do duplo, proposto por Walker (1994) como o contraponto interno da anima/animus; com o processo de individuação, é possível equilibrar esses aspectos internos, tanto masculino como feminino, o que levaria ao entendimento do arquétipo andrógino, como idealizado por Singer (1991).

Outra possibilidade é pensar que o duplo da anima seria o animus, e vice versa, já que aquele é o auxiliar interno do mesmo sexo e esses são o interno contrassexual. Desta forma, é possível conceber que anima e animus existem tanto em homens como em mulheres; já que parece consenso que tanto masculino como feminino existem em cada um de nós. Isso não exclui a ideia de que o caminho final é uma androginia psíquica, como propõe Singer (1991) e mesmo Jung quando fala da união do masculino e feminino (OC 14).

Por último, algo ainda não sugerido na literatura, é entender que masculino e feminino não são arquétipos essenciais em si, mas dois aspectos do mesmo arquétipo. Parte-se do princípio de que a única essência masculina ou feminina é a efetivamente biológica, que as qualidades e características de cada sexo são, na verdade, constructos sócio-culturais internalizados e que certamente afetam o consciente e inconsciente pessoal e coletivo. As diferenças são criadas pela necessidade humana da distinção, e arquetipicamente pela necessidade da separação ou criação de oposição; mas que só se sentirá completo ao se re-unir. Então o que existe como arquétipo é o andrógino, e masculino e feminino seriam dois aspectos deste andrógino que precisam ser trabalhados internamente para alcançar o equilíbrio.

Nenhuma dessas formas parece dar uma resposta definitiva, principalmente no que se trata de homossexualidade ou qualquer sexualidade que não a heterossexual exclusiva. Os autores ressaltam que é preciso desvincular a ideia de que a homossexualidade é uma identificação com o arquétipo contra sexual interno, animus ou anima (HOPCKE, 1993).

Pode ser que certo número de homens em cada geração seja escolhido, de alguma maneira, pelo inconsciente [coletivo] para viver a vida de uma forma tão hermafrodita, que são destinados, como já disse Jung, a rejeitar a identificação com “o papel da sexualidade unilateral” (OC 9/1 §146), como se quisessem lembrar-nos de que ninguém é exclusivamente masculino ou feminino, mas que cada um de nós possui uma natureza andrógina (SANFORD, 2002).

## **2 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Como pudemos observar ao longo do trabalho, os autores citados chegam ao ponto comum de repensar a teoria de anima/animus não no sentido de negá-la, mas de atualizá-la. Ambos aspectos compondo homens e mulheres e suas distinções seriam fruto de padrões sociais preestabelecidos. Com isso, todas as relações, inclusive as homossexuais são resultado da interação entre esses aspectos masculino e feminino que buscam a integração, a união dos opostos no arquétipo do andrógino.

Eros é o deus do amor, está relacionado a capacidade de se vincular ao outro. O amor independe do sexo, ele busca a integração a partir da relação com o outro. Cada um se relaciona a partir de suas projeções e estado interno, por isso existe uma diversidade na manifestação da orientação sexual, sendo a homossexualidade uma delas.

Alguns autores ressaltam que, principalmente em sua prática clínica, o que se verifica muitas vezes, talvez em sua maioria, são relações de características bastante masculinas quando se trata de relacionamentos homossexuais entre homens e características muito femininas entre duas mulheres.

Tanto os autores da psicologia analítica como de outras abordagens que tratam de homossexualidade ressaltam que é preciso acabar com os estereótipos

de que um homem *gay* é afeminado e a mulher é masculinizada. Além desses, também se faz necessário acabar com outros estereótipos comumente relacionados aos homossexuais, como a ideia de que homossexuais (especialmente os homens) seriam mais promíscuos e solitários, que a homossexualidade estaria aliada à pedofilia; que nas relações homossexuais, como reflexo das relações heterossexuais, é necessária e inevitável a presença de um indivíduo que faça o papel feminino (passivo) e outro o papel masculino (ativo).

As teorias mais atuais dos autores junguianos entendem a homossexualidade – ou qualquer outra orientação sexual – como uma possibilidade normal e estão livres de preconceitos. É preciso entendê-las e encontrar um ponto comum, possivelmente relacionado com o arquétipo andrógino.

Dentro de nós, o amor pode corresponder tanto para homens quanto para mulheres; internamente somos seres que temos disposições para ambos os sexos pois, arquetipicamente, o andrógino dentro de nós representa a união dos contrários, e esse padrão existe em todos nós.

## REFERÊNCIAS

- BARCELLOS, Gustavo. Conferência: Psique e Imagem. In: Curso de extensão em Psicologia Junguiana PUC-RS e Instituto Junguiano do Rio Grande do Sul – AJB. [Porto Alegre], 2004. Disponível em <[www.ijpr.org.br/doc/artigos](http://www.ijpr.org.br/doc/artigos)>. Acesso em: 03 ago. 2010.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Novo dicionário eletrônico Aurélio: versão 5.0. São Paulo: Editora Positivo, 2009. CD-ROM.
- GUEDES, M<sup>a</sup> Eunice Figueiredo. Gênero, o que é isso?. Psicologia, ciência e profissão, Brasília , v. 15, n. 1-3, p. 4-11, 1995 .
- HILLMAN, James. Anima – Guia da Alma. In: DOWNING, Christine. (Org.) Espelhos do Self. 1<sup>a</sup> ed. São Paulo: Cultrix, 1994. p. 44-45.
- HOPCKE, Robert H. Jung, Junguianos e a Homossexualidade. 1<sup>a</sup> ed. São Paulo: Siciliano, 1993a.
- \_\_\_\_\_. O relacionamento homossexual como veículo para a individuação. In DOWNING, Christine. (Org.) Espelhos do Self. 1<sup>a</sup> ed. São Paulo: Cultrix, 1994. p. 137-142.
- JUNG, C.G. Freud e a Psicanálise. In: Obras completas vol IV. 4<sup>a</sup> ed. Petrópolis: Vozes, 1990a.
- \_\_\_\_\_. O Desenvolvimento da Personalidade. In: Obras completas vol XVIII. Petrópolis: Vozes, 1985.
- \_\_\_\_\_. Eu e o Inconsciente. In: Obras completas vol VII/2. 4<sup>a</sup> ed. Petrópolis: Vozes, 1990c.
- \_\_\_\_\_. Arquétipos e inconsciente coletivo. In: Obras completas vol IX/1. 4<sup>a</sup> ed. Petrópolis: Vozes, 1990d.
- \_\_\_\_\_. Aion . In: Obras completas vol IX/2. 4<sup>a</sup> ed. Petrópolis: Vozes, 1990e.
- \_\_\_\_\_. Psicologia em Transição. In: Obras completas vol X. 4<sup>a</sup> ed. Petrópolis: Vozes, 1990f.
- \_\_\_\_\_. Psicologia e Alquimia. In: Obras completas vol XII. 4<sup>a</sup> ed. Petrópolis: Vozes, 1990g.
- \_\_\_\_\_. Mysterium Coniunctio. In: Obras completas vol XIV. 4<sup>a</sup> ed. Petrópolis: Vozes, 1990h.
- JUNG, Emma. Animus e Anima. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Cultrix, 1995.
- MACHADO, Bruno. Qual a diferença entre identidade de gênero e orientação Sexual. Superinteressante. São Paulo, 2016. Disponível em: <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/qual-a-diferenca-entre-identidade-de-genero-e-orientacao-sexual/>. Acesso em: Abril de 2019.
- MOREIRA, Adailson. Compreensão Arquetípica da Homossexualidade. JUNGUIANA, Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica. São Paulo, 33/1, 2015.
- \_\_\_\_\_. O amor e a paixão entre pessoas do mesmo sexo. JUNGUIANA, Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica. São Paulo, 28/2, 2010.

MUSSKOPF, André Sidnei. Quando sexo, gênero e sexualidade se encontram. Revista tempo e presença digital. Ano 3, número 8. Abril de 2008.

NEUMANN, Erich. História da Origem da Consciência. 2ª ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

PLATÃO. Banquete. In: Diálogos I. 18ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1966. p. 75-127.

SANFORD, John A. Os Parceiros Invisíveis. 7ª ed. São Paulo: Paulus, 2002.

SAMUELS, Andrew. Jung e os pós-junguianos. 1ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

SINGER, June. Androginia: rumo a uma nova teoria da sexualidade. 1ª ed. São Paulo: Cultrix, 1991.

STEIN, Murray. Consciência Solar, Consciência Lunar. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 1998.

VON FRANZ, Marie-Louise. Puer Aeternus. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 1992.

\_\_\_\_\_. Puer. In: DOWNING, Christine. (Org.) Espelhos do Self. 1ª ed. São Paulo: Cultrix, 1994. p. 159-163.

WALKER, Mitchell. O Duplo: O Auxiliar Interno de Mesmo Sexo. In: DOWNING, Christine. (Org.) Espelhos do Self. 1ª ed. São Paulo: Cultrix, 1994. p. 60-63.

WEHR, Demaris. Animus: O Homem Interior. In: DOWNING, Christine. (Org.) Espelhos do Self. 1ª ed. São Paulo: Cultrix, 1994. p. 46-59.