

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Leonardo Tondato de Mello

O xirê da vida: Reflexões sobre os orixás e os ciclos do desenvolvimento humano sob a ótica da psicologia analítica.

DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

São Paulo
2024

Leonardo Tondato de Mello

O xirê da vida: Reflexões sobre os orixás e os ciclos do desenvolvimento humano sob a ótica da psicologia analítica.

DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito.

São Paulo
2024

Leonardo Tondato de Mello

O xirê da vida: Reflexões sobre os orixás e os ciclos do desenvolvimento humano sob a ótica da psicologia analítica.

DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito.

Aprovado em ____/____/____

Banca Examinadora

Àqueles que, apesar de todas as adversidades, sempre acreditaram que eu seria capaz de atingir meus objetivos.

AGRADECIMENTO À FUNDAÇÃO SÃO PAULO

O presente trabalho foi realizado com apoio da FUNDASP - Fundação São Paulo /PUCSP.

This work was financed by Fundação São Paulo (FUNDASP).

AGRADECIMENTO A CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 88887.661775/2022-00.

This work was carried out with the support of the Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel - Brazil (CAPES) - Financing Code 88887.661775/2022-00.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço ao criador, Olodumaré e ao meu orixá de cabeça, Oxóssi, por conseguir, em minha caminhada de vida, chegar até aqui, a realização de um sonho pessoal. Agradeço à minha ancestralidade, convertida em nome de Benedicto de Mello e Maria do Carmo Camargo in memoriam e Odette Figueiredo Tondato in memoriam.

Agradeço à Shirley Iara Figueiredo Tondato, minha mãe, por sempre acreditar em mim e em meu potencial, investindo em mim de todas as maneiras.

A Álvaro de Mello, meu pai, por todo carinho e força em minhas jornadas e travessias de vida. À Maria Tereza Figueiredo Tondato e José Américo Figueiredo Tondato, dupla de tios que sempre me forneceram inspirações vitais, com muito carinho. Obrigado por me ensinarem que o amor é transbordante.

À Bruna Tondato e Pietra Tondato, que me ensinaram a ser primo e padrinho.

À Edith de Mello dos Santos, Maria da Penha de Mello, Josefina Paula de Mello, tias que tanto cuidaram de mim e, em gestos doces, divertidos e amorosos, vivificam a minha jornada.

A Guilherme Corrêa, meu irmão. Obrigado por tantas conversas, trocas e jogos, pela amizade, o carinho, a intimidade e companheirismo, meu irmão por toda minha vida.

À Maria Cecília Corrêa, com seus quitutes, carinho e muito amor, alimentando-me literal e simbolicamente, com todo o seu carinho.

À Ana Carolina Corrêa, irmã. Obrigado por tudo, por todos os sambas e cuidados a mim dedicados.

À Marisa Garcia, obrigado, minha tia. Grato por todo carinho, por tanto amor e confiança em mim.

À Vitor Garcia in memoriam, meu “maninho”. Obrigado por tudo que sempre fez por mim, olhe aí de cima e um abraço apertado.

À Larissa Garcia, obrigado prima. Muito obrigado pela parceria e companheirismo, por tanto carinho a mim dedicado.

À Irene Gaeta que, em sua figura que inspira um vínculo tríplice me orienta e me guia como uma figura inspiradora que possui a minha grande e permanente gratidão e amor.

À Ana Maria Galvão Rios, queridíssima amiga, a quem admiro muito e que, de maneira generosa, oferta trocas afetivas e fecundas.

A José Jorge de Moraes Zacharias, querido amigo que, com sua grande generosidade e olhar cuidadoso, auxiliou na construção do trabalho, ofertando grandes tesouros na construção da tese.

À Leda Seixas, querida amiga que aceitou, com entusiasmo e carinho, olhar de maneira cuidadosa para o meu trabalho.

A Ênio da Costa Brito, meu orientador, que, com sua sensibilidade e olhar atento, atravessando o culto homem que és, leu a alma de meu trabalho e apostou nele.

A Edin Sued Abumanssur, querido professor. Fui cursar o doutorado e ganhei um amigo. Obrigado por tantas visões que enriqueceram a minha tese.

À Silvia Pessoa que, com carinho e gentileza, aceitou compor, auxiliar e ler o meu trabalho. Obrigado, querida amiga, pela sua visão sempre carinhosa e amorosa.

À Carmen Livia Parise, irmã da “encruza”, que vivifica os espaços, transita pelos meios e me inspira a “girar” na encruzilhada da vida, almando mais, com sua irmandade, a minha experiência de vida.

À Mayra Portela Mendes, por tantas trocas fecundas, intensas e vivificadoras. Com a sua canção lunar, ofertando, de rubra maneira o tecer de um caminhar.

À Marthina Gasques, por todo apoio, carinho e amizade prestada ao longo de tantos anos.

À Silvana Parisi, obrigado por me acompanhar em minha jornada de vida e interior, vivificando, clarificando, “ventando” em meus caminhos e trazendo-me a lucidez da vida consciente.

À Carla Chiari, grande irmã. Obrigado por todo apoio na construção de meu trabalho, por todas as horas de conversas, pela cumplicidade, por todas as risadas “progressistas”, obrigado, minha irmã.

À Shirley Martins, querida irmã, obrigado por tantas conversas, que mais parecem “podcasts” em que trocamos tanto sobre a vida.

Ao Rabino Itche Pasternak, pelo apoio ao meu trabalho e crença em mim como ser humano. Por me auxiliar e me apoiar em meu sonho.

À Ilana Leeberman, pela crãça, o apoio e a parceria. Obrigado por todo o carinho e incentivos ao longo da jornada de vida.

À Martha Virgínia, querida irmã que a vida me deu. Obrigado pelo seu olhar atento, acolhedor e carinhoso.

À Juliana Nascimento, obrigado por me acolher em sua “gira”. Que Exu vivifique tempos, espaços encruzas e saberes.

Finalizando, agradeço a todos (as) (es) que contribuíram para a construção da tese, com trocas, acolhimentos e olhares atenciosos e dedicados.

RESUMO

Neste trabalho foi realizada uma interface entre os orixás pertencentes à mitologia iorubá e os ciclos do desenvolvimento humano, através do eixo teórico da psicologia analítica de Carl Gustav Jung e a psicologia arquetípica de James Hillman.

Parte-se do pressuposto que o desenvolvimento não seria algo linear, todavia circular, ou seja, o ser humano possui aspectos infantis, adolescentes e adultos em todos os momentos da vida. Pensar acerca dos orixás e a mitologia iorubá é resgatar as cosmo percepções africanas e suas maneiras de enxergarem o mundo e a vida, dando voz a um dos importantes lugares fundantes do que é chamado de alma brasileira, com a importantíssima contribuição dos povos africanos.

Através do levantamento das bibliografias disponíveis sobre o desenvolvimento humano na psicologia analítica, utilizando autores contemporâneos e clássicos, pesquisando em teses, artigos e autores considerados referências no campo da psicologia analítica, se teceu a tese, que tem como objetivo perceber as aproximações e auxílios da mitologia africana como maneira de compreensão dos ciclos do desenvolvimento humano, sendo que a mitologia iorubá é considerada uma mitologia viva.

Pensando em cada momento do ciclo vital como oportunidade de que os orixás, de maneira imagética e arquetípica podem constelar e, se tratando de um panteão que possui uma infinidade de deuses, alguns foram escolhidos como os que poderiam constelar em tais momentos do ciclo, pensando, também, em orixás que ligaram a travessia de um momento da vida para o outro, ofertando uma visão nova para o tema e contribuindo com os estudos de mitologia iorubá no âmbito da psicologia analítica, a ciência da religião e a pedagogia, através da lei 10.639.

Palavras – chave: Mitologia iorubá, psicologia analítica, psicologia arquetípica, desenvolvimento humano.

ABSTRACT

In this work, an interface was created between the orishas belonging to Yoruba mythology and the cycles of human development, through the theoretical axis of Carl Gustav Jung analytical psychology and James Hillman archetypal psychology. It is assumed that development would not be something linear, but circular, that is, the human being has infantile, adolescent and adult aspects at all times of life. Thinking about the orixás and Yoruba mythology is to rescue African cosmoperceptions and their ways of seeing the world and life, giving voice to one of the important founding places of what is called the Brazilian soul, with the extremely important contribution of African peoples.

Through a survey of available bibliographies on human development in analytical psychology, using contemporary and classic authors, researching theses, articles and authors considered references in the field of analytical psychology, the thesis was created, which aims to understand the approaches and aids of African mythology as a way of understanding the cycles of human development, with Yoruba mythology being considered a living mythology.

Thinking about each moment of the life cycle as an opportunity that the orixás, in an imagetic and archetypal way, can constellate and, in the case of a pantheon that has an infinity of gods, some were chosen as those who could constellate in such moments of the cycle, thinking , also, in orixás that linked the crossing from one moment of life to another, offering a new vision for the topic and contributing to the studies of Yoruba mythology within the scope of analytical psychology, the science of religion and pedagogy, through the law 10.639.

Keywords: Yoruba mythology, analytical psychology, archetypal psychology, human development.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
1.	Capítulo :Oroinuokan dos orishás – Conceitos de psicologia analítica e psicologia arquetípica	15
2.	Capítulo :A ancestralidade africana na alma brasileira	36
3.	Capítulo– Nana neném – A infância e a psicologia analítica	58
4.	Capítulo – Adolescer: A dor de ser? A adolescência	77
5.	Capítulo - Quero ser gente grande – A vida Adulta	100
6.	Capítulo – Travessias: A difícil jornada da metanoia	120
7.	Capítulo – Respeitem os meus cabelos brancos – A velhice	135
8.	Capítulo – Memento Mori – A morte	147
9.	Capítulo: Veredas: As implicações da tese para a lei 10.639, para a pedagogia, psicologia e ciência da religião.	156
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	169

1 INTRODUÇÃO

A psicologia analítica de Carl Gustav Jung trouxe importantes contribuições ao cenário da época e ainda, atualmente, continua trazendo inúmeras contribuições sobre a psique humana. Dentre as inúmeras disciplinas e áreas estudadas por Jung a mitologia é uma delas. A mitologia e os contos de fadas trazem, em suas alegorias e histórias, as temáticas constitutivas da alma humana. Os mitos possuem proximidade com a consciência e fornecem uma proteção a quem os lê, pois foi algo que aconteceu externo ao indivíduo, em um lugar ou terra distante, entre outros, sendo que também possuem potenciais projetivos.

Os mitos trazem temáticas arquetípicas, que são comuns a toda humanidade. Os arquétipos existem, dentro da tópica junguiana como uma forma de imagem primordial apriorística que vêm de uma sucessão de repetições progressivas de uma mesma experiência que ficaram gravadas no inconsciente coletivo. Cabe ressaltar que os arquétipos possuem duas polaridades, negativa ou positiva.

Enquanto psique humana individual, não é possível ter acesso aos arquétipos por si próprios, sendo que moram no inconsciente coletivo e é impossível, para uma psique individual, abarcar todas as experiências do humano ao longo da história com dado fenômeno, assim sendo, a psique individual possui contato com as imagens arquetípicas, que se desvelam à psique, que possuem um núcleo de um arquétipo.

Pensando de maneira mais profunda, pode-se pensar que os deuses, contidos em diversas mitologias, funcionam, de maneira simbólica, como arquétipos, ou seja, falarão de temáticas constitutivas da psique humana e de temas universais também. É neste viés que o estudo dos diversos mitos e mitologias se faz possível, sendo também viável a correlação entre deuses de diferentes mitologias, procurando semelhança, pois é o mesmo princípio ativo que ali está, ou seja, a mesma temática arquetípica.

Deuses e deusas atuam na psique humana com maior ou menor grau de inconsciência para seus “portadores”. Assim como deuses são evocados na consciência ou nas atitudes de uma pessoa, dependendo da situação e outras divindades também são negadas e renegadas aos confins da psique.

O trabalho em questão busca analisar o desenvolvimento humano, ciclos vitais

da existência, através da mitologia africana, buscando pensar, de uma maneira sensível e profunda, utilizando autores da psicologia analítica como o próprio Jung e as escolas junguianas, contribuições para a questão do desenvolvimento, aqui olhando e refletindo dentro das divindades do panteão africano. O que a mitologia africana pode auxiliar no entendimento do fenômeno humano? Obviamente os orixás enquanto arquétipos podem se manifestar a todo e qualquer momento da vida, todavia, pode-se pensar que, em alguns momentos específicos do ciclo vital, alguns desses deuses podem se manifestar e em outros não? Ou seja, em quais momentos da vida qual(ais) deus (es) podem se manifestar? E os deuses que, da mesma forma, se manifestariam durante toda vida, permeando, então a tópica máxima da psicologia analítica, o processo de individuação?

Tais perguntas levaram o autor ao questionamento profundo, surgindo, então, o tema para o projeto de doutorado. Óbvio que o trabalho não pretende responder de maneira fechada e categórica tais questionamentos, mas sim se debruçar sobre a teoria da psicologia analítica em junção com a mitologia africana para reflexão do desenvolvimento humano. Eis, então, através dos questionamentos, reflexões e desdobramentos da teoria que surge o título do projeto/tese: O xirê da vida: Reflexões sobre os orixás e os ciclos de desenvolvimento humano na ótica da psicologia analítica

O xirê, dentro do culto das religiões de matrizes africanas é uma palavra do yorubá e um ritual que significa roda e é a dança que evoca os orixás, sendo a estrutura de cantigas, cantadas em sequência para todos os orixás que a casa cultua possam se manifestar, geralmente de Exú a Oxalá. Na roda da dança e na dança da vida, os arquétipos são evocados e convidados a bailar em nossa jornada de trajetória, que possui histórias, emoções, marcas e jornadas.

A tese mostra-se importante, uma vez que busca, através dos orixás, falar sobre a ancestralidade africana na alma brasileira, trazendo não somente os deuses africanos que são conhecidos e cultuados no Brasil, mas outros, cultuados em terras africanas, para melhor se compreender sobre o panteão africano. Atualmente, muitos templos de umbanda e candomblé sofrem com ataques e perseguições por conta da intolerância religiosa. O legado sobre os mitos africanos era passado, a princípio de maneira oral, sendo que muito já se perdeu na grande diáspora africana e, com a perseguição atual com os costumes e tradições das religiões africanas, se demoniza uma crença que é rica em simbologias e possui muitos deuses e lendas que versam sobre temáticas constitutivas da alma humana, tão importantes para a reflexão e ensinamento.

É importante a visão sobre os mitos africanos/ yorubás sem preconceito, compreendendo-os como estruturantes da psique humana, sendo assim patrimônio e legado da humanidade. Além da questão da riqueza da cultura africana, que permeia, até os dias de hoje, expressões linguísticas, folclóricas, culinárias entre outras. Pensar o desenvolvimento humano, através das perspectivas míticas e relacioná-las com os orixás, pensando em possibilidades a cada etapa do ciclo do desenvolvimento humano é lançar novos olhares, contribuindo, assim para maior compreensão do tema. Por fim, novos estudos sobre a questão africana e sobre a sua mitologia são necessários, pois a bibliografia sobre o tema ainda precisa de expansão.

1. Capítulo :Oroinuokan dos orishás – Conceitos de psicologia analítica e psicologia arquetípica

O primeiro capítulo pretende colocar em evidência os conceitos de uma estrutura teórica junguiana e hillmaniana. Aqui, se realiza uma introdução a conceitos importantes da obra junguiana, que auxiliarão na composição do trabalho como um todo e nas posteriores análises dos orixás, tal como na visão imagética e simbólica dos orixás enquanto arquétipos, que habitam na psique.

James Hillman, um autor considerado pós junguiano (por ter vindo após o Jung), pai da psicologia arquetípica, também será destacado no capítulo, com o mesmo objetivo, elucidar a sua teoria, que serve como chave de leitura para as posteriores análises.

A aproximação com os dois autores e algumas de suas obras aproximam os conceitos e as visões de homem e de mundo, conforme os teóricos, que se tocam em diversos momentos, colocam importantes perspectivas acerca do humano.

1.1 Jung e os pós junguianos

A psicologia analítica muito contribui para a compreensão do homem moderno (dentro da época histórica na qual Jung vivia) como para a contemporaneidade. Primeiramente, Jung se debruçou sobre os estudos de Sigmund Freud compreendendo os estudos do mesmo sobre a psique a questão da existência do inconsciente. Divergiu da concepção freudiana da libido, dentre outras questões teóricas elaborando, assim, a sua teoria, conhecida como psicologia analítica ou psicologia junguiana, psicologia complexa. Dentro dos muitos postulados em psicologia analítica, cabem algumas reflexões teóricas de suma importância para compreensão

dos seus conceitos e visão de homem e mundo. Alguns aspectos são importantíssimos, aqui colocar-se-ão os principais, que auxiliarão nas análises e aproximações com os deuses africanos.

Ego

O ego, também chamado na psicologia analítica como complexo do eu, é um dos complexos (a noção de complexo será explicada nos posteriores itens do trabalho), também considerado o centro da consciência. Cabe dizer que o ego não é o correspondente a personalidade total, embora haja confusão, por parte do indivíduo sobre o seu ego ser a totalidade e o centro de sua personalidade. A psicologia analítica faz parte da psicologia profunda, ou seja, teorias psicológicas que admitem a existência do inconsciente, logo, a maior luz e foco está justamente no inconsciente.

A respeito da questão, na obra *Aion – Estudo sobre o simbolismo do si – mesmo*, Jung (2020, § 2) versa sobre:

“Esta definição descreve e estabelece, antes de tudo, os limites do sujeito. Teoricamente, é impossível dizer até onde vão os limites do campo da consciência, porque este pode estender-se de modo indeterminado. Empiricamente, porém, ele alcança sempre o seu limite, todas as vezes que toca o âmbito do desconhecido”.

O ego está para o inconsciente assim como a Terra está para o sol, ou seja, orbitando o inconsciente. Isso não faz do ego somente um conglomerado que está à mercê do inconsciente, lembrando que ele é quem filtra conscientemente os estímulos externos que chegam para o indivíduo, possuindo, então, alta capacidade seletiva de estímulos e o que será observado pela psique consciente. O ego, ou seja, a partir dele, se estabelecem as relações externas e internas, dando a noção do que é externo, enquanto realidade externa e a realidade interna. O ego se forma a partir do inconsciente, do arquétipo do self e, a partir daí, na infância, começa a se distinguir e a atuar, com o mesmo funcionamento de um complexo.

O ego é englobado pela personalidade total, que abarca as instâncias conscientes e inconscientes. Se ele é o mediador entre a realidade interna e externa, cabe dizer que o ego também é corporal, o corpo fornece os limites entre o externo, dando contornos e limites ao indivíduo e a sua interioridade.

A respeito da questão do ego, Jung (2021, §796) na obra *Tipos psicológicos* coloca:

“Entendo o “eu” como um complexo de representações que constitui para mim o centro do meu campo de consciência e que me parece ter grande continuidade e identidade consigo mesmo.

Por isso, falo também de complexo do *eu*. O complexo do eu é tanto um conteúdo quanto uma condição da consciência”.

Durante o desenvolvimento do indivíduo, o ego possui uma importância grande na primeira metade da vida, sendo que, neste momento, a adaptação ao mundo externo é necessária e suas tarefas necessárias, tais como: Estudar, conseguir um lugar para morar, ter uma profissão, desenvolver vínculos de intimidade, entre outros. Na segunda metade da vida o ego começa a não ser o maior foco da psique, o que entra em cena é o arquétipo do self e sua totalidade, a integração de aspectos.

Cabe lembrar, mais uma vez, que o ego também possui a sua importância para a psicologia analítica e na formação e desenvolvimento da personalidade, de maneira geral.

Inconsciente pessoal e inconsciente coletivo

O inconsciente pessoal, concebido por Jung, seria correspondente ao inconsciente visto na tópica da psicanálise tradicional, vista por Sigmund Freud. Aqui, há recordações e engloba todo o material que já foi, um dia, pertencente à consciência. O inconsciente pessoal possui, por exemplo, grande importância no auxílio da interpretação dos sonhos. Tudo que aquilo foi consciente e que, por alguma razão, se torna incongruente ao processo de desenvolvimento do indivíduo e ao processo de individuação, ou aquilo que não é aceito moralmente, dentro das normas de uma sociedade vigente, vai para o inconsciente pessoal.

Acerca do inconsciente pessoal, Jung (2014, §88), diz:

“Enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de *complexos*, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de *arquétipos*”.

Cabe pensar que, historicamente, enquanto Jung desenvolvia a sua teoria, no começo de sua prática clínica, aproximou-se muito da psicanálise desenvolvida por Freud, chegando a se encontrar com ele, um encontro que, segundo relatos, durou 08 horas ininterruptas. A ideia de inconsciente pessoal, portanto, se assemelha ao inconsciente freudiano e, neste momento de desenvolvimento de sua teoria, Jung ainda bebia das fontes da psicanálise.

Em sua prática clínica, com o teste de associação de palavras (que será posteriormente comentado), e a concepção de libido, enquanto uma energia que vivifica a psique, podendo adquirir inúmeros formatos, não somente o sexual e a postulação do inconsciente coletivo, o psiquiatra suíço se afasta, então de Freud e começa a desenvolver a sua própria teoria, conhecida assim como psicologia analítica, ou psicologia junguiana. A noção de inconsciente coletivo extrapola o inconsciente individual. Assim, percebeu o criador da psicologia analítica que haveria dois inconscientes: Um que corresponderia às vivências individuais, trazendo recordações, memórias, questões reprimidas do sujeito durante a sua vida, ou seja, que

contempla a esfera individual, mas não somente existia este inconsciente. Percebeu, então a existência do inconsciente coletivo.

Percebeu que alguns temas, através da observação e de sua prática, se repetiam, por exemplo, na arte, nas manifestações históricas, na mitologia e na cultura dos povos, ao longo dos tempos. Pode-se utilizar, por exemplo, o simbolismo da serpente:

É um símbolo que acompanha a história durante diferentes momentos históricos, há, por exemplo, a serpente de Adão e Eva, em mitologia nórdica, Jormungand, que sustenta o reino dos homens, na árvore da vida, chamada de Yggdrasil. Para os egípcios o mesmo simbolismo é encontrado em Apófis, que, durante a noite, crava dura batalha com Amon – Rá, sendo que o último sai vitorioso, fazendo com que o sol nasça no horizonte, diariamente. No simbolismo siberiano, o mundo é sustentado por dois grandes espelhos, guardados por duas serpentes e na cultura yourubá, Oxumaré é um deus serpente.

Poder-se-ia relatar, a fio, inúmeros simbolismos nos quais a serpente se faz presente, ou se fazer um estudo sobre tal, nas diferentes culturas, todavia é importante o fato de que se faz presente na humanidade, em diferentes contextos. Assim, Jung percebeu a existência do inconsciente coletivo que, diferente do individual, é herdado. Enquanto o ICS pessoal (usará a sigla ICS para se referir ao inconsciente) é dado pelas experiências do indivíduo, o ICS coletivo é dado pelas experiências da humanidade, com dado fenômeno. O ICS coletivo abarca então uma esfera maior que o pessoal e reside, assim, nas camadas mais profundas da psique humana. Cabe novamente ressaltar que ele é herdado, remetendo ao pensamento que o sujeito herda conteúdos psicológicos, além dos biológicos. Aqui há um duplo da opus junguiana que se torna interessante, pois este foi um dos maiores pontos de divergência com Freud, todavia uma das maiores contribuições de Jung para a psicologia moderna (referindo aqui moderna de acordo com o tempo histórico no qual Jung fazia parte). Dentro das camadas mais profundas da psique reside o inconsciente coletivo, que é a morada dos arquétipos.

Arquétipos

Os arquétipos são heranças psicológicas que passam ao indivíduo de maneira geracional, ou seja, são imagens primordiais apriorísticas que repousam no inconsciente coletivo, como modelos e formas dos conteúdos presentes na psique humana. Versam sobre vivência comuns da humanidade que foram vividas e revividas ao longo do tempo e que formam, então, núcleos que são aprendidos, de maneira apriorística ao longo de toda história da espécie humana. A noção de mãe, por exemplo, independente do tempo histórico ou do lugar, há uma noção de mãe, logo, se pode pensar que espécie humana possui a noção do que é mãe

ao longo do tempo, sendo que a relação de um indivíduo ou outro com a sua mãe dizem respeito a um aspecto pessoal.

Acerca da questão do arquétipo, Jung (2014, §155) coloca:

“O arquétipo é um elemento vazio, e formal em si, nada mais sendo do que uma *facultas praeformandi*, uma possibilidade dada *a priori* da forma da sua representação. O que é herdado não são as ideias, mas as formas, as quais sob esses aspectos particulares correspondem aos instintos igualmente determinados por sua forma”.

Assim, o arquétipo nada mais é do que uma forma sem conteúdo. Para compreensão de tal frase, dar-se-á um exemplo. Supõe-se que se fará um bolo em uma forma de coração, é claro que, independentemente do sabor do bolo, ele terá formato de coração. No que diz respeito ao formato (coração) pode-se pensar na parte coletiva do arquétipo que dá a forma aquilo que realmente é (no caso a forma de coração de um bolo) e o recheio, ou seja, o sabor do bolo é o colorido individual do arquétipo.

Ainda refletindo sobre a questão do arquétipo e sua multiplicidade de manifestações, Jung (2014, §99) traz um ponto – chave que soma tal percepção e reflexão:

“Há tantos arquétipos quantas situações típicas na vida. Intermináveis repetições imprimiram essas experiências na constituição psíquica, não sob a forma de imagens preenchidas de conteúdo, mas precipuamente apenas *formas sem conteúdo*, representando a mera possibilidade de um determinado tipo de percepção e de ação”.

A psicologia analítica traz sempre o jogo entre o individual e o coletivo dentro de suas reflexões, então, pode-se pensar que o arquétipo possui uma camada individual e outra, maior, coletiva, que diz respeito à vivência da humanidade com dados aspectos. Cabe lembrar que a possibilidade de existência arquetípica é gigantesca e infinita pois a possibilidade do humano também é. O raciocínio de que um indivíduo possui um arquétipo é errôneo, pois é impossível, enquanto psique individual se abarcar todas as experiências da humanidade com dado fenômeno, então, o arquétipo, ou se vivência arquetípica que possui o indivíduo, sendo que não é possível se entrar em contato com o arquétipo em si, pois o memo reside nas camadas mais profundas da psique, denominadas psicóides, dentro do inconsciente coletivo. Contudo é possível se ter contato com o que se chama de imagem arquetípica, que entra em contato com a psique do indivíduo. Sobre tal questão, Jacobi (2016, p.60)

A origem do arquétipo permanece obscura e a sua natureza inescrutável, porque a sua pátria é aquele misterioso reino das sombras, o inconsciente coletivo, ao qual jamais teremos acesso direto e de cuja existência e atuação temos conhecimento apenas indireto,

justamente pelo nosso encontro com os arquétipos, isto é, através das suas manifestações na psique.

Então o arquétipo mostra as vivências humanas, podendo ter polaridades positivas e negativas que exercem, dependendo do contexto do indivíduo influência sobre a psiquê.

Complexos

Durante os seus experimentos com associações de palavras, Jung notou algo curioso. Algumas palavras – estímulo possuíam um tempo de reação maior do que outras. Ao prosseguir com os seus experimentos, notou que o mesmo fenômeno ocorria, em diferentes pessoas. Após suas observações e repetições do mesmo fenômeno, observando que a resposta às palavras acompanhava estados emocionais, percebeu que haveria, então, um conglomerado de emoção que acompanhavam algumas experiências de um indivíduo, ou seja, o complexo seria relativo às experiências do indivíduo, que constituem um eixo temático e que vêm acompanhadas de um estado emocional. Cabe a utilização de uma imagem, que pode auxiliar na compreensão. Imagem, por exemplo que existe um eixo temático, mãe, por exemplo, que seria a Terra. Os estados emocionais que se aglutinam e torno do eixo temático mãe o orbitariam tal como a Lua orbitaria a Terra. Complexos, então, seriam os conglomerados de ideias sobre um tal tema e que seriam unidos por uma carga afetiva.

Através de tal observação e postulação da teoria, se encontra o nome de complexos de acento emocional, que evoluiu a nomenclatura para complexos de tonalidade afetiva, culminando no nome mais conhecido, complexos ideoafetivos. Outro dado importante sobre a questão do complexo é a sua atuação na psique. O indivíduo não possui um complexo, tal raciocínio é errôneo, mas, é o complexo que possui o indivíduo, por conta de seu grau de autonomia em relação ao ego, sendo também conhecidos como complexos autônomos.

Relatando sobre o experimento, Jung, em sua obra *A natureza da psique* (2013, §196):

“Isso tem-se verificado principalmente nas experiências de associação, e nestas ocasiões se descobriu que o objetivo do método, que era determinar a velocidade média das reações e de suas qualidades, era um resultado relativamente secundário, comparando-se com a maneira como o método tem sido *perturbado* pelo comportamento autônomo da psique, isto é, pela assimilação”.

Outro fato interessante é que o complexo irrompe a consciência e, assim, atua sobre o indivíduo, que fica possuído pela vivência complexa. Outro exemplo será dado: Imaginem que

foram, 10 pessoas assistir a um importante jogo de futebol em um estádio lotado. O jogo corre em sua normalidade, os jogadores desempenhando o seu papel e os 10 convidados estão a assistir ao jogo. Eis que, em um dado momento, um dos convidados resolve fazer o movimento de ola. Ao realizar tal movimento, o resto da arquibancada se mobiliza e acompanha o convidado, realizando também o movimento, causando uma comoção, que é a própria ola. Havia uma situação inicial, as pessoas estavam sentadas, acompanhado o jogo e, ao verem o movimento de ola, também o fizeram, alterando assim a situação inicial. Cabe pensar que a vivência da posseção de um complexo se assemelha ou exemplo, pois havia uma situação primeira, inicial na psique que, ao entrar em contato com alguma temática, levou a ativação do complexo, que irrompeu a consciência e atuou, de maneira autônoma, na psique.

Durante o trabalho analítico, com a reflexão e compreensão dos conteúdos inconsciente que necessitam ser integrados pelo ego, os complexos podem, assim, perder a sua grande tonalidade emocional, sua carga que se mostra muito carrega e, ao diminuir a carga afetiva de um complexo, ele pode ser integrado e assimilado pela consciência, trazendo o efeito, na consciência, de ampliação.

Persona

A persona, citada por Jung, é um termo que deriva, do grego, remetia às máscaras utilizadas no teatro. Possui função adaptativa para o indivíduo e se utiliza de diferentes papéis durante a vida. A persona não corresponde à personalidade total do indivíduo, é um arquétipo e possui relação com as normas e contexto cultural no qual o indivíduo está inserido. O arquétipo da persona possibilita a interpretação de papéis que o indivíduo interpreta para ser visto pelo outro e através dela que o ego se relaciona com o mundo externo.

O indicado é que o indivíduo desempenhe várias personas, como por exemplo: professor, pai amigo, marido, entre outras. A fixação em uma persona pode causar, ao ser “descolada” o fenômeno da despersonalização, pensa-se que ela não corresponde à personalidade total do indivíduo, mas diz muito sobre os valores que socialmente são ou não aceitos.

Cabe o desenvolvimento de diferentes personas, para que o indivíduo não desempenhe somente um papel ou então sofra o fenômeno da despersonalização, como já citado. Durante o desenvolvimento humano, é importante, principalmente na primeira metade da vida, que o indivíduo desempenhe inúmeras personas, pois a tarefa da primeira metade da vida é justamente se adaptar ao mundo e exigências externas para posteriormente, na segunda metade da vida se adapte à sua interioridade.

A respeito da persona, Stein (2006, p.35): “A persona é um constructo psicológico e social adotado para um fim específico. Jung escolheu-o para a sua teoria psicológica porque se relaciona com o desempenho de papéis na sociedade.”

Pode se apresentar de maneira positiva ou negativa ao indivíduo, podendo-se pensar em seu aspecto positivo enquanto o desempenho de vários papéis, sem que o indivíduo se prenda exclusivamente a um outro e o seu aspecto negativo, enquanto a prisão em somente uma persona, levando o indivíduo a pensar que a sua personalidade total corresponderia ao papel desempenhado pela persona.

A vivência de uma persona, faz com que o indivíduo se sinta em ressonância com o seu papel desempenhado em dada situação e o colocar no meio externo de maneira geral. O indivíduo não é só constituído de persona, mas também existem outros conteúdos atuantes na psique, tal como: sombra, anima/ animus, self.

Sombra

A sombra simboliza aspectos que o indivíduo não pode ou não consegue olhar, seja por incompatibilidades sociais ou por serem conteúdos ameaçadores para a psique. Cabe ressaltar que a sombra não é somente um depósito de aspectos ruins e negligenciados pela psique, mas também características e potenciais criativos com os quais o indivíduo não teve contato. É um arquétipo mais desconhecido do eu (ego) justamente por conter aspectos da personalidade que são incompatíveis com valores morais.

A sombra possui tendência em ser projetada no outro, fazendo com que a pessoa não perceba que, em real, aqueles aspectos são seus e não do indivíduo que se torna alvo das projeções. É muito comum que, em contos de fada, por exemplo, a sombra se mostre enquanto o vilão, que terá características em contraste com o herói ou heroína daquele conto. Ali, enquanto a figura de vilão há possibilidade da projeção de diversos aspectos negativos contidos em suas características, ações, entre outros, enquanto o mocinho ou mocinha da história lembram mais, em tal aspecto, valores condizentes com a persona, pois representam ideais como os da justiça, amizade, entre outros.

A respeito da questão da sombra, Von Franz (2003, p.22) coloca: “Os contos de fada têm uma estrutura que reflete os traços humanos mais gerais. Desempenham um grande papel porque através deles podemos estudar as mais básicas estruturas do comportamento.”

A sombra, muitas vezes projetada também, por exemplo, no imaginário cristão, enquanto a figura do próprio diabo, pois é aquele antagônico a Cristo e que possui, assim, todos aspectos que são incompatíveis, não somente a tal figura do bem, mas também como ao próprio

cristianismo. A respeito da questão, Von Franz (2003, p.16): “O mal coletivo é ainda personalizado nos sistemas religiosos através da crença nos espíritos das trevas e demônios do mal.”

A sombra pode ser individual e coletiva, trazendo, por exemplo, aspectos sombrios de um povo, inserido em um dado contexto e momento histórico. Um dos grandes desafios, dentro da psicologia analítica e que também conduz ao processo de individuação, que é a maior tópica dentro da teoria analítica, é o confronto com a sombra. Por ser um aspecto reprimido pelo indivíduo, a aproximação e assimilação para posterior integração da sombra é uma tarefa difícil e vivenciado com dor e pesar pelo indivíduo. Nos aspectos coletivos, a assimilação da sombra coletiva se passa através da conscientização de um povo, mas o processo também é vivenciado de uma maneira dolorosa.

A integração da sombra é gradual, é importante ressaltar e pensar que a alma (psique) necessita de seu próprio tempo para que os processos interiores ocorram e haja mudança exterior. Sendo que a alma necessita de tempo, tal como o vinho é degustado e sentido seu sabor, acidez, entre outros componentes, a assimilação, por conta da psique também necessita ser decantada, ficando justamente com a imagem (ver-se-á melhor sobre o tema da alma ao se falar de James Hillman e a psicologia arquetípica).

Ainda refletindo sobre a temática, Stein (2006, p.98): “Um dos fatores psíquicos inconscientes que o ego não pode controlar é a sombra. De fato, o ego, usualmente, não possui sequer consciência de que projeta uma sombra.”

Como dito ao início, a sombra é desconhecida do ego e, portanto, inconsciente a ele. No trabalho analítico é necessária a conscientização da sombra e integração de seus conteúdos para que a consciência possa ser ampliada e mais bem integrada, trazendo o efeito ao indivíduo de maior apropriação e compreensão de si mesmo e seus conteúdos.

Anima

É o princípio feminino dentro da psique. Se há integração da anima há desenvolvimento de: a capacidade de sentir o que se passa no outro ser humano, desenvolve a retidão de caráter, a ponderação no julgamento, a sensibilidade em lidar com o outro, o senso de justiça, a polidez, a gentileza, liberta o sentir, a criatividade, a capacidade de ouvir, a integração com a família, a capacidade de liderança, encontra um sentido para a vida, respeito e devoção, o interesse pela ecologia (anima e animus serão desenvolvidos no capítulo sobre adolescência).

Animus

É o princípio masculino da psique. Se há integração do animus, há desenvolvimento de: capacidade de concentração, capacidade de agir, pensamento claro, equalizar a simpatia e a antipatia, torna-se forte, raciocínio lógico, objetivar sentimentos e não se deixar levar por ele, compreender o outro de maneira mais abrangente, ter metas e aspirações e conseguir trazê-las para terra, a capacidade de controlar a fala e não ser fofoqueira, a capacidade de manter-se neutra e não criar conflitos, capacidade acolher e cuidar do outro, compreensão mais ampla de seu papel e a doação para família, a força do discernimento diferenciando o real da fantasia. O princípio masculino da psique, é baseado no Logos.

A respeito do Logos, Ximenez (2024, p. 398) coloca:

“Logos é o verbo. A palavra. O discurso e a retórica. É também entendido como a razão, um princípio de ordem e sabedoria. Tem como função a discriminação, o julgamento e o reconhecimento; a abstração e o estabelecimento de leis gerais e o sentido”.

Self

Regulador da psique, o arquétipo do self é o principal arquétipo do inconsciente coletivo, sendo ele o centro. Sua função é a de organização e unificação, harmonizando, assim, a personalidade, cabendo a ele ser o regulador e, ao mesmo tempo, aquele que rege a psique, como uma espécie de governador. O self é o caminho para que o indivíduo possa se realizar enquanto pessoa, se individuando, o que é, dentro da tópica junguiana, processo central.

1.3 James Hillman

Hillman (1926 – 2011) foi um grande autor da psicologia arquetípica. A psicologia arquetípica busca a compreensão dos mitos como fundamentais da vida psíquica. Com o objetivo de mostrar a psique como plural e caleidoscópica, Hillman utiliza de várias mitologias, deuses e mitos, para ilustrar a vida diária.

A psicologia arquetípica é uma das escolas de psicologia analítica, pós – junguiana. Tal teoria foca no conceito de alma como lugar mais profundo do funcionamento psíquico, produzindo imagens que fazem parte da jornada da existência humana.

Hillman critica a psicologia comportamental, argumentando que é uma psicologia que desconsidera a alma. A alma se revela na psicopatologia e na sintomatologia psicopatológica e seu grande trabalho foi justamente o de desvelar a voz da alma e a sua profundidade presente nas imagens e símbolos.

Sobre a psicologia arquetípica, Barcellos (2015) comenta:

“Um primeiro aspecto dessa “terapia de James Hillman” é, sem dúvida, a terapia das ideias. Como fizeram com

muita gente, as ideias de James Hillman modificaram minha maneira de entender a psicologia e, especialmente, de praticar a psicoterapia. Hillman mudou nosso jeito de pensar e de levar adiante a psicologia junguiana. Mudou a própria definição de junguiano. Seu pensamento extrapola em muito a psicologia, embora parta dela e brigue com ela e, paradoxalmente, mantenha-se sempre apaixonadamente fiel a ela. Sua obra encarna uma espécie extraordinária de conjunção de velho e novo, de tradição e renovação. Ou seja, Hillman junta em si mesmo os arquétipos de senex e puer.”

A psicologia arquetípica, que, inclusive é o título de uma das obras de Hillman (1988), como *Re-vendo a psicologia* (2010), obras em que Hillmann reflete sobre importantes tópicos da temática junguiana. Sobre a obra do autor, Barcellos (2015), reflete: “Portanto, a importância e o valor de seu pensamento não podem ser avaliados completamente sem que se tenha em mente a revolução no plano das ideias psicológicas que ele inaugurou, trazendo de volta os valores renascentistas de que somos hoje tão carentes.”

Há algumas ampliações sobre a psicologia arquetípica que serão aqui destacadas e auxiliarão como análise, uma vez que o trabalho visa ofertar, como eixo teórico a psicologia analítica e arquetípica.

Alma

Se, em psicologia analítica a alma é um termo intercambiável para a psique e resgatando a noção de anima, proposta justamente por Jung, Hillman retoma tal postulado, ampliando a noção de alma dada pela psicologia analítica. Para isso, retoma a palavra alma, em sua raiz latina, justamente chamada de anima. A alma é uma realidade, cabe reiterar que não deve ser confundida como uma substância, ser ou entidade. Se a alma é uma realidade, caberia, então, para a psicologia analisar e retomar o seu principal pressuposto, a alma.

A alma é, então uma perspectiva, sendo que seria, neste caso, necessário olhar os fenômenos e pensá-los justamente a nível da alma, através de sua ótica e perspectiva. Sendo uma perspectiva, amplifica-se a noção de alma: Não é o indivíduo que possui uma alma, mas ele está contido nela, sendo que está em tudo, no homem, nas plantas, nas florestas, pedras e no próprio mundo, tudo é visto através da perspectiva da alma. Retomar e recriar o cuidado com a alma, algo que a psicologia arquetípica postula como *soul making* é justamente o fazer alma, que passa pelo chamado pensamento do coração, que é, inclusive, título de uma das obras do autor da psicologia arquetípica.

Fazer alma é uma tarefa que não se dá através da racionalidade, aqui, Logos não é o presidente, nem governador das perspectivas, mas sim Eros. Pensar através de um paradigma erótico, que não se restringe à concepção atual como erótico visto através do prisma sexual, sendo Eros uma força que movimenta a vida e que vivifica os corpos. Se o princípio de Eros é quem preside tal visão, cabe justamente o pensamento de que fazer alma é algo relativo ao vivencial, ao sentir humano e todas as suas dimensões, sendo o fazer alma uma qualidade da realidade experiencial, do sentir e do viver.

A alma se mostra em cada manifestação do ser humano, nos mitos, nas ficções e nas fantasias. O trabalho então para o analista é ser, o que Hillman (2011) chama em sua obra *Suicídio e Alma*, o criado da alma. Pensar na noção de criado da alma é refletir sobre o analista enquanto aquele que serve a alma, ouve os seus desígnios e tenta pensar, descobrir e se debruçar sobre as manifestações da alma em suas mais diversas maneiras, como nas psicopatologias, sonhos, mitos e fantasias.

Se a alma fala através de modo imagético, a psicologia arquetípica retoma um dos principais postulados de Jung, versando que a psique é imagem. Se a psique é imagem e o trabalho visa a reflexão através dos mitos, fala-se então das imagens míticas que povoam o inconsciente, também ditas arquetípicas. Há, assim, uma linguagem mitopoética na psique. A criação de mitos, por diferentes povos e civilizações retoma um principal questionamento sobre a linguagem do inconsciente, o pensamento metafórico.

Atualmente, em um mundo cada vez mais racional, que privilegia justamente o lugar da lógica como maneira de se enxergar o mundo e lidar com as questões que permeiam o indivíduo, Jung e Hillman são autores que retomam o que está na contramão de um mundo contemporâneo, atravessado pela racionalidade, a ótica de um capitalismo selvagem e muito mais individualizado do que individuado, que é, o pensamento metafórico.

Sobre ele, é pertinente pensar que trabalha por meio de metáforas e possui uma forma de raciocínio inconsciente, de maneira espontânea, através dos conteúdos psíquicos herdados, então chamados arquetípicos. Aqui, há, assim, uma comparação entre dois tipos de pensamentos: o dirigido e o metafórico.

O pensamento dirigido é muito utilizado atualmente, cabe ressaltar que é muito importante para adaptação do sujeito, pois produz, também, novas aquisições. O pensamento dirigido atua no mundo de maneira consciente, ele é justamente reativo a realidade que o cerceia. A forma das pessoas pensarem, com um encadeamento lógico de ideias, a linguagem e aquisição dela, faz com que o sujeito expresse seu pensamento através da linguagem, como se quisesse escrever, desenhar aquilo que está pensando, para que sua mensagem seja transmitida.

Tal pensamento é dirigido diretamente para fora, fazendo com que esteja ligado a uma adaptação à realidade externa, à adaptação do indivíduo ao meio que vive, imitando uma sucessão de coisas subjetivas.

Retomando o que foi dito sobre o pensamento metafórico e sua associação com o inconsciente, cabe pensar que, uma vez que ele se expressa de maneira espontânea e simbólica, estará então presente nos mitos, o que retoma a necessidade da psicologia analítica e em especial da psicologia arquetípica em retomar a alma e sua realidade subjetiva como objetos de análise e prediletos dela.

Se a psique fala por meio das imagens, é apropriado o pensamento da imagética como principal fonte de fornecimento do inconsciente para a consciência, por isso, uma frase muito dita por psicoterapeutas de orientação arquetípica é “fique com a imagem”, pois, ali, o indivíduo a deixa decantar, ser assimilada e integrada pela consciência, de maneira que a imagem da decantação é, justamente seguida como um processo, que ocorre a seu tempo, tal como a alma possui o seu tempo, que deve ser respeitado.

Os quatro verbos em psicologia arquetípica

Dentro da psicologia arquetípica, existem quatro verbos que a norteiam, são eles: personificar, patologizar, psicologizar e desumanizar.

Personificar

Quando se pensa na noção de alma, ou de psique, fala-se de um sujeito e não objeto, o que leva à reflexão da subjetividade e intencionalidade da palavra, ampliando a noção dela, para além da linguística. A palavra, assim, assume uma espécie de “consciência própria”, se tornando assim autônoma ao ego, ou seja, possui uma personificação. A crítica à psicologia moderna que Hillman realiza é justamente a perda do caráter autônomo da imagem, ou seja, uma vez que ela resume tudo aquilo que é relativo ao ego, ou à experiência humana como entes vivos. Se há tal dificuldade, por parte da psicologia moderna, há uma dificuldade justamente do reconhecimento da autonomia imaginal, as questões relativas ao ego se tornam, então foco e se suprime a pluralidade das personificações, resumindo-as como projeções do ego.

Ainda sobre a questão, a psicologia coloca o polimorfismo da psique, comparando a psique monoteísta e politeísta. O assunto será retomado adiante, todavia, cabe, por ora, pensar que o desafio do homem está em pensar uma psique polieteísta, dentro de uma psique monoteísta, refletindo que a questão politeísta e monoteísta não está ligada, diretamente, à questão religiosa, mas a pontos de vista da psique.

O ato de não personificar, desalmou a psique, negando a autonomia própria das imagens, seu caráter plural, olhando a repressão dos fenômenos e suas integrações como voltadas ao ego,

a uma personalidade egocentrada. Assim, os personagens que habitam na psique, tais como a intencionalidade, os sentimentos, são vistos como negativos, ligados à ordem do psicopatológico.

É necessário, então, personificar, para dar vazão à expressão imaginal, a metáfora dos conteúdos da alma, e não literalizar, como justamente Jung também o colocava, é devolver a potência à imagem e retirar do ego humano.

Patologizar

O neologismo do patologizar é utilizado por Hillman (2010) com o intuito de demonstrar a capacidade autônoma, por parte da psique, de produzir sintomas, desordens e enfermidades, anormalidades em qualquer aspecto de sua conduta, como uma forma de experimentar e imaginar a vida, justamente através de uma perspectiva deformada, imperfeita e aflita.

A intenção é mostrar a necessidade psíquica da alma, de patologizar, mostrando como tal movimento da vida psíquica é uma necessidade da alma e tal movimento é válido, autêntico e necessário pois, através dele, que se pode ter contato com aquilo que é da ordem inconsciente.

A patologia, seria, assim, o lugar que coloca o sujeito na alma, aquele tormento, aflição que o indivíduo não pode ignorar, pois algo ali está quebrado, dolorido, torcido, levando, então, o indivíduo a uma reflexão que se dá de maneira constante.

Patologizar seria, então, uma maneira de libertação da alma de sua identificação massiva com o ego, e com os modelos arquetípicos que servem de moldes ao ego. Tal movimento serve como uma tomada de consciência da alma, que se difere da experiência do ego, seguindo duas próprias leis, suas próprias metáforas, uma vez que o raciocínio metafórico permite a alma falar através de si mesma.

A patologia, assim, revela poderes que estão além do controle do ego, como também reitera a tópica junguiana. Ela revela a porta de entrada de “deuses” que estão na psique, a mitologia sendo, assim, uma maneira de tomada de consciência e uma narrativa dos mitos que alma vive.

A individualidade possui, em si, inúmeros aspectos psicopatológicos, tais como: manipulação, compulsões, perversões, manias, depressões, entre outros. Aqui, funcionam como aspectos da alma, personagens, deuses, que precisam ser reconhecidos, como partes da alma, que gritam, clamam serem olhados.

A experiência da patologia produz uma intensa consciência da alma, empurrando o indivíduo para a noção e a descoberta da realidade psíquica, subjetiva, permitindo que partes sadias e normais possam enxergar o que, comumente não veem. É ali, justamente ali, no sintoma, que está a alma, conforme Hillman (2010) reitera em sua obra *Re-vendo a Psicologia*.

A psicopatologia, assim, seria uma necessidade psicológica, da alma e não um movimento de anormalidade ou desviante. A psicopatologia não estaria presente somente nos momentos agudos e de crise, mas sim na vida cotidiana, na consciência. As vidas normais são repletas de fantasias e elas (as fantasias) são de cunho arquetípico sendo que, o que muda, são os contextos históricos e culturais e os conteúdos que definem e reconhecem tais fantasias.

Pode-se pensar que em toda aflição, mora ali, um complexo. Todo complexo possui um núcleo arquetípico, ali, então, mora um deus enquanto padrão de tal arquétipo, ou seja, a temática dele. Patologizar é abrir as portas da psique, para que os deuses entrem e mostrem, assim, seus padrões e temáticas arquetípicas.

Psicologizar

É a atividade da alma, enquanto básica e mais original. Hillman sempre colocar, em sua obra, a autonomia da alma e como ela age e re-age. Aqui, o psychologizar seria justamente a ação da alma, para a alma e o trocadilho, por ele utilizado, a ação para a alma. Uma vez que as ideias arquetípicas assumem as roupagens míticas, psychologizar seria ver através, enxergar dentro das coisas, para isso, a atividade da fantasia é importantíssima, pois se especula através das fantasias. As ideias, são, assim, levadas do pensamento, para a psique (Scandiucci, 2014).

Ideia e psique são indissociáveis, uma vez que as ideias aparecem na psique, seus significados são, justamente psíquicos, assim, possuindo relevância para a alma. É ela (alma) que transforma eventos em experiências. Outra questão, retomando a tópica junguiana clássica e, como dito anteriormente, é a que deuses povoam a psique. Eles se expressam na psique na forma de ideias, assim, psychologizar ideias e se deparar com o divino, é enxergar dentro e através dos eventos, perguntando “o que?” ao invés de “por que?” e, também, perguntando “quem”, ou seja, quais personagens que falam e ressoam na alma e estão em diálogo com o indivíduo.

Psicologizar mostra uma tendência de diminuição do literalismo, sendo que, o que é valorizado, é justamente a imaginação e o aprofundamento, é olhar dentro da fantasia.

Desumanizar

Outro conceito necessário para a psicologia arquetípica. Desumanizar, aqui, tem sentido de ampliar a noção de uma psique estritamente humana, refletindo em uma psique maior, mais abrangente, universal. Se a anima mundi (como em breve será vista) dota tudo que há no mundo com a qualidade de alma, é comum que ainda coloca-se a noção de alma em experiências estritamente ligadas ao humano. A alma acontece, enquanto realidade naquilo que está cercando o homem, nas plantas animais e outros seres que aqui vivem.

É necessário, por exemplo, o reconhecimento de uma alma animal, uma recuperação de um padrão estético, sensível, para a concepção e o reconhecimento da alma para além da estritamente humana.

É interessante o movimento de retirar o homem como o centro das coisas. Desumanizar é buscar nos mitos e nos deuses, retomando o mundo imagético politeísta, que precisa ser abordado com o patologizar, o psicologizar e o personificar. Deuses são formas arquetípicas, habitantes do inconsciente coletivo e a sua linguagem é metafórica, imagética. Mito e religião são indissociáveis na realidade da psique.

A teoria do fruto do carvalho

Em sua obra *O código do ser*, James Hillman (1996) expõe tal teoria que explica, de maneira poética questões como destino, vocação e chamados internos. Para que tal teoria seja mais bem explicada, cabe um exemplo e, a partir dele, as posteriores amplificações imagéticas e simbólicas.

Um pessegueiro, por exemplo, só pode vir a dar pêssegos como frutos, por qual motivo? Oras, essa é sua real natureza!

Então, seguindo tal analogia, há um fruto do carvalho no homem, um *daimon* que orienta a vida e o homem em sua jornada, chamada de vida. Este *daimon* dá o toque para a o homem em sua realização de seus desígnios. Claro que há alguns cuidados que ele traz, que também serão vistos e analisados.

Tal como um pano de fundo, que norteia o homem em sua jornada de individuação, cabendo o esclarecimento que individuação é um devir, um processo dinâmico, que não se dá como uma meta a ser completada e, após isso se finaliza, mas sim como um desafio diário, uma constante no processo da vida. Se o homem está distante de sua qualidade daimônica, ele será então subjugado a ela, como um GPS que reorienta a rota, em direção a um caminho. O *daimon* é aquele quem porta a imagem e o padrão, por isso não pode ser diretamente acessado, somente sentido e conduz o homem. Se for negado, ele reclamará a sua existência, produzindo, assim, no homem a psicopatologia, pois ali, justamente, está o grito da alma, que clama em ser integrada, olhada e refletida através de seu olhar.

Para relembrar a questão daimônica, Hillman retoma uma famosa obra de Platão, *O Banquete* (2001). Ali, é apresentada, através do mito de Er, no qual a alma vai até os inferus de Hades (inferus aqui mostrando o mundo inferior, tal como a concepção grega, em que Hades é o governante de tal mundo) e, após passar pelo julgamento dos três juízes, conhecidos como Radamanto, Éaco e Minos, subiria por um portão ou desceria, por outro, após decisão das três

ilustres personalidades infra – mundo. O interessante a respeito de tal alegoria é o fato de que a alma, ao reencarnar, passaria pelo rio Lete, que é um dos rios de Hades, conhecido também como rio do esquecimento e, somente após passar por tais águas, poderia prosseguir com a sua viagem, todavia, assim, se esquecendo de tudo e chegando a um novo lugar. O indivíduo nasce, assim “vazio” pois se esqueceu de suas memórias e afins em sua travessia no rio Lete, o *daimon* então seguiria tal como uma espécie de “guia” da alma até aqui.

Se necessita reconhecer algumas questões daimônicas, como, por exemplo, o alinhamento da vida como um chamado, a percepção de alguns percursos da vida e o alinhamento com o *daimon* e o reconhecimento do chamado como vitla da existência humana.

O *daimon*, por ser da ordem da inconsciência, possui alguns fascínios e perigos, tal como tudo aquilo que é da ordem inconsciente possui. Assim, se identificar com o *daimon* é um perigo, pois, ele é como um condutor de um processo humano e o risco de sua identificação faz com que o sujeito infle o seu ego e comece a agir enquanto fosse o próprio padrão daimônico, cometendo atrocidades e subjugando o outro, cometendo, assim, tiranias, como, por exemplo, Adolf Hitler.

Cabe pensar que a semente do fruto do carvalho está, como pano de fundo da análise do trabalho, norteando-o, vivificando-o, acompanhando o ser em sua jornada e a jornada de construção do trabalho, analisando o ser humano em sua mais tenra idade até o momento de seus olhos fecharem, no sono eterno (Hypnos) da morte (Thânatos).

Soul making

O fazer alma, discutido acima no trabalho, urge em ser retomado, pois servirá como importante compreensão para as análises que virão. Cabe pensar que fazer alma é uma tomada da alma, ou tomada de consciência da alma. Não há, aqui, pretensão nenhuma em pensar que fazer alma se dá de maneira isolada do contexto social, econômico que o indivíduo vive, muito pelo contrário, é necessário se pensar a individuação como um fenômeno que ocorre no indivíduo e no grupo, ou seja, trazendo um binômio que a opus junguiana sempre toca, a relação eu – outro.

Aqui é interessante repensar justamente no equilíbrio entre as demandas externas, que cercam o indivíduo, as expectativas sociais e aquilo que é da ordem da realização pessoal, ou seja, quais são as necessidades e pedidos da alma. Este seria o ponto de tomada da alma, para a vida prática, todavia revestindo-a de sentido.

O soul making passa pelo corpo, pelo coração. É também de James Hillman a obra *O pensamento do Coração e a Alma do Mundo* (2010). Aqui, pode-se pensar que as questões do

coração (não confundamos com sentimentais, é dito coração sobre tudo aquilo que afeta o indivíduo), são aquelas que justamente paralisam o indivíduo. Paralisar não possui, aqui uma conotação negativa, mas é referente àquilo que mobiliza o indivíduo, por exemplo, a imagem de um poema, uma obra de arte, algo que paralisa o sujeito e, assim, por possui a capacidade paralisante, está ligada ao coração. Como todas as questões arquetípicas possuem polaridades positivas e negativas, pode-se pensar que questões positivas e negativas podem vir a ser paralisantes.

Se o pensamento do coração está relacionado, assim, com a alma do mundo, se pensa em uma profunda conexão com o mundo. A principal contribuição de Hillman em tal obra é o resgate do mundo e o resgate do coração.

Almado

Aqui se abre um espaço que será importante para as análises que ocorrerão, a noção de almado. O neologismo é empregado intencionalmente na tese e possui diretamente relação com a noção de alma, empregada por Hillman. É de Robert Sardello uma obra intitulada *No Mundo com Alma* (1997), em que se discute as questões da percepção da alma na jornada de vida do homem.

Viver em um mundo com alma, significa estar almado. É ser consciente da realidade da alma na vida, enquanto uma perspectiva ou, em outras palavras, perceber o padrão daimônico que norteia o indivíduo.

Uma experiência “desalmada” no mundo é estar inconsciente de si, despersonalizado, fenômeno muito perceptível e recorrente nos consultórios clínicos atualmente. O indivíduo está tão inconsciente de si e de suas questões internas que deixa de perceber tal realidade, que é importantíssima e urge integração.

Retomando a noção de alma hillmaniana, cabe dizer que ela possui uma potência múltipla possui capacidade de ampliação de horizontes, sendo que ela não está somente na psicologia, sua realidade toca, por exemplo, outras áreas do saber humano, como a história, a filosofia e a religião.

Cabe, então, dizer que a alma é múltipla, caleidoscópica e que vai além do homem, e as imagens funcionam como um alimento, um combustível para a alma e os arquétipos são imagens, metáforas, produzidas justamente pela alma, padrões profundos da psique, do relacionamento humano.

A realidade almada implica, primeiro, por parte do ego, a reverência a algo que maior a si mesmo, que extrapola os limites da consciência. A psicologia analítica e arquetípica faz parte

das correntes da psicologia também chamadas de psicologia profunda, ou seja, abordagens em psicologia que admitem a existência do inconsciente.

Uma crítica, muito recorrente em teóricos da psicologia analítica sobre a psicologia arquetípica é a sua demasiada ênfase em aspectos coletivos, esquecendo e “apagando”, assim a esfera individual.

O autor da tese em questão discorda de tais críticas, pois há um jogo entre o individual e o coletivo, uma vez que, como Jung postula em sua obra *A prática da psicoterapia* (2013), a psique é um sistema relativamente fechado, presumindo, assim, trocas, internas e externas, assim, o ser humano está sempre em movimento, sempre em ralação.

Assim, se desvela, então, um jogo entre o individual e o coletivo, que é o paradoxo básico da tópica junguiana, o indivíduo e o coletivo, todavia, sem perder os aspectos individuais.

Ser “almado”, mais uma vez reiterando, implica na consciência da realidade da alma, todavia é impossível alcançá-la, pois ela é inatingível, inacessível.

Uma crítica que Hillman realiza à psicologia moderna é a ênfase excessiva que se dá ao ego e com a sua construção, esquecendo, justamente, a noção de alma. O cultivo da alma se dá através das imagens e a anima seria uma projeção real arquetípica. A própria noção de personificação diz respeito à uma resposta da alma a questão da egocentricidade, conforme aponta Hillman, em sua obra *Re-vendo a psicologia*.

O homem personaliza, por exemplo, nos sonhos. Em seu ensaio, intitulado *Psique: Monoteísta ou Politeísta?* (1981), Hillman mostra e compara as psiques monoteístas e politeístas, a partir da personificação de mitos e deuses que povoam a imagética humana.

Uma psique monoteísta, tal como o monoteísmo que habita a consciência cristã é uma psique egocêntrica, que não admite o politeísmo, uma vez que possui uma fixação por uma unidade, que nega a multiplicidade da psique, uma vez que admitir tal realidade é rever concepções egóicas e a própria ideia de Deus.

A psique politeísta serve como um espelho. A alma pode ser pensada como um espelho que reflete a si própria em realidade e profundidade. Ao ser refletiva, revela e desvela as múltiplas faces da psique, os inúmeros personagens que habitam a mítica e a imagética humana, numa mitopoese. Lá, no politeísmo, se encontra o lugar dos vários atores, personificados, da alma, convertida em sua pluralidade e a sua qualidade caleidoscópica.

Uma experiência almada é consciente de tal realidade e pode, assim, andar no mundo, com alma, almada.

Anima mundi

Outro conceito importante, retomado por Hillman é o de anima mundi. Este conceito merece uma escrita a parte no trabalho, pois será importantíssimo para o segundo capítulo da tese.

Se a alma é uma realidade e está no mundo e o homem enredado na perspectiva da alma, ela está em tudo, no mundo, na vida, nas cidades. O que a psicologia arquetípica propõe a saída dos muros do consultório, ir para o mundo, para a cultura que compõem os contextos que o homem está inserido.

A noção de anima mundi mostra que a alma está no mundo também, nas coisas e nas manifestações que estão fora da esfera intrapsíquica. A alma é quem torna possível significar os eventos do mundo. A noção de anima mundi retira um pouco da subjetividade dada pela psicologia moderna e coloca uma importante tarefa para a psicologia, que é a de escutar a psique falando através do mundo, recuperando o mundo como um importante lugar da alma.

A subjetividade, embora importante, quando excessiva tira o homem do mundo, ou seja, o isola das cidades, e dos lugares de existência da própria alma, fazendo com que se perca a própria alma no processo de subjetivação.

A alma foi, então expulsa do mundo, acabando por o deixar inanimado. O exercício que Hillman propõe é o de reanimar o mundo, dando a ele a qualidade almada. Se o mundo possui a característica da alma, ele pode ser um mundo animado de sentidos em cada fato.

É de autoria de Hillman (1993) a obra *Cidade e Alma* que, aliada a noção de anima mundi, mostra que a cidade também possui uma alma. Os espaços urbanos, possuem e ressoam uma interioridade no ser humano.

Pensar a anima mundi e restaurar a qualidade almada no mundo. É necessário pensar que o homem está na anima mundi, todavia o que realiza com ela? Aqui se chama a atenção para as questões de desmatamento e degradação do meio ambiente, ou seja, o homem destrói a sua interioridade e a sua casa. Cabe pensar que o ser humano está no planeta emprestado, todavia se vê como senhor deste último e o subjuga.

Retomar a importância da anima mundi coloca então a psicologia analítica e arquetípica em diálogo com outra área do saber, a ecologia humana. Não é por acaso que, recentemente se cresceu e começou a despontar uma “nova” área da psicologia, enquanto especialidade, a ecopsicologia.

Retomando textos de outros autores e do próprio James Hillman, a ecopsicologia se propõe a estudar as relações do ser humano com outras espécies, com a natureza e com o mundo, resgatando a proposta hillmaniana de uma anima mundi, ou seja, um mundo almadado.

Tais noções são muito importantes como chaves que possibilitam a abertura de leituras e análises que seguem no capítulo dois, retomando um saber decolonial e um resgate da ecologia humana, em interface com as questões da ancestralidade africana na chamada alma brasileira, ou seja, como estes conceitos abrem uma “encruzilhada” para se pensar a ancestralidade africana e a sua relação com a alma brasileira, uma vez que a anima mundi é uma realidade para os povos africanos, uma vez que estão em comunhão com a Terra e possuem qualidades tão almadadas em seus cultos e ritualísticas, que foram, infelizmente desalmadas por séculos de exploração e a sua população foi dizimada, nas transações transatlânticas, reiterando a importante sabedoria de tais povos e os colocando em evidência, como maneira de reintegração de tal ancestralidade na alma brasileira, apontando como solução possível para questões tão contemporâneas.

Retomando o capítulo 1, de maneira geral, foram apresentados conceitos da psicologia analítica de Jung, tais como: Complexo, arquétipos, anima, animus e outros, que auxiliarão na análise posterior que seguirá, no capítulo 3. Também foram apresentados conceitos relativos à psicologia arquetípica, de James Hillman, conceitos como os quatro verbos, a teoria do fruto do carvalho e a retomada do neologismo “almado” foram empregados, com o intuito de auxiliar nas análises que virão.

Agora, no segundo capítulo, a ancestralidade africana na alma brasileira será analisada e outros conceitos entrarão no trabalho.

2. Capítulo :A ancestralidade africana na alma brasileira

Corpo-África

Meu corpo é uma África
e o mundo, um navio negreiro.
Enquanto cantos que não entendo
oscilam dentro de mim,
eu vejo as atrocidades que ainda
não tiveram fim.
“Vivemos tempos de Lei Áurea” –
assim nos dizem
enquanto socialmente nos
constrangem

pelo cabelo crespo que adoramos
pela coroa simbólica que
levantamos
e se ofendem quando nos amamos.

Meu corpo é uma África
que ainda grita
todos os crimes contra sua terra
e contra sua gente.
O racismo de nossa era
vem junto com uma boca sorridente
que dissimula
e tudo que é negro anula
como contribuição social.

Meu corpo é uma África
meu Ori vive comigo a resistir
Já que não podemos mais permitir
o silêncio a nos chicotear,
nem os discursos com outros termos a
inferiorizar o que somos.

(Poema de autoria de Louise Queiroz)



(Imagem extraída de: <https://br.pinterest.com/pin/18295942230012649/>)

Ainda refletindo acerca das questões que foram trazidas no capítulo um da tese, que trouxeram a teoria junguiana e arquetípica, segue, assim, a importante reflexão sobre a ancestralidade africana na alma brasileira. Cabe aqui pensar que o Brasil não foi “descoberto”, como colocam os livros didáticos de história, mas foi sim invadido.

O povo brasileiro, possui, em sua formação, raízes dos povos originários e africanos que foram constituintes para a nação do momento atual. Sabe-se que, durante o período colonial brasileiro, muitos africanos vieram para o Brasil de maneira forçada, enquanto escravos. Nos navios negreiros, que eram responsáveis pela viagem entre África e Brasil, populações de diferentes regiões geográficas do continente africano eram colocadas, muitas vezes com línguas e costumes diferentes, além do fato da África possuir diversas tribos da extensão de seu continente, muitas inimigas entre si.

Nos diferentes navios negreiros eram colocados reis, diferentes pessoas de diferentes tribos que, por muitas vezes, eram inimigas. O olhar vigente sobre a África possuía o paradigma de dominação e exploração, vindo das missões europeias que contribuíram para uma prática social legitimada através da história e que permeia até hoje o imaginário de que o negro e o povo africano é inferior e a sua cultura considerada primitiva.

Sobre a questão do povo africano, cabe ressaltar que, dentro do período histórico da história antiga (4.000 a.C até 476), dentre os inúmeros reinados africanos vigentes, cabe enfoque no reino de Kush e de Axum. O reino de Axum teve a sua expansão maior durante o século III e IV d.C, aumentando o reinado para regiões da Etiópia do Norte, península arábica e parte do império Persa. Dominando rotas de comércio ao sul e conquistando terras para agricultura que possibilitou também pastagem de alguns bovinos, graças às terras férteis.

O reino cunhou a sua moeda própria e estabeleceu relações comerciais com a Índia e a China, se tornando assim, um dos maiores reinados africanos em história antiga. Acerca da questão, Silva (2019, p.60) coloca:

“Entre acordos e conflitos, Kush e Axum contribuíram para a composição da cultura de populações do Egito, da África Central e do Sudão Oriental, sendo influenciados, inclusive, pelos contatos político-culturais provenientes das regiões da Península Arábica e da região do Mediterrâneo greco romano. Por essas razões e pela importância de ambos para uma compreensão mais completa da história do continente africano, o contexto histórico desses impérios merece ser conhecido”

O Brasil foi último país ocidental a abolir a escravidão, essa é uma triste realidade que assombra o país. Durante o período de escravidão, estima-se que entre 65 e 75 milhões de africanos perderam a sua vida, seja nas travessias transatlânticas, seja em terras brasileiras. A marca da escravidão ainda assombra a sociedade atual, como uma espécie de chaga, um fantasma infeliz do passado, que se reflete no presente.

O livro *O navio negreiro – Uma história humana* de autoria de Markus Rediker (2011) conta, de maneira poética as tristes passagens que ocorriam nos navios.

Primeiramente, é necessário o esclarecimento de que não se usa o termo “escravos”, pois, parte de uma perspectiva eurocêntrica e colonialista, que pressupõe que a natureza de tais povos era, naturalmente de escravos. Se a ótica europeia se baseia na naturalidade de tal condição e coloca o negro enquanto um ser desalmado, como que pode, então, serem os maiores reinos existentes em história antiga?

Partindo de um paradigma decolonial, que se preocupa em dar voz àqueles que foram oprimidos, se utilizará o termo escravizados. A escravidão não só foi, ela é o trauma de um povo, de uma nação, que se mantém presente em práticas colonialistas, que perpetuam até os dias atuais.

É justamente pensando na questão do trauma coletivo que assola um povo e nas questões dos complexos que os analistas junguianos Thomas Singer e Samuel L. Kimbles, em sua obra *The Cultural Complex: Contemporary Jungian Perspectives on Psyche and Society* (2004) propõe a noção de complexo cultural.

Pensando na teoria dos complexos, proposta por Jung e trazida no capítulo 1, os autores do livro acima citado ampliam então a noção de complexo, pensando-o de maneira coletiva, extrapolando a esfera individual.

Se os complexos versam sobre questões, emoções e traumas que repousam na esfera individual, agindo de maneira autônoma no indivíduo, será que não podem ser pensados os traumas e a experiência de uma nação. Assim, amplificando a noção das questões sobre o complexo, que os autores pensaram a noção de complexo cultural.

Para que tal noção fosse postulada, se pensou, também em um inconsciente cultural. O inconsciente cultural estaria, assim, situado entre as camadas do inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo, ali repousando, mostrando as questões referentes aos traumas e vivências de tal nação.

Pode-se pensar na escravidão como um trauma coletivo, que se instaura no inconsciente cultural brasileiro. Como dito, no início de tal capítulo, o Brasil foi explorado, suas riquezas foram levadas e contrabandeadas, fazendo com que a real natureza do país fosse, assim, degradada. É de suma importância pensar que a formação do povo brasileiro se dá por um estupro, uma relação sexual não consentida.

Os portugueses violentaram as índias e as engravidaram, nascendo assim, o brasileiro. A marca do estupro sofrido, pelo materno, trazem marcas importantes na constituição da alma brasileira. Se, aos olhos de Portugal o brasileiro é o “bastardo”, aos olhos da mãe, indígena, também não se pode obter o conhecimento da terra, pois o filho de tal relação não seria legitimamente indígena, o que causa, assim, uma marca de orfandade no povo.

Acerca da questão, Gambini (1988, p. 173):

“Ao lado do diabo e dos pajés, os jesuítas também reservaram um lugar para as mulheres no reino das trevas. De um ponto de vista geral esse fato não é surpresa, pois dificilmente encarariam de outro modo qualquer mulher, a começar de Eva, preconceito este em nada peculiar aos membros da Companhia e evidentemente muito anterior à existência desta. Para que se compreenda a relação entre sexos no Novo Mundo é preciso em primeiro lugar ter em mente que a Conquista era um assunto exclusivamente masculino. Somente os homens de Portugal cruzaram o oceano. Os casados deixaram as mulheres em casa e as substituíram por índias, concretizando assim em parte seu sonho de encontrar o Eldorado. Em contraste com as mulheres devotas, submissas e contidas que conheciam, os conquistadores encontraram no Brasil algo novo e diferente, mulheres a seus olhos amorais, sedutoras e acima de tudo nuas, com quem podiam pôr em prática suas fantasias sexuais sem maiores restrições. A colonização ocasionou mais tarde a importação de mulheres da Metrópole, para que

uma sociedade “decente” pudesse ser estabelecida e mantida a polaridade esposa/prostituta.”

Sobre as questões das indígenas e como suas vontades foram negadas, Gambini (1988, p.178):

“A miscigenação não se deu a nível psicológico, mas apenas na dimensão biológica e cultural no que possa ter de mais periférico. Isto é, as mulheres indígenas foram reduzidas à condição de reprodutoras silenciosas e desprovidas de quaisquer valores, através das quais se povoaria a nova terra.”

É importante pensar que a marca de orfandade brasileira se mostra presente em diferentes camadas da sociedade contemporânea brasileira. Voltando para a história, a marca da orfandade faz com que o povo produza, por exemplo, figura míticas que são mutiladas, tendo, assim, a expressão da mutilação da alma brasileira, título da obra de Dulce Helena Rizado Brizza(2006) – *A mutilação da alma brasileira: Um estudo arquetípico*, que aponta a “deficiência” das figuras míticas brasileiras. Curupira possui os pés invertidos, o saci não possui uma das pernas e a mula, é sem cabeça.

O sentimento de orfandade traz, na alma brasileira um aspecto de inferioridade. O complexo de vira – lata é a demonstração de tal sentimento de orfandade do povo brasileiro. Se, por um lado o vira lata traz a marca daquele que se sente sem dono, perambulando pelas ruas e sem uma raça definida, em seu aspecto negativo, pode vir a mostrar também, em seus aspectos positivos, que o vira – lata é justamente a mistura de todas as raças, tal como o caldeirão étnico brasileiro.

A respeito do sentimento de orfandade e da morte dos povos originários, Ribeiro (1995, p.30):

“Nada disso sucedeu. O que aconteceu, e mudou total e radicalmente seu destino, foi a introdução no seu mundo de um protagonista novo, o europeu. Embora minúsculo, o grupelho recém-chegado de além-mar era superagressivo e capaz de atuar destrutivamente de múltiplas formas.”

Meira Penna (1974), em sua obra *Em Berço Esplêndido – Ensaio de psicologia coletiva brasileira*, realiza uma importante contribuição para o estudo da alma brasileira, relatando e analisando uma tipologia tipicamente brasileira, pensando em constituições tipológicas brasileiras, através de sua geografia e resgatando importantes narrativas míticas, como maneira de amplificações simbólicas do processo de exploração/colonização do Brasil.

O Brasil é um país novo, em comparação com a velha Europa. A marca da jovialidade brasileira mostra um lugar pueril de sua constituição e tal fato, aliado ao complexo de

inferioridade, mostra a importância e valorização para tudo aquilo que é da ordem estrangeira e a desvalorização ao que é da ordem nacional, sendo um exemplo, as produções cinematográficas.

Há algumas manifestações dos complexos culturais, como o futebol, o carnaval, a corrupção e o complexo de vira – lata.

A respeito do complexo cultural, Zacharias (2023, p.63) coloca:

“A partir do que já foi explicitado anteriormente, o complexo cultural brasileiro tem elementos referentes a encontros, conflitos e opressão entre os povos originários, colonizadores europeus, povos africanos escravizados e a estratificação social originada a partir destas relações. Do ponto de vista religioso, o mesmo processo ocorreu com as simbologias e mitos das práticas espirituais das pajelanças, do cristianismo católico, das tradições de matriz africana e do espiritismo europeu”.

Publicada em 1928, de autoria de Mário de Andrade, a obra *Macunaíma* mostra a figura heroica brasileira. *Macunaíma* é um herói sem caráter, despersonalizado, que possui um comportamento pueril e uma ligação forte com a mãe.

A respeito de tal apontamento, Boechat (2014, p.89) diz:

“A carência de uma identidade cultural reflete a falta de modelos exemplares e figuras de referência na história brasileira. O mito do herói é referência fundamental para a organização da consciência individual e coletiva. Se o Mito do Herói é presente na organização da psique infantil, ele é também referência básica para a identidade cultural de todo o povo. E na cultura brasileira podemos notar uma ausência grande de modelos exemplares que sirvam para a organização da consciência coletiva. Com exceção dos esportes e da música, há um vácuo de modelos de referência”.

Dentre os arquétipos postulados pela psicologia analítica, um se faz necessário para a breve análise, o *Puer Aeternus*. Essa figura mítica – arquetípica está sempre ligada ao arquétipo materno e mostra aspectos da jovialidade, da sedução, todavia não da responsabilidade. É comum que um indivíduo puer tente projetar a culpa das questões e dos problemas no outro, procurando se isentar de suas responsabilidades.

Meira Penna (1974) coloca o brasileiro justamente como um tipo puer, fato este que se vê presente, por exemplo, nas ações cotidianas corruptas que perpassam o cotidiano. Se pensa a corrupção como algo exclusivo aos políticos, todavia ela cerca todas as camadas da sociedade. Furar a fila, obter algum privilégio, dar a famosa “carteirada” são maneiras corruptas de se agir, que revelam o lado brasileiro pueril.

Acerca da questão arquetípica do puer, Meira Penna (1974) reitera:

“Na vida corrente, são os tipos puer extremamente numerosos numa burguesia como a nossa, educada no privilégio, embora nem sempre constituam exemplos edificantes.”

Se o brasileiro valoriza, de maneira maciça o que vem do estrangeiro, como ele poderia valorizar as próprias raízes, ou seja, como pode reconhecer a sua própria alma?

A constituição do povo brasileiro possui, em seus lugares fundantes, a alma dos povos originários e alma africana. Assim, o que acontece, atualmente com os povos fundantes da chamada alma brasileira?

Os indígenas foram dizimados, podendo se falar em genocídio dos povos originário, que resistem, de maneira que beira o agonizante. Dos milhões de indivíduo que compunham a totalidade dos povos originários, em suas diferentes tribos e aspectos culturais e linguísticos, restam, somente e infelizmente, alguns milhares.

Os problemas de demarcações de terras, que, ironicamente, pertencem ao povo que cultua a terra, as questões políticas, que acirraram o desmatamento e a desproteção aos povos originários, se mostram como práticas sociais legitimadas, que atuam na sociedade e que continua se perpetuando, isentas de uma reflexão crítica. A questão indígena urge ser olhada e integrada.

Agora, relativo aos povos africanos, que foram escravizados, infelizmente ainda possui uma herança da escravidão e do racismo, na sociedade brasileira. A imagem do negro enquanto preguiçoso, a sexualização dos corpos pretos não é algo atual na sociedade, remonta a tempo em que os missionários europeus entraram em contato com os povos africanos e seus costumes, dizimando suas crenças, considerando-as inferiores.

Pode-se olhar para a antropologia do século XIX que considerava as manifestações religiosas dos povos africanos como inferiores e primitivas (aqui utilizadas em sentido pejorativo) levando ao raciocínio de que as sociedades evoluíam de uma posição de barbárie, para o politeísmo e, assim, para o monoteísmo cristão, pensando em um modelo evolutivo de sociedades.

A alma africana foi destroçada, todavia ainda resiste. O culto dos orixás, por exemplo, sofreu inúmeras mudanças ao pisar em terras brasileiras. Deuses perderam o seu culto, outros foram fundidos, outros sincretizados e outros tiveram os seus simbolismos diminuídos, como, por exemplo, o deus Exu.

Ao entrarem em contato com os povos africanos e se depararem com a figura de Exu e seu culto, uma estátua que possuía um pênis grande e ereto, logo o associaram com a deus Príapo romano. No artigo de Reginaldo Prandi (2001), intitulado Exu de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá, algumas descrições sobre Exu, que versavam sobre o seu pênis grande e já começavam a comparar o Exu com a figura do diabo judaico – cristão.

Sobre a questão de Exu, enquanto a comparativo da figura com o diabo judaico cristão, a dissertação de Alessandro Salles (1997) intitulada *Èsù: Da demonização ao resgate da identidade*, defendida na PUC -SP, programa de Ciência da Religião pode elucidar mais sobre o tema.

Por conta das questões da moralidade que predominava no ambiente europeu, a moral vitoriana da época, começa, assim o percurso de Exu com o seu sincretismo com o diabo. Ao entrarem mais profundamente em contato com os ritos e costumes africanos, Exu, que já possuía, em si aspectos de um trickster, começa a ser, assim, aos poucos assimilados com o sua correspondência demoníaca.

Cabe pensar o esclarecimento sobre o trickster. Ele não é um deus, mas um atributo relacionado a um deus. O trickster é o aspecto de pregador de peças, o trapaceiro, em algumas figuras míticas, como Exu, Loki e outras divindades que possuem tal traço, não sendo, assim, um deus exclusivo.

Se Exu já possuía tal traço, em seus itans (mitos), e mostrava-se ambíguo, buliçoso e ambivalente em sua simbologia, é ali que ocupa o seu lugar. Cabe pensar que o fato de Exu possuir um enorme pênis, ereto, tem relação com a fertilidade, pois Exu é a divindade que anima o mundo, o vivifica e o fertiliza, com seu enorme pênis.

Um exemplo será dado. Imaginem, por exemplo, que o autor da tese mora em uma tribo africana, com a sua esposa. Dentro da cosmo percepção africana (utilizando aqui a expressão cosmo percepção, diferente de cosmovisão, que pressupõe um conhecimento eurocentrado), a ancestralidade é um importante fator. Os deuses e os homens estavam em conjunto, sua ação interferia no mundo dos humanos e a ancestralidade remonta justamente aos tempos míticos, nos quais os orixás povoavam a Terra, ou seja, há uma ligação direta entre os orixás e o homem, em uma espécie de linha de continuidade, que se perpetua com as gerações. A ancestralidade e a corporeidade são muito fortes na concepção africana, a divindade ocupa os corpos, como uma espécie de centelha divina, por isso o corpo era tão importante.

Acerca da questão, Zacharias (2023, p.219) traz uma importante contribuição:

“Os habitantes da nova terra tinham, e os poucos que restaram ainda têm, uma cultura complexa contando com cosmologias, rituais, mitos, religião, organização social e farmacologia que estavam sustentados na relação destes grupos com a natureza ao seu redor. Todas estas questões eram estranhas ao colonizador europeu que trouxe em seu contexto simbólico o cristianismo católico como elemento transcendente, não identificando ou reconhecendo a rica religiosidade destes povos”.

O orixá não estava longe, excluído da vida comunitária, ao contrário, uma complexa teia de obrigações era tecida, entre humanos e orixás. Assim, o orixá era vestido, alimentado e o homem sempre se certificava de manter os orixás felizes e contentes, bem-vestidos e alimentados, para que pudessem proteger os seres humanos, assim, os orixás faziam parte da família. Quem que verificava e garantia que tudo estava ocorrendo bem? Era justamente Exu, em seu papel de mensageiro entre os homens e os orixás, aquele que transita por dois mundos, em seu limiar, o Orún, morada dos deuses e o Ayê, a morada dos homens.

No caso de Exu, uma das maiores bênçãos era, justamente, ter muitos filhos. A sexualidade não possuía a moralidade europeia. Se houvesse uma grande contribuição dos membros da tribo, durante a sua vida, poderiam, ao deixarem o plano terreno, se aliarem a linhagem mítica, ser cultuados como ancestrais, não havendo maior honraria.

Sobre a figura de Exu, a sexualidade e sua genitália, se percebe, infelizmente, o surgimento de algumas concepções que ainda povoam os dias atuais, como a sexualização do corpo preto, a ideia do imaginário do homem negro, forte, viril e sexualmente potente, o corpo da negra como cheio de curvas e alvo de objetificação já possuem, assim, origem em datas distantes da história.

Exu, uma divindade tão potente, que traduz a mitopoética da encruzilhada, enquanto as inúmeras possibilidades, caleidoscópicas, em um devir existencial, possui o seu símbolo reduzido, marca da mutilação da alma africana, sua ancestralidade, em terras brasileiras, contribuindo para a negação de tais origens.

Quando, nas transações transatlânticas, os negros se revoltavam e se suicidavam, nos navios negreiros, era uma grande questão. Os corpos, marcados, possuíam uma marca na memória corporal e na alma do povo africano, que persiste até a atualidade. Assim, a marca tão sagrada da ancestralidade era profanada de maneira imagética e literal, diminuindo uma numerosa população, retirando do africano, a sua alma.

O povo brasileiro possui, em sua cultura uma gama de manifestações da cultura africana, sejam elas no vocabulário (para maior aprofundamento, se indica a leitura da obra *A influência das línguas africanas no português brasileiro*, de Yedda Castro, 2005), nas vestimentas e em outras produções como o samba, carnaval entre outros. Da mesma forma que os povos originários auxiliaram na construção do povo brasileiro, os africanos também, historicamente através de muita dor, sofrimento e mortes.

O brasileiro não reconhece as suas origens enquanto indígena e africanos (sem desconsiderar a origem europeia), na verdade a nega. A constituição da alma brasileira é marcada por estupros e roubos e o brasileiro é, então, órfão, pois, aos olhos dos portugueses são

bastardos e filhos ilegítimos das índias, que não podem passar os seus costumes e cultura para quem não é integrante da tribo, deixando assim, uma ferida na alma, que constitui a marca dos brasileiros enquanto povo.

Negar as origens africanas é negar parte importante da constituição do povo e colocar tais conteúdos na sombra coletiva.

A respeito da alma na cultura de um povo, Zacharias (2018, p.60) afirma:

“Todos os povos têm a sua alma, composta de uma essência que, na estrutura mais simples, é humana; afinal, os povos são constituídos de pessoas, e na História, assim como cada indivíduo, o grupo tem seu trajeto pelo tempo. Desse modo, um agrupamento humano desenvolve sua cultura, tradições, arte, religiosidade, conhecimento e filosofia na interação dessa essência humana com a história do grupo, região geográfica, eventos naturais e sociais.”

A alma se constitui na diferença entre a similaridade e diferença, trazendo concepções de igualdades e peculiaridades, como diz Zacharias (2018, p.60):

“Não devemos pensar que essa alma seja única e igual para todos, e nem diferente e diversificada demais. Ela é ambas coisas ao mesmo tempo; em alguns momentos somos tão iguais e, em outros, tão diferentes! Tal observação é válida tanto entre pessoas quanto entre povos.”

A alma brasileira é híbrida e constituída, como já colocado, pelos europeus, povos originários e os negros que, em terras brasileiras, foram escravos, conforme mostra Zacharias (2018, p.61):

“Quando se refere à constituição da alma brasileira a partir de três povos originários – o indígena da terra, o europeu colonizador e o negro escravizado -, temos mais complicadores, pois na verdade esses povos não eram puros em suas origens; constituíam-se como um conjunto histórico de encontros e desencontros de outros povos, uma mistura como aqui entre nós daria mais uma vez. Esse hibridismo cultural dos povos, tradições, mitos e religiosidades vêm ocorrendo há muito tempo e, por conta do assim chamado descobrimento do Brasil pela esquadra de Cabral, uma nova possibilidade surgiu com o encontro de povos antes separados pelo Atlântico”

Se há uma dizimação dos aspectos da alma africana, de maneira que subtrai a sua população e demoniza as suas práticas, retira a sua alma. É importante trazer, aqui, outra divindade africana, o caso de Okô. Ele era o deus da agricultura, das terras, um deus que possuía um grande poder e que auxiliava nas questões da terra.

Okô em yorubá, significa palavra, todavia o seu culto se perdeu em terras brasileiras, uma vez que não fazia sentido o culto de uma divindade da agricultura, pois, aqui, os africanos eram obrigados a trabalharem na terra, perdendo a ligação mítica tão importante, o elo da continuidade.

Uma importante reflexão simbólica se faz necessária aqui, a palavra (Okô) não possui espaço para seu culto, o deus não pode ser aproximado e reverenciado, ou seja, uma importante parte da ligação com o sagrado e do aspecto numinoso da religiosidade africana não possui culto, não há correspondência, é renegada aos confins do inconsciente, sendo, assim, silenciada, trazendo o binômio palavra – silêncio.

O silenciamento se perpetua então até a atualidade, no sentimento do não pertencimento, o complexo de inferioridade que marca o povo africano, fruto de um paradigma europeu colonizador.

É da autoria de Mello (2023) o capítulo do livro *Chamas* que versa sobre Okô e a teoria do fruto do carvalho, de Hillman. Se Okô se mostra como importante figura mítica que traz a questão da agricultura, pode-se realizar uma amplificação simbólica, pensando em uma agricultura de si mesmo, do indivíduo, ou seja, o próprio conceito, proposto por Jung, de individuação.

É uma importante referência, então, para os povos africanos, uma importante face da individuação deste povo, enquanto referência de individual e coletivo, como a própria obra de Jung assim coloca e retomada por Hillman.

Outro aspecto simbólico importante sobre Okô é que ele possui, como mensageiras, as abelhas. Realizando uma amplificação acerca do símbolo, se pode pensar que as abelhas como um símbolo de nobreza, cooperação e lealdade, pois a colmeia trabalha em conjunto para produzir o mel.

Mais uma vez se vê as marcas que se possuem a alma africana, dilacerada, apagando um importante aspecto do povo africano. Okô permite, assim, de maneira mitopoética, na psique, enquanto constelado, como arquétipo, que o indivíduo possa se conscientizar de seu padrão daimônico, de seu fruto do carvalho e seguir, assim, almado, em sua viagem rumo as integrações de aspectos inconscientes, a individuação.

A importante parcela que pode servir como reflexão para um processo humano foi afastada dele, perdida em inúmeras transações, negada. Eis, então, um importante dado, que foi perdido, a mutilação de um povo, resultando na perda de sua alma, uma vez que seu culto foi negado, perdido, sem sentido, dando a marca, para o povo de marginalizado, ou seja, aquele que está à margem da sociedade e do convívio social, excluído, portanto, desalmado.

A concepção aqui trazida, abre porta para se pensar um importante conceito que se segue, o complexo racial.

Há aqui um importante conceito e contribuição da analista junguiana afro-americana Fanny Brewster, em sua obra *The Racial Complex: A Jungian Perspective on Culture and Race* (2020) traz e explora tal importante contribuição para a obra junguiana, no cenário contemporâneo.

Ao se falar em complexo, se retoma a tópica junguiana, de seu grau de autonomia, perante à consciência, como já dito, se tornando um complexo autônomo, por ser inconsciente. Ela relata que, primeiramente, para se lidar com um complexo, é necessário o reconhecimento de tal, aprender acerca dele, independentemente do complexo ser individual ou cultural, o raciocínio aqui permanece o mesmo.

Sobre a questão do complexo racial, Brewster (2020, p.16) reitera:

“Como indivíduo africano, não possuo complexo branco, como afirmou Jung, porque eu desejo ser branco”.

Ela retoma que, ao se lidar com os complexos, é necessário se trabalhar com a sombra e os aspectos sombrios que irrompem na consciência. Observa os mecanismos de defesa que estão vigentes e fortificar o ego, para que se possam retirar as projeções que são colocadas no outro.

A respeito do conceito de projeção, Gambini (1988, p.36):

“Começamos perguntando o que é projeção. Em primeiro lugar, é um fato que ocorre involuntariamente, sem qualquer interferência da mente consciente, quando um conteúdo inconsciente pertence a um sujeito (um indivíduo ou grupo) aparece como se pertencente a um objeto (outro indivíduo ou grupo ou o que quer que seja, desde seres vivos até sistemas de ideias, a natureza ou a matéria inorgânica.”

A obra ainda traz uma perspectiva sobre as relações raciais entre brancos e negros e explora como os complexos raciais influenciam o desenvolvimento da personalidade, o comportamento político, social e permeiam as relações.

Se há um complexo racial, pautado na sombra coletiva arquetípica como unidade nuclear, há, ali, também suas constelações e reverberações como manifestações da grande diáspora africana e o trauma cultural. Assim, qual é o impacto do complexo racial na construção da identidade do sujeito?

Conforme afirma Brewster (2020, p.19):

“Eu gostaria de voltar à sombra por um momento, o lugar onde escondemos na “vegetação rasteira” todas as coisas que não tolera ver, sentir, experimentar” (tradução livre).

Uma vez que, como visto anteriormente, há uma negação das origens africanas na constituição da alma brasileira, há estereótipos do povo negro, todavia há uma espécie de “dismorfismo” que pauta a constituição do sujeito, enquanto formação de sua personalidade.

Novamente, citando Brewster (2020, p.21):

“Tenho um complexo racial cultural que incorpora tudo que tenho herdado devido a esta vida – associações pessoais, as vidas de meus antepassados e padrões arquetípicos de tudo o que veio antes”.

Percebe-se que há um déficit de figuras de identificação negras? Embora isso está mudando, a passos lentos, ainda se percebe a maior predominância de padrões brancos para que a criança, por exemplo, possa se identificar. É uma reatualização de padrões de identificação pautados na branquitude, como um modelo a ser seguido, excluindo, assim, a possibilidade de padrões negros.

Um exemplo atual sobre tal dado é o filme, em live action, da Dsiney, a pequena sereia. Estrelado por Halle Bailey, de 2023. O filme mostra a conhecida história da pequena sereia, que segue da mesma maneira que a original, exceto por um detalhe, a protagonista é negra.

Houve, nas redes sociais, uma enorme quantidade de dislikes, muitas pessoas se posicionaram, algumas que se posicionaram de maneira racista, discursos de ódio, entre outros, todavia o filme foi lançado. É interessante pensar que o filme trata de um símbolo, uma personagem que possui origens mitológicas, a sereia. Se é uma sereia, um personagem mítico, pode ser colocada da maneira ruiva e branca, como o desenho da Disney, original dos anos noventa, ou pode, também ser colocada com uma protagonista negra, pois se trata de um personagem mitológico, os humanos não tiveram contato com as sereias, para dizerem como são.

É importante, todavia pensar as questões que moveram tantas manifestações de ódio para com a produção. Pode-se refletir sobre, justamente, a questão dos complexos raciais, como se, por exemplo, houvesse a impossibilidade de uma protagonista negra em tal papel.

Ainda referente à questão, Brewster (2020, p.18):

“Pode se tornar aquela trilha acidentada que nos mantém caindo e nos desviando. Acredito que os afro – americanos sabem mais sobre um nível consciente em relação a este fato, por estar no estado sintomático negativo do complexo racial”.

Cabe ressaltar que o complexo racial está infiltrado nas práticas sociais, as permeando, com um fino véu que se coloca entre as relações. Outro ponto importante que a obra destaca é a formação da identidade, então, do povo negro.

Se há, por um lado uma valorização da branquitude, faltam padrões de identificação do negro, fazendo com que passe a percepção inconsciente de que algo está errado, produz um sentimento de inferioridade, que pauta o crescimento do indivíduo.

A inferioridade leva a busca por padrões de beleza que são europeus, brancos, como uma espécie de branquitude idealizada. Se há uma idealização, há uma correspondência com algo que é irreal, pois é, em sua natureza, uma idealização, não possível ser atingida, por ser um ideal.

Reiterando tais ideias, retomando Brewster (2020, p.23):

“Quando eu era criança, minha avó costumava falar sobre assombrações ou bruxas cavalgando pessoas e as coisas que é preciso fazer para não incorrer na ira das assombrações ou espíritos. Ela também costumava falar sobre o remédio curativo para se livrar das assombrações. Digamos que o meu complexo racial com seu complexo branco, me assombrando viva em meu inconsciente.

Como me sentir desconfortável na minha própria pele, certamente com a minha própria identidade?”

Há, aqui, uma ferida na alma, que faz com que o indivíduo carregue consigo, marcas de um trauma transgeracional, cultural, que perpetuam nas práticas sociais e reproduzam lógicas de exclusão e, assim, reforça a exclusão do negro a fissura em sua alma, em concordância com as ideias de Brewster (2020, p.22):

“A supressão, repressão e amnésia dos complexos raciais contribuiu para a ferida de nossa psique americana em termos de como continuamos, ao longo dos séculos, a infligir dor física e psicológica, por causa de uma ideia construída em relação às diferenças devido à etnia”.

Aqui, se aliará o conceito de complexo racial, com o conceito de racismo cordial, de Walter Boechat, na obra *A Alma Brasileira – Luzes e Sombras* (2014). Aqui, o autor se utiliza da expressão “cordial” em ressonância com outra obra conhecida brasileira, de autoria de Sérgio Buarque de Holanda, chamada *O Homem Cordial* (2012).

Ainda sobre a questão, Boechat (2014, p.86) coloca:

“Essa descrição de Sérgio Buarque de Holanda do homem cordial contida em seu livro de 1936 é de grande preciosidade psicológica. Em um texto de sociologia e história do Brasil, Holanda nos dá uma descrição vívida do arquétipo da *persona* do brasileiro funcionando como um sistema de defesa, um verdadeiro estereótipo cultural. Agora podemos entender melhor a expressão *racismo cordial*.”

A questão da cordialidade, empregada por Boechat, diz respeito a um véu, a algo que velado que amplia a noção do adjetivo da cordialidade, que se refere a um comportamento polido e de boas maneiras, frente a algo. A cordialidade, aqui, também se refere à prática velada

de sentimentos que não foram elaborados e que permeiam as relações, fortificando os complexos culturais, uma vez que ainda não foram elaborados pela nação.

Boechat, em seu artigo apresentado no quinto congresso latino-americano de psicologia analítica, que ocorreu em 2009, intitulado “*Eros, poder e o racismo cordial: Aspectos da formação da identidade brasileira*” diz que, em sociedades em que o racismo é praticado de maneira aberta, possibilitam uma enantiodromia de tal posição. A enantiodromia é um conceito junguiano, um movimento de pêndulo, que mostra a inversão da energia psíquica, quando muito polarizada em um extremo, será vivenciada em seu oposto, da mesma forma e intensidade.

Retornando ao raciocínio estabelecido por Boechat (2009), quando o racismo é aberto, surge uma liderança que o combate, como uma possibilidade de elaboração as vivências racistas e integração das práticas sociais, reflexão e questionamento delas. Agora, se o racismo é cordial, velado na sociedade, impede que seja elaborado enquanto trauma coletivo, pesada herança que reside na sombra coletiva de uma nação, impossibilitando a sua elaboração e as práticas cordiais reforçam, assim, a autonomia do complexo e a sua força, perpetuando na sociedade.

Ainda, com a sensível percepção de Boechat (2014, p.100), coloca: “Essa descrição de Sérgio Buarque de Holanda do homem cordial contida em seu livro de 1936 é de grande preciosidade psicológica. Em um texto de sociologia e história do Brasil, Holanda nos dá uma descrição vívida do arquétipo da persona do brasileiro funcionando como sistema de defesa, um verdadeiro estereótipo cultural.”

Outro exemplo, ocorrido recentemente, em 17 de agosto de 2023, o assassinato da líder quilombola, mãe Bernadete. Assassinada com 12 tiros, no quilombo Pitanga dos Palmares, a líder, ativista e mãe de santo teve a sua vida ceifada, devido, segundo a linha de investigação, que ainda corre, por conta de disputas de terra.

Mãe Bernadete, uma senhora idosa, pediu, por diversas vezes, apoio e segurança policial, pois relatava que algo aconteceria a ela, o que não foi feito, culminando em sua morte. Ao menos, durante dois meses, sofria ameaças, sendo que o seu filho também foi assassinado.

É interessante pensar as dores presentes na formação do povo brasileiro que ecoam em práticas sociais de morte literal, como o exemplo acima. Boechat (2014), coloca:

“Nenhum povo que passasse por isso [o período da escravidão] como sua rotina de vida através de séculos sairia dela sem ficar marcado indelevelmente. Todos nós brasileiros somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados.”

Agora, para além da questão do racismo cordial e o que foi apontado neste capítulo, até agora, é importante, também, pensar em contribuições para a ancestralidade africana para a alma brasileira.

Cabe pensar que a cultura africana está presente no cotidiano do Brasil, no samba, no carnaval, feijoada e na linguagem também, tal como em instrumentos, como a cuíca, que possui origem banto.

Sobre a questão, há um importante questionamento colocado por Boechat (2014,p.90):

“Nesse momento de grande abertura para a informação, símbolos e valores de culturas as mais diversas, nas artes e no comércio, surge um momento de reflexão, uma carência de autoconhecimento e descoberta: *Quem somos nós?* Como se faz o nosso processo cultural? A questão da identidade cultural passa a ter uma grande urgência. A psicologia passa a ter um papel fundamental nessa busca identitária onde indivíduo, cultura e trocas sociais formam um todo dinâmico em interação.”

O que se pode aprender com a cosmopercepção africana?

É importantíssimo ressaltar que, para os povos africanos, a natureza é composta de alma, ou seja, os seres são almadados, não somente o homem, o que reafirma a concepção da psicologia arquetípica, pensando em termos simbólicos.

Os orixás não estão como o deus cristão, distante do humano. Neste sentido, os orixás, como dito anteriormente, estão na vida do indivíduo, interferem diretamente nas ações cotidianas.

Outro fator que é importante destacar é que a mitologia africana é uma mitologia viva, se pode entrar em contato com ela. Diferentemente da mitologia grega, que é uma mitologia já morta, a africana vive, resistiu.

Sobre a questão, Mello (2023), em seu capítulo do livro *Complexos na Clínica*, capítulo em que escreve sobre os complexos culturais na umbanda, reitera:

“A questão é que a alma brasileira é composta de muitos Brasis. Coloca-se aqui o plural pensando justamente na pluralidade que compõe o povo brasileiro, na diversidade de manifestações culturais, religiosas e outras que compõem o mosaico do povo brasileiro. Muitas manifestações culturais são riquíssimas, como o frevo, a festa do boi, o samba, carnaval e outras, todavia, tal como o complexo de vira – lata atuando na psique, não há valorização das manifestações vindas da própria terra, a alma brasileira é composta, em sua origem, dos povos originários e dos povos africanos que, a preço de sangue, marcaram a história do Brasil.”

É muito comum, no campo junguiano, no campo do estudo da mitologia e no emprego da mitologia como uma forma de amplificação simbólica. Dentro dos estudos e das amplificações se utiliza muito a mitologia grega, que possui seus simbolismos e narrativas, com certeza, todavia, há um simbolismo riquíssimo, recheado de narrativas míticas e, ao mesmo tempo tão atuais, que poderiam ser utilizadas também.

As narrativas míticas africanas também ofertam um importante e vasto material simbólico, que pode ser utilizado para se refletir em questões contemporâneas. Os mitos dos povos fundantes da alma brasileira, indígenas e africanos, se mostram como uma ferramenta que pode auxiliar analistas junguianos e estão ali, disponíveis, ou seja, são pertencentes à *terra brasilis*.

Pensando no mito, como uma tomada de consciência, como uma narrativa que permite a identificação de vivências, pois tratam de temáticas constitutivas da alma humana, cabe pensar que, nos mitos africanos, o bem e o mal não se encontram cindidos, ou seja, não há um panteão de divindades boas e outro panteão de divindades ruins, projetando o mal para figuras maléficas, como algo cindido do bem.

Aqui, as características de bem e do mal, estão contidas nos deuses, que mostram emoções humanas, tais como amor, ira, vingança, ou seja, este importante dado traz uma maior aproximação com os aspectos vivenciados pelo homem, em sua personalidade.

As religiões afro – brasileiras aceitam o mundo como ele é e, a partir daí, agem no mundo para, conforme as necessidades, transformá-lo.

Outro ponto importante e que deve ser ressaltado é a questão da natureza. Existe, aqui, uma relação indissociável entre o homem e a natureza. Os orixás se convertem em aspectos da natureza, que convivem, co-existem com o homem. Oxóssi está ali, pulsante nas matas, Ogum corre em linhas férreas, Exú na encruzilhada e Oxum nos rios. Há uma comunhão com a natureza, que se desvela enquanto interna e externa.

Em um mundo que o homem destrói a natureza e age como senhor de um planeta que, em real, está nele e não é dono dele, este aspecto é importante.

Aqui, a mitologia, a importância filosófica e mítica africana tocam um lugar que é um recente e crescente campo de estudo dentro da psicologia, a ecopsicologia.

Ela possui, como objetivo, analisar as relações do homem com outras espécies e do homem consigo mesmo, ou seja, como o homem se relaciona com a natureza, como se dá a chamada ecologia humana. Seguindo por tal raciocínio, é importante destacar a obra *Uma Ecologia Decolonial – Pensar a partir do mundo caribenho*, de autoria de Malcom Ferdinand, de 2022.

Pensando a partir das questões coloniais, o autor coloca a metáfora da política do porão, que é, justamente a estrutura fundante do colonialismo. Para tal, ele versa acerca de uma dupla fratura da modernidade, uma separação moderna, que acaba por acarretar na cisão entre a natureza e a cultura, fazendo com que habite, no imaginário, a noção de que o homem é superior à natureza que o rodeia.

Percebe-se que, ao colocar tal paradigma, pode-se pensar em uma união com o pensamento hillmaniano, apontado em um dos quatro verbos, o desumanizar. Se há, como Ferdinand coloca, uma espécie de superioridade do homem em relação à natureza, tal cisão faz com que ocorra uma fissura, na qual “justifica” a interferência humana, de maneira predatória, com a natureza. Se, por um lado, o homem é colocado como um ser superior, ele desalma a natureza, retirando dela o seu caráter alado, sendo necessário um retorno ao pensamento hillmaniano de desumanizar.

A fratura colonial, que se reflete em práticas ecológicas, é o principal motivo, segundo o raciocínio do autor, para as crises ecológicas. É proposta, assim, uma metáfora que fala de um navio – mundo, com um convés de justiça.

O cerne do convés de justiça implica justamente na ecologia decolonial, que envolve uma ecologia que move as questões dos saberes colonizados, para outro paradigma, uma perspectiva que é construída a partir de saberes antirracistas, feminismo, como basais para a sua luta.

Deve-se a África e aos afro-descendentes uma reparação.

Construir esse convés da justiça diante da tempestade ecológica demanda o reconhecimento de um lugar político para os ecossistemas e para os não humanos, assim como o reconhecimento político dos genocídios, das escravidões e das colonizações que tornaram possíveis essas destruições de mundo e da Terra. (Ferdinand, 2022,p.264)

A tempestade ecológica, na qual o homem está inserido e a desencadeou possui bases em práticas de uma maneira, uma tomada de pensamento que povoou as práticas sociais e que ainda habita a Terra, o habitar colonial.

As formas de exploração da Terra e da terra (aqui utilizadas em maiúsculo e minúsculo, mostrando justamente tal jogo), transformaram as paisagens em sistemas de plantation. Com tal prática, se uniformiza uma maneira de se conceber as paisagens, o que é importante de tal raciocínio é que ele exclui outras maneiras de se lidar com a terra, como, por exemplo, a dos

africanos e indígenas. Não existia, por exemplo, para os indígenas, tal sistema, pois se plantava de tudo, todavia, respeitando os ciclos da terra.

O planeta Terra, para os yorubás, é considerado uma deusa, que possui nome Onilé. Tal deusa é importantíssima, sendo considerada a primeira a receber as obrigações e os alimentos, pois o homem habita nela e, sem ela, não há existência humana.

Em 2023, foi lançado o livro referente ao XII Simpósio de psicologia analítica da Universidade Paulista – UNIP, que versa sobre o trauma, de nome *Trauma na Clínica*. Dentre os capítulos que compõem a obra, é de autoria de Leonardo Tondato de Mello o capítulo que versa sobre o trauma nos itan yorubás. Dentre os orixás e as possíveis visões que podem ser obtidas através das narrativas míticas, em ressonância com o trauma, é colocada Onilé, como a forma de um trauma que o humano realiza com a Terra.

Segundo Mello (2023, p.183):

“A narrativa enfatiza, contudo, a concepção básica da religião dos orixás, isto é, que cada orixá é um aspecto da natureza, uma dimensão particular do mundo em que vivemos. Eles são o próprio mundo, com suas forças, elementos, energias e propriedades, mundo que tem por base Onilé, a Terra, o planeta que habitamos o nosso lar no universo”

Ainda colorindo a perspectiva de Onilé, Mello (2023,p.184) ressalta:

“O trauma do homem no planeta Terra relembra, de maneira geral, o narcisismo da espécie, que destrói os recursos que são fornecidos por ela, esquecendo que são finitos. O progresso através do progresso, seguindo de maneira selvagem enquanto produção, extração de recursos e ter em detrimento do ser, transformam o homem em um ser que se distancia de sua alma.”

Aqui, há uma convergência de pensamento, entre Mello (2023), Ferdinand (2022) e o pensamento hillmaniano, que utilizam diferentes linguagens para alertar sobre o mesmo fenômeno.

Prosseguindo com o raciocínio de Ferdinand (2022), para se pensar uma ecologia decolonial, é ofertado o resgate do tráfico negreiro, das transações transatlânticas. As transações dos navios negreiros produziram, no sujeito negro, uma imagem de seres escravizados coloniais, por isso, a importante justificativa, como já mencionado, da mudança de nomenclatura, não escravos, todavia, escravizados.

O que ocorre, então, é uma alienação dos corpos, da terra e uma brusca ruptura da ligação com o mundo. Os corpos são também desalmados, pois perdem o seu lugar de centelha divina, negadas as suas práticas culturais, a sua relação com o que é humano, divino e da ordem da natureza.

A ecologia decolonial, que o autor propõe se mostra como um modelo, através da metáfora do navio, para se sair da metáfora do porão colonial do mundo moderno.

Refletindo sobre o porão, enquanto metáfora, pode-se pensar que está o porão refere-se àquilo que está embaixo, ou seja, que reside na sombra psíquica. Se o modelo hegemônico se encontra no porão, embaixo, ele quem permeará as relações estabelecidas de maneira colonial, todavia, como ainda está na sombra, é difícil de ser reconhecida e integrada.

Tal concepção vai de encontro ao que foi exposto na questão do racismo cordial, que se mantém enquanto práticas “polidas”, que necessitam ser integradas.

A ecologia humana e decolonial propõe então o enfrentamento daquilo que é sombrio, por isso a questão do porão da justiça, que se coloca como uma maneira de enfrentamento. A justiça, os aspectos que podem vir a ser positivos na justiça coletiva, são necessários para o olhar e o enfrentamento dos aspectos sombrios.

A cosmopercepção africana retoma a importância da comunhão entre o homem e a natureza, em uma espécie de *unus mundus*. A termo é empregado para se referir a uma realidade em que tudo emerge e para a qual tudo retorna. Empregado também em psicologia analítica, por Jung.

A noção de *unus mundus* está relacionada aos conceitos de arquétipos e da sincronicidades, ou seja, as coincidências significativas que ocorrem pelo fato de haver uma comunicação entre os inconscientes, pois estão na mesma fonte.

Se a importante definição é aqui retomada, se percebe a sabedoria que a ancestralidade coloca. Ailton Krenak, em sua obra *Futuro Ancestral* (2022) retoma tal noção. Em sua obra, o autor reflete sobre o futuro, que pode parecer se mostrar apocalíptico e como uma possível solução das questões o resgate da sabedoria, da ancestralidade, como uma maneira de salvar as questões relativas à tal futuro.

Relatando sobre a questão que o autor coloca, vista através do prisma dos povos originários, pode ser expandida também, aos povos africanos. A questão, aqui, é devolver a fala a quem pertence a terra, ou seja, dar voz aos povos fundantes da alma brasileira.

Como um possível apontamento, pode se pensar a necessidade de uma psicologia analítica brasileira, além de uma psicologia arquetípica brasileira, psicologias “do sul”.

Como diz nos versos da canção de Chico Buarque “não existe pecado do lado de baixo do Equador”, é necessário pensar a psicologia adequada às realidades brasileiras. Acerca da questão, Barcellos (2015) coloca:

“No Brasil, é claro, somos levados a enxergar o “sul” ainda como uma grande e poderosa metáfora para a psicologia profunda. Não podemos escapar do sentimento

do “sul”, dentro do qual nascemos. Portanto, precisamos refletir sobre ele, ou seja, criar sempre novas imagens. Embora ainda estejamos possivelmente presos neles, o mitologema “Novo”, por exemplo — como em Novo Mundo, nova terra, novo continente —, tanto quanto o mitologema “Antártico” (do latim *antarticu*) não parecem mais suficientes, não mais falam à alma; ou será que algum dia falaram? “Novo”, a ideia de novidade, é a “prisão das Américas” (Hillman, 1998: 19), como apontou Hillman na única ocasião em que falou da América do Sul, o artigo “Culture and the Animal Soul”; e “Antártico” — não Ártico, antiártico, antinorte, oposto ao polo Ártico — é, claro, a retórica da negação. Assim, o mitologema “Sul”, além de ser mais afirmativo, talvez possa ter ainda mais o que dizer sobre a alma”

Ainda seguindo o raciocínio do autor, tem-se que:

“A psicologia arquetípica trouxe de volta essa metáfora, o “Sul”, para dar um grande passo teórico. Esse passo tem a ver com a virada do eixo Leste-Oeste num eixo Norte-Sul, o que significou para a psicologia junguiana que não mais precisávamos ir para o Oriente para irmos fundo, para nos aprofundarmos. Ao mexer exatamente nesse eixo, a psicologia arquetípica contribuiu para nos conscientizarmos ainda mais de que aquilo que formulamos como psicologia, diz Hillman, “emergiu do Protestantismo da Europa Ocidental Setentrional e sua extensão a oeste na América do Norte” (Hillman, 2010: 414), e de que precisávamos nos dirigir para o sul da cultura mediterrânea, para os mitos clássicos, a fim de re-encontrarmos alma, beleza e *pathos*.”

Se há uma retomada do eixo norte – sul, pode-se pensar que se pode encontrar, nas metáforas, linguagens míticas e nas riquezas do sul, como uma espécie de retomada da consciência através de uma linguagem específica do sul, ou seja, uma psicologia que atenda as metáforas sulistas, que encontre o reencantamento da alma, re-vivificando o que foi negado na formação do povo brasileiro, a sua alma.

Devolver a alma para as questões do povo brasileiro é reencantar, a partir de paradigmas míticos e resgatar o saber ancestral, pois ele circula na alma brasileira, como uma espécie de sussurro, que clama por sua integração, por seu reconhecimento.

Uma das expressões brasileiras, por exemplo, a umbanda. Trata-se de uma religião nascida aqui, com elementos de matrizes africanas, que teve, em sua primeira manifestação, uma entidade chamada caboclo das Sete Encruzilhadas, pelo médium de Moraes.

Ali, se fala sobre a necessidade de uma religião brasileira, que unia elementos do xamanismo, pajelança, espiritismo, cristianismo e o candomblé, conforme afirma Zacharias (2023, p.218):

“A umbanda é uma religião que, em referência ao mito fundante, se constituiu no início do século XX no Rio de Janeiro aglutinando aspectos religiosos, históricos e socioculturais do Brasil. Com o hibridismo religioso agregou elementos

da pajelança indígena, do catolicismo popular, das tradições de matriz africana e do espiritismo e magia europeias, criando um amálgama mítico religioso e ritualístico de grande expressão da religiosidade brasileira”.

Há, aqui, um importante aspecto da psique coletiva, a divinização do excluídos. Percebe-se que as entidades que são cultuadas nos terreiros de umbanda, são justamente aquelas que estão à margem da sociedade, transformando, através de uma importante fluidez a conversão do marginalizado em divino, como reitera Zacharias (2023, p.218):

“Além disto, a escolha das figuras divinizadas no panteão da umbanda tem um forte elemento psicológico conhecido como compensação, ou seja, todo conteúdo desprezado pela consciência pode ser supervalorizado e apresentar-se compensado pelo inconsciente. Este fenômeno ocorre não só na psique individual como também na psique coletiva, como complexo cultural que representa o movimento do conjunto de valores e história vividos por um povo no contexto da cultura e relações sociais influentes na vida pessoal e grupal”.

É importante pensar nos personagens da umbanda, que não são nem orixás, ou seja, deuses, todavia são espíritos humanos, o que se pode pensar que possuem a categoria almadá, profundos conhecedores das questões humanas, pois aqui viveram, pisaram, sentiram, cada qual a sua maneira, as dores do humano, as aflições e suas questões. Vivenciaram as exclusões sociais, ou seja, foram colocados à margem.

Sobre tal questão, Mello (2023, p.63) diz:

“Aqui há uma importante análise sobre a umbanda, é ela que auxilia, por ser uma religião legitimamente brasileira, no senso de pertencimento. Tal censo nasce no cerne de uma religião brasileira, do povo e para o povo, ou seja, que compreende as mazelas sociais e não reproduz a lógica e ótica excludente que já se tornou uma prática social legitimada na sociedade brasileira. Ao contrário, aqui, o excluído possui voz e sua demanda é acolhida, as faces do Brasil podem, então, falar de várias formas: Nos sertões e confins da vida e da alma, nas encruzilhadas dos problemas, nos cabarés das emoções e nas matas, profundezas do inconsciente. Tal como o processo de psicoterapia visa a autonomia do indivíduo e ele, somente ele, sabe sobre suas questões, a umbanda retoma o protagonismo do povo brasileiro, ou seja, revela as faces do Brasil para o seu povo, talvez por estes motivos, seja uma religião tão atacada e demonizada, sofrendo as consequências de não ser olhada e aproximada coletivamente, mais fácil então colocá-la nos confins da sombra, do que levantar a poeira de nossas coletivas chagas.”

Assim, apresentando as questões dos complexos culturais, a alma brasileira, que possui as suas raízes específicas culturais, marcadas e datadas da formação do povo brasileiro. Pensar a alma brasileira, é retomar o pensamento de uma psicologia do sul.

Referenciando diferentes autores, que versam sobre a formação de tal povo e as amplificações da teoria junguiana clássica dos complexos, culminando nas teorias dos complexos culturais e dos complexos raciais, em interlocução com a formação do Brasil e com casos que reverberaram na mídia nacional e internacional sobre o racismo.

O capítulo três versa sobre a análise em si dos orixás, em diálogo com a psicologia arquetípica e analítica e os ciclos do desenvolvimento humano, começando pela infância.

3 Capítulo– Nana neném – A infância e a psicologia analítica

Até o momento, foram vistos, no capítulo um e dois conceitos da psicologia analítica e a retomada da temática da ancestralidade africana na alma brasileira e na constituição dela.

No capítulo em questão, será conceituada a infância, dando início às análises propostas pela tese referentes os ciclos da vida. Retomando o início do trabalho, o eixo teórico que norteia a escrita é a psicologia analítica e a escolas pós – junguianas.

Partindo do princípio da infância, será apresentada, enquanto estrutura, as conceituações teóricas, seguidas dos orixás que podem, de maneira arquetípica, se apresentarem na infância, juntamente com a análise simbólica, seguida de um orixá de transição para a próxima fase da vida, assim, seguindo o curso de cada fase componente do ciclo vital.

Cabe a reflexão que, na verdade, qualquer deus pode constelar enquanto dinâmica arquetípica em qualquer fase da vida, não sendo assim um processo estático, ao contrário, há um dinamismo no desenvolvimento da psique que pode trazer um caleidoscópio de possibilidades arquetípicas, todavia, de maneira didática, para a tese, foram escolhidos alguns deuses que podem melhor ilustrar o processo.

3.1 A infância

Duerme, duerme, negrito
Que tu mama está en el campo negrito
Duerme, duerme, mobila
Que tu mama está en el campo, mobila

Te va a traer codornices
 Para ti
 Te va a traer rica fruta
 Para ti
 Te va a traer carne de cerdo
 Para ti
 Te va a traer muchas cosas
 Para ti
 Y si el negro no se duerme
 Viene el diablo blanco
 Y zas, le come la patita
 Chacapumba, chacapumba, apumba, chacapumba
 Duerme, duerme, negrito
 Que tu mama está en el campo, negrito
 Trabajando
 Trabajando duramente, trabajando sí
 Trabajando y va de luto, trabajando sí
 Trabajando y no le pagan, trabajando sí
 Trabajando y va tosiendo, trabajando sí
 Para el negrito chiquitito
 Para el negrito sí
 Trabajando sí, trabajando sí
 Duerme, duerme, negrito
 Que tu mama está en el campo
 Negrito, negrito, negrito
 (Duerme Negrito, canção de ninar da América Latina)

A respeito dos escritos de Jung acerca da infância, cabe a reflexão sobre a ideia de desenvolvimento apresentada por Jung (2013) não é uma estrutura como apresentada na psicanálise freudiana que divide as fases de acordo com a idade e o desenvolvimento psicosssexual. Jung pensou em um desenvolvimento da psique que ruma se individuar, a teoria do desenvolvimento da psique e não de fases de desenvolvimento. Sobre a questão, Rios (2015, p.26) oferta interessante visão:

“Jung não estudou os processos de desenvolvimento do ego na primeira metade da vida, sendo que seus estudos se referiram basicamente ao processo de individuação após a metanoia.”

Segundo Samuels (2024, p.38): “Pode ser lamentável que essas divisões existam ou sejam salutarmente inevitáveis, mas não podem ser ignoradas.” A psicologia analítica possui três escolas, sendo elas:

Psicologia analítica clássica → A escola clássica segue os preceitos postulados por Jung e possui, entre seus expoentes, nomes como Marie Louise Von Franz (1915 – 1998)

Psicologia arquetípica → A escola arquetípica se deteve as questões do arquétipo e da imagem e possui James Hillman (1926 – 2011), Patricia Bery (1943 - atualmente) e Rafael Lopez Pedraza (1920 - 2011), como principais expoentes.

Psicologia desenvolvimentista → Recebeu muitas influências da escola psicanalítica inglesa. A teoria desenvolvimentista se propôs a estudar, de maneira mais estruturada o desenvolvimento do indivíduo e possui, como principais nomes, Erich Neumann (1905 - 1960) e Michel Fordham (1905 - 1995).

Sobre as escolas em psicologia analítica, Samuels (2024, p.47) diz:

“(...) As três áreas teóricas são:

- 1- A definição de arquetípico
- 2- O conceito de si – mesmo
- 3- O desenvolvimento da personalidade

(...)Com relação à teoria, acredito que a Escola Clássica daria mais peso às possibilidades na ordem 2,1,3. Ou seja, o si – mesmo integrador e individuante seria o mais importante, outras imagens e potenciais arquetípicos viriam logo após, e a experiência inicial do indivíduo seria vista como de importância um pouco menor. (Imagino que isso represente, em termos gerais, a própria ordenação de prioridades de Jung, daí a palavra “Clássica”). A Escola Desenvolvimentista daria mais peso a essas possibilidades na ordem 3,2,1. Seria dada importância ao desenvolvimento pessoal do indivíduo, que envolveria uma consideração do si – mesmo, visto como gerador de suas potencialidades e imagens arquetípicas ao longo da vida. A escola arquetípica consideraria primeiro as imagens arquetípicas, o si – mesmo em segundo lugar, e o desenvolvimento receberia menos ênfase, a ordenação seria 1,2, 3,.”

Para a conceituação da infância, cabe utilizar o olhar da psicologia desenvolvimentista. Neumann, em sua obra “*História da origem da consciência*” (2022) relata acerca dos estágios de desenvolvimento do indivíduo, sendo eles o estágio urobórico, matriarcal e patriarcal, respectivamente.

A noção de desenvolvimento postulada pela psicologia desenvolvimentista, com Neumann, traz a reflexão dos padrões de crescimento a partir das dinâmicas míticas e arquetípicas, que apontam para o desenvolvimento da consciência e do ego.

No primeiro estágio, denominado urobórico, que remete à serpente / dragão alquímica Ouroboro, que morde a própria cauda, representando, assim, um símbolo de continuidade do movimento, da totalidade, em que o uno está em tudo e tudo está contido no uno.



(Imagem retirada de: <https://en.wikipedia.org/wiki/Ouroboros>)

No estágio urobórico de desenvolvimento, a criança percebe-se como uma unidade, em conjunto com a sua mãe, sendo que, aqui, é percebido o seu self em conjunto com a sua mãe ou quem desempenhar a função materna.

Uma vez que a figura urobórica é percebida como uma continuidade, sem opostos, início ou fim, é assim que, também está contido em um grande círculo, referente a uma unidade original. Tal símbolo foi empregado para pensar que, neste momento do desenvolvimento, o ego da criança se encontra imerso no inconsciente, em uma experiência sem início e sem fim, remetendo à fase intrauterina e aos primeiros meses da criança, após o nascimento. Sobre a questão, Neumann (2022, p. 27) versa:

“Os estados mitológicos na evolução da consciência têm início com o estágio em que o ego se acha contido no inconsciente e levam a uma situação em que o ego não apenas toma consciência de sua própria posição e a defende com heroísmo, mas também se torna capaz de ampliar e relativizar as suas experiências mediante modificações efetuadas pela sua própria atividade.”

Ao nascer, o ego da criança ainda não está desenvolvido, a linguagem também não e nem a consciência se encontra desenvolvida, assim, não há diferenciação dos opostos, os registros entre o “eu” e o “outro” também não foram ainda realizados, causando, assim, nas experiências vividas, as impressões de uma unidade “mãe – criança”.

Acerca de tal afirmação, Neumann (1991, p. 14) diz:

“Na primeira fase da infância, a tendência do Self tem para relacionar-se com um “tu” é “dada” e, do nosso ponto de vista, externalizada, pela mãe.”

Neste momento do desenvolvimento, ainda não há uma autonarrativa infantil, pois ainda não há desenvolvimento da linguagem e a criança vai experimentar o mundo através de sua

mãe, ou de quem desempenha tal função. A totalidade do mundo da criança é vivida através de sua relação urobórica com a mãe.

Sobre a questão, Neumann (2022, p.12) reflete:

“os mundos parciais do interior e do exterior, do mundo objetivo e da psique não existem. Nessa fase embrionária pós-natal, a criança ainda está contida em sua mãe, apesar de seu corpo já haver nascido. Nessa fase, o que existe é uma unidade primária composta da mãe e filho.”

Uma vez que o ego ainda está contido no self, cabe o pensamento de que deve ser compreendido como a relação de cuidados básicos para com a criança, possibilitando o desenvolvimento dela. É a mãe que, a partir de seu self, enquanto adulta possui uma grande importância para a criança, pois, a partir de tais experiências do indivíduo com o mundo, enquanto nomeadas por quem desempenha a função materna, fazem com que a criança possa constelar o seu self, a partir do self materno.

Se a relação primal é interpretada enquanto sadia, boa e que possui experiências que tragam segurança, possibilita o indivíduo a desenvolver, futuramente, experiências boas com o mundo que o cerceia e o estabelecimento de um eixo ego – self estruturado.

Neumann (1991, p. 14) em sua obra intitulada *A criança: Estrutura e dinâmica da personalidade em desenvolvimento desde o início de sua formação* reflete:

“A fase inicial, urobórica, do desenvolvimento da criança, por caracterizar-se por um mínimo de desconforto e tensão e um máximo de segurança, e também pela unidade entre o eu e o tu, entre self e o mundo, se a referenciarmos ao mitológico, pode ser considerada paradisíaca.”

Há uma importante reflexão a ser feita acerca de tal desenvolvimento, é aqui em que o ego, enquanto centro da consciência, começa a ser desenvolvido. Uma vez que a relação de cuidado e de nutrição também se mostram importantes e necessárias, dá – se prosseguimento para a fase posterior, a matriarcal.

A fase matriarcal é marcada, conforme mencionado anteriormente, é o momento em que a criança, a partir da relação de cuidado, pode vir a desenvolver a confiança no mundo exterior ou não, dependendo da relação que é estabelecida no cuidado primário.

O arquétipo matriarcal é o dominante de tal fase da vida, sendo que, neste período de desenvolvimento, a relação passa por uma transformação que é justamente o rompimento com a ligação da relação primal, sendo que as vivências da criança, no primeiro ano de vida, são experienciadas de maneira mais intensa.

Aqui, entram outros fatores, como, por exemplo, o desenvolvimento mental, neurológico, motor, físico e o raciocínio abstrato, que ocorrem concomitante. A criança ingressa na escola, conhece outro mundo, que existe fora do seio familiar. Há a diferenciação entre o eu e o outro, que antes não ocorria no estágio urobórico, em que a mãe e a criança – bebê eram vivenciadas enquanto unidade.

O desenvolvimento da auto narrativa infantil também começa a aparecer, ou seja, o momento em que a criança começa a falar acerca de si mesma enquanto indivíduo. Dentre os estudos realizados na área desenvolvimentista que versam sobre a questão da auto narrativa infantil e a autobiografia do sujeito, se destaca a tese de doutorado de Ana Maria Galvão Rios (2015), com o título *O entretecimento das experiências vividas, memórias e fantasias na construção da narrativa autobiográfica de crianças* em que a autora da tese realiza uma extensa pesquisa a respeito da autobiografia infantil, ou seja, quando a criança começa a falar sobre ela mesma enquanto eu?

Sobre a pesquisa acima referenciada, cabe a reflexão de que há um estágio de desenvolvimento do eu autobiográfico, a partir dos quatro anos de vida, em que a criança começa, assim, a trazer a reflexão acerca de sua organização enquanto organização das memórias e experiências pessoais que possuem ligação com a representação de si e desenvolvimento da consciência de sua história pessoal.

Sobre a questão, Rios (2015, p.51):

“A narrativa autobiográfica, entretanto, não seria uma história aleatória: trata-se uma constante resolução do problema da adaptação, que a vida nos força a transformar em versão, em busca de coerência e sentido. Tal estruturação da noção de si mesmo em forma de narrativa ajuda a evitar reduzir a vida humana a uma série de reações a eventos externos e respostas defensivas.”

A relação eu e tu se torna importante e basal para o sujeito, ao longo de todo o curso de sua vida. Neste momento da vida, com tal diferenciação, a criança começa a experimentar e perceber, de maneira inconsciente, a influência do animus de sua mãe. Tal influência é percebida e vivenciada através do não da mãe, assim, dando início às vivências de polaridades, conhecendo a faceta terrível do arquétipo materno.

A respeito da questão da mãe terrível, Mello e Angela (2022, p.112) refletem:

“Os filhos precisam construir um lugar possível para própria existência, pois no complexo negativo nas filhas, conquistar o direito à existência é sua principal marca.”

Quando a mãe diz não, colocando limite na criança e a situando, dando suporte social, emocional e cultural, através de suas intervenções, colocando-a, também, em contato com o estágio patriarcal de desenvolvimento.

O livro *A criança* de Neumann (1991) não foi completo enquanto vivia, sendo que os seus escritos cessaram, com a sua morte, enquanto desenvolvia a questão da fase patriarcal de desenvolvimento.

Se, na fase anterior, a principal representante arquetípica era o materno, agora, o principal representante é o arquétipo paterno.

A fase patriarcal é marcada pela socialização e a internalização de conceitos, normas, leis e regras, tal como, por exemplo, a hierarquização. O que ocorre em tal dinamismo é o aparecimento do paterno. A ideia de Neumann era que a criança realizaria a travessia, de maneira ordenada através dos ciclos arquetípicos e estágios que são comparados a símbolos míticos.

Acerca da questão do dinamismo patriarcal, Neumann (1991, p.143) diz:

“Para tornar possível uma compreensão da transição do desenvolvimento da criança do matriarcado para o patriarcado, e do ego mágico para o ego solar, assim como da estrutura da psique humana correlacionada com essa transição, precisamos compreender bem as relações entre ego e Self, e entre arquétipos da mãe e do pai.”

De maneira simbólica, cabe ao universo do paterno a responsabilidade das separações, sendo uma delas a separação entre a consciência e a inconsciência e o fortalecimento do eixo ego – self. Como Neumann morreu antes de terminar a sua obra, haveria outros pontos cruciais para o desenvolvimento de sua teoria, como a etapa de desenvolvimento da alteridade, a relação com o outro, que foi desenvolvida por Carlos Byington.

Refletindo sobre a questão da separação e a importância do dinamismo patriarcal na vida do indivíduo, Filho (2015, p.50) diz:

“Aos poucos, porém, os traços femininos inerentes à condição urobórica original do Pai cedem lugar a seu significado cultural, ético, sociológico e político.”

Independentemente de quem realiza a função paterna, a criança é apresentada ao mundo das leis e da ordenação, conforme explica Filho (2015, p.59): “Qualquer que seja o seu representante, o pai é um protótipo para o desenvolvimento do Eu dentro do modo patriarcal de desenvolvimento da consciência.”

Ainda partindo das ideias desenvolvimentistas, o foco da primeira metade da vida (posteriormente, no trabalho, serão desenvolvidas as questões e desdobramentos pertinentes à primeira metade da vida e a segunda metade da vida).

Uma vez que a reflexão da teoria desenvolvimentista foi elaborada, cabe o resgate do que foi falado no capítulo um da tese, acerca da teoria do fruto de carvalho, elaborada por James Hillman, expoente da psicologia arquetípica.

Em sua obra *O código do ser* (2001), o autor versa sobre a teoria, sendo que é importante o pensamento, na infância, que se percebe “lampejos” de tal fruto. A compreensão da teoria elaborada por Hillman mostra que o indivíduo é como uma semente de carvalho, uma vez que o destino do grande carvalho está ali, escrito em sua semente. Uma macieira só pode vir a dar maçãs, pois essa é a sua real natureza, o seu fruto do carvalho, aquilo para qual foi destinada a ser. Assim, o indivíduo só pode vir a ser o que é real em sua essência, ou seja, si mesmo.

O nascimento já traz, assim, a sua essência contida em si. É ali, na semente, que são carregados os potenciais de desenvolvimento, a transformação que o ser possui em si mesmo. O nome para qual o autor se valeu para discursar acerca da questão da semente é *daimon*. Ele seria uma espécie de vocação, chamado ou dom, retomando a noção de que cada pessoa possui uma singularidade a ser vivida.

Sobre a questão, Hillman (2001, p.19) disserta:

“Há séculos procuramos o termo certo para esse “chamado”. Os romanos chamavam isso de *genius*, os gregos, de *daimon*, os cristãos de anjo da guarda. Os românticos, como Keats, diziam que o chamado vinha do coração e o olho intuitivo de Michelangelo via uma imagem no coração da pessoa que ele estava esculpindo. Os neoplatônicos referiam-se a um corpo imaginal, o *ochema*, que levava a pessoa como se fosse um veículo. Era o seu carregador ou suporte pessoal.”

Dentre as inúmeras possibilidades arquetípicas que podem vir a constelar na infância, aqui, foram selecionados três orixás, que podem contribuir de maneira simbólica e imagética para a infância, são eles: Ajalá, Ori e Ibeji.

Ajalá



(Imagem retirada de: https://web.facebook.com/mitologiaafrobrasileira/photos/-bab%C3%A1-ajal%C3%A1-orix%C3%A1-funfunajal%C3%A1-modela-a-cabe%C3%A7a-do-homemodudua-criou-o-mundo-obata/749291951850405/?_rdc=1&_rdr)

Ajalá, ou, do iorubá Àjàlá Mopin é o deus que foi incumbido pelo criador Olodúnmarè de “moldar” a cabeça dos indivíduos para que Ori seja colocado, sendo também conhecido como oleiro primordial. O oleiro é aquele que trabalha na olaria, ou seja, no local propício para objetos feitos de barro.

Na cosmopercepção iorubá, cabe o grifo da palavra cosmopercepção, uma vez que a perspectiva trabalha na tese é questão é a decolonial (conforme apontado no capítulo um), retomando os saberes iorubás e a rica cultura que possui importante aspecto na formação da alma brasileira, juntamente com os povos originários e europeus. O termo cosmovisão foi cunhado na Alemanha do século XVIII, sendo um conceito de grande importância na epistemologia e filosofia alemãs. Há fontes que também dão origem ao termo na Grécia antiga.

Partindo do paradigma de outras epistemologias não hegemônicas, em que a natureza e o humano são vistos como uma continuidade e na percepção iorubá, o indivíduo possui ligação direta com a ancestralidade, que remonta o passado mítico vivido pela tribo. Uma vez que se fala a partir do prisma iorubá, ou seja, uma epistemologia não hegemônica, se pensa em cosmopercepção, onde homem e natureza estão em conjunto no mundo.

O criador do homem, Olodúnmarè molda o homem a partir do barro, que é cedido pela orixá Nanã de Burukê, conforme o itã (lenda), descrita por Prandi (2001):

“Dizem que quando Olorum encarregou Oxalá de fazer o mundo e modelar o ser humano, o Orixá tentou vários caminhos. Tentou fazer o homem de ar, como ele. Não deu certo, pois o homem logo se desvaneceu. Tentou fazer de pau, mas a criatura ficou dura. De pedra, mas ainda a tentativa foi pior. Fez de fogo e o homem se consumiu. Tentou azeite, água e até vinho de palma, e nada. Foi então que Nanã veio em seu socorro e deu a Oxalá a lama, o barro do fundo da lagoa onde morava ela, a lama sob as águas, que é Nanã. Oxalá criou o homem, o modelou no barro. Com o sopro de Olorum ele caminhou.”

Uma vez que Nanã é quem cede o barro para que o homem possa ser construído, cabe a Ajalá moldar a cabeça, que será colocada Ori. Há o Ori que pode ser bom ou mal.

Ajalá enquanto uma possibilidade de imagem arquetípica que pode constelar na infância pode ser pensada enquanto as projeções que os pais possuem. Pensamentos como “será que a criança parecerá comigo?” “Gostaria que fosse um profissional x”, entre outros, além das projeções inconscientes que os pais depositam na criança, sejam elas positivas, negativas ou acerca de suas vidas não vividas.

A psicologia analítica e Jung, em suas obras reflete sobre o perigo que há das projeções da vida não vivida dos pais na criança. Sobre tal afirmação, Jung, na obra *O espírito na arte e na ciência* (2021, §04), diz:

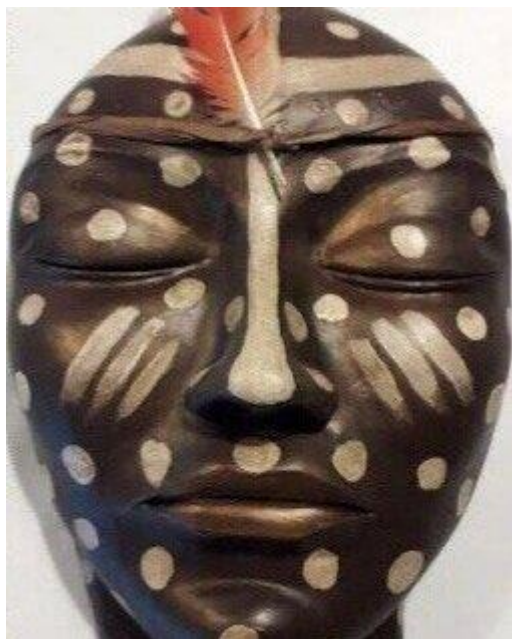
“Nada exerce maior influência psíquica sobre o meio ambiente da pessoa, sobretudo das crianças, do que a vida não vivida dos pais.”

Segundo a tradição iorubá, antes de nascer, o indivíduo se encaminha até Ajalá, para que possa escolher uma cabeça, que será a sua, onde será colocado Ori. Ajalá é um orixá antiquíssimo, sendo considerado um orixá funfun. Essa categoria de orixá diz respeito a deuses que são considerados antigos dentro do panteão iorubá e que se vestem de branco, como uma forma de reverência a sua sabedoria, justiça e paciência.

O local mítico onde Ajalá molda as cabeças é considerado o lugar onde se encontram as heranças de cada ser, sendo basal a necessidade de reverência à ancestralidade, para que se possa ser um indivíduo enquanto si mesmo. Pode-se pensar que, o local mítico de Ajalá, em ressonância mostra as potencialidades herdadas, ou seja, arquetípicas, juntamente com as projeções que os pais possuem sobre a criança, convertidas nas vivências intrauterinas e que se mostram enquanto expectativas e experiências da mãe, que está gestando a criança. Sobre isso, Gallbach (2024, p.52) afirma:

“Na gestação a mulher é filha e mãe, adulta e nenê ao mesmo tempo, o que poderia permitir a integração dessa polaridade em sua personalidade, na qual o filho não é só o filho físico e concreto, mas aponta para uma nova forma de ser ela própria, para uma nova possibilidade de futuro.”

Ori



(Imagem retirada de: <https://www.candomble.org/introduction>)

Ori é um orixá importantíssimo dentro do culto de religiões afrobrasileiras. Como dito anteriormente, Ori é mais do que somente a cabeça, é um orixá, fala sobre as questões de livre arbítrio e destino dentro das cosmopercepções iorubás. Antes do orixá ser pai/mãe daquela pessoa, Ori está lá, enquanto escolha, semente almada.

Uma vez que Ori é parte especial da existência humana e, ao ser escolhido, se assume o seu destino, o seu fruto. Este orixá está presente desde antes do nascimento, remetendo a fase intrauterina até a morte da pessoa. Dentro de tal cosmopercepção, a cabeça nasce antes do corpo, sendo que ela é mais velha que a pessoa ou o orixá que a pessoa possui e há ligações com a ancestralidade, lembrando que cada Ori é único.

Novamente reiterando, Ori não é somente a cabeça, é considerado um orixá também, sendo muito respeitado e considerado, pois também pode representar o próprio ser humano, em sua vereda, encruzilhada(s), pluralidade caleidoscópica de escolhas da existência humana.

Assim, o desrespeito ao ser humano é desrespeitar Ori, pois a existência e o nascimento de qualquer ser humano é sagrado, além da morada corpórea do orixá é uma representação da existência no Ayê (Terra).

Neste sentido, o deus Ori fala sobre a individuação, premissa máxima da tópica junguiana, tornar-se si mesmo. A relação do deus com a infância se mostra enquanto a semente que já está ali, juntamente com o indivíduo, que vai crescer, de acordo com o contexto social, cultural e econômico do sujeito. A socialização e as experiências da criança, que rumam a construção de uma imagem de si mesmo compõem o senso do eu, tal como moldam um ego que pode vir a ser fortificado, para lidar com a vida e as suas adversidades.

Pode-se pensar que, na infância, de maneira mítico – imagética, enquanto a criança realiza o senso de si, enquanto pessoa, Ori está atuando, fazendo com que o indivíduo se veja enquanto continuidade, ou seja, “sou Roberto e, ao dormir e acordar, continuo sendo Roberto”, que se aproxima da continuidade do ego e a referência de si, enquanto continuidade e indivíduo.

Enquanto analogia traçada, uma vez que, ao nascer, o indivíduo escolheu uma cabeça moldada pelo oleiro dos orixás (Ajalá), na qual será colocada um Ori, pode-se realizar, através do prisma da psicologia arquetípica, uma aproximação da figura de Ori com a teoria do fruto do carvalho.

Uma das maneiras como Ori pode ser pensado e percebido é justamente enquanto destino. Assim, um destino está ligado juntamente à concepção de Ori. Cabe pensar que a cosmo percepção africana e suas *arkhés* (palavra grega que significa princípio) aceitam o mundo na maneira que ele é e da forma com a qual ele se apresenta ao indivíduo. Pode-se pensar em destino como um sinônimo de vocação ou do daimon e seu padrão daimônico?

James Hillman (2001, p.20) responde à pergunta, através da ótica da psicologia arquetípica:

“Usarei muitos termos para esse fruto do carvalho – imagem, personalidade, fado, gênio, vocação, *daimon*, alma, destino – de forma intercambiável, dando preferência a um ou a outro conforme o contexto.”

Adotando, em Ori a perspectiva arquetípica, a imagem que dialoga em interface com o viés hillmaniano é a potencialidade que se encontra ali, no ser. O fato do nascimento constituir uma experiência que pode vir a ser almada (tal noção foi desenvolvida no capítulo um da tese), é tarefa, então, da pequenina criança, em seu cerne de desenvolvimento, em sua história de vida, aproximar-se e dialogar com o seu padrão daimônico, uma tarefa que durará toda a vida, fortificando o seu caráter a ficção que o indivíduo possui acerca de si mesmo.

Um indivíduo é a ficção das histórias que narra acerca de si mesmo. Hillman, em sua obra *Ficções que curam: Psicoterapia e imaginação em Freud, Jung e Adler* (2010), o autor traça uma revisão sobre o ato da psicoterapia e pensa a prática da terapia ligada à poética, como uma arte imaginativa e a feitura de palavras ligada à criação ficcional. Assim, se faz a pergunta que norteia a obra “O que a alma quer?”. A pergunta é seguida da resposta “ficções que curam”.

Se, na infância, como visto anteriormente, é criado, através do desenvolvimento neuronal e das bases cerebrais, que vão se desenvolvendo ao longo da vida, um eu autobiográfico que consegue se perceber enquanto um indivíduo, pode-se pensar que a arte de contar histórias/narrativas acerca de si mesmo nada mais é do que uma série de ficções que o indivíduo constrói sobre si, ou seja, uma sequência de narrativas organizadas em torno da

experiência de ser si mesmo. A tese em questão não possui objetivo de se aprofundar acerca das questões desenvolvimentistas sobre as bases neuronais e seu desenvolvimento em interface com a psicologia analítica e o senso do eu, para tal, outros estudos foram realizados, como, por exemplo, a tese de Rios (2015).

Há, aqui, a concepção do indivíduo em sua unicidade, um ser singular, conforme afirma Hillman (2001, p.21):

“Apesar da relutância da psicologia em admitir o destino individual em seu campo, ela reconhece que cada um de nós tem seu feitio, que cada um de nós é definitiva e até desafiadoramente um indivíduo singular

Retornando a concepção de Ori, ele está ali, no cerne do carvalho, orientando a vida do indivíduo como um padrão, observado desde a infância, como aponta Hillman (2001, p. 23):

“As crianças são a melhor prova de uma psicologia da providência. Ao dizer isso, não estou pensando apenas nos milagres providenciais, essas espantosas histórias de crianças que caem de grandes alturas e saem incólumes, que ficam enterradas debaixo de escombros após um terremoto e sobrevivem. Refiro-me antes aos milagres banais quando aparecem a marca do caráter. De repente, a troco de nada, uma criança mostra quem ela é, o que precisa fazer.”

Eis ali a semente pulsante, mostrando a vida em uma criança e revelando o seu padrão daimônico, Ori se faz presente então. A aproximação entre Ori e o fruto do carvalho se mostra mais uma vez oportuna, válida e necessária. Conforme apontado no capítulo dois da presente tese, a alma brasileira se mostra através de lugares fundantes dos povos originários e africanos (não excluindo a influência europeia), então, reverenciar algo que é próprio da *terra brasilis*, em seu lugar fundante é dar voz a uma *arkhé* africana que se mostra sábia e revelada através dos conceitos arquetípicos.

Retomar o deus em questão como uma possibilidade arquetípica de desenvolvimento humano, enquanto sua potência é penetrar no prisma caleidoscópico iorubá e pensar a criança enquanto um sujeito e fruto. Ori e carvalho, destino e *daimon*, diferentes nomes, concepções que tangem enquanto similaridades, Ori é fruto e a fortificação do carvalho se mostra em Ori.

Ibejis



(Imagem extraída de: <https://meuorixa.wordpress.com/2012/05/05/ibejis/>)

Os Ibejis são os deuses crianças e que também as protege. São divindades gêmeas que protegem tudo que é puro e sincero. Os Ibejis estão ligados a tudo que é novo e tudo que nasce. Os deuses gêmeos são associados também, dentro da percepção iorubá, com a infância e, dentro do continente africanos, possuem a mesma ligação. A vinda de uma criança, um novo ser, no contexto familiar iorubá é uma grande benção. Se os orixás remontam a uma origem mítica e possuem grande ligação com os indivíduos que os cultuam, assim, a vinda de uma criança é considerada uma bênção para a comunidade como um todo.

A criança aqui não é somente enquanto um ser físico, possui ligação, se pensada em seu aspecto imaginal e arquetípico, pode se aproximar da criança divina.

A representação dos deuses iorubás gêmeos possibilita uma pluralidade de sentidos, caleidoscópio de ideias e possibilidade de representações. Pensando no aspecto imaginal da criança, há a possível vereda arquetípica de tal luar residente, por exemplo no adulto. Todo adulto possui uma criança interna, que possui as mais diversas possibilidades. Aqui há possibilidade de uma amplificação simbólica acerca do motivo da criança, para posterior retorno em sua concretude aspectual.

A criança divina, enquanto arquétipo se mostra enquanto possibilidade de que o novo possa emergir. Como um arquétipo, possui sua morada nas camadas mais profundas da psique, no inconsciente coletivo, enquanto possibilidade arquetípica. Uma vez que há possibilidade do constelar de tal possibilidade, o novo pode vir com ela. Novos rumos, projetos, ou seja, um

novo caminho para ego, que, sentado em seu trono de luz e poder, pode se sentir ameaçado com tal potencialidade, desejando, assim, aniquilá-la, por conta de tal ameaça.

Tal como Jesus, em seu nascimento, foi caçado pelo rei Herodes, representando, simbolicamente o ego tentando aniquilar as forças e potencialidade que a criança divina traz consigo mesma, tal como Dionísio, na mitologia grega, necessitou ser gestado nas coxas de Zeus, tal criança nasce de maneira milagrosa.

Sobre a questão, Singer (1990, p.54):

“O arquétipo da criança divina costuma aparecer prenunciando uma transformação psíquica. Seu surgimento assinala as grandes eras na história do mundo, anunciadas pela vinda de um bebê que destrona a antiga ordem e, com paixão e inspiração, dá início a uma outra.”

Nos mitos iorubás, usar-se-á a versão de que Ibejis foram gerados através da união entre Xangô e Iansã, todavia foram abandonados no rio. Oxum, ao perambular pelas redondezas viu os gêmeos e, ao olhá-los, logo sorriram para ela, o que cativou a deusa do rio, que recolheu as crianças e resolveu cuidar delas.

Ibejis são aqueles que enganam a morte, segundo Prandi (2001, p.375):

“Iku andava rondando um povoado, e levava consigo todos que passavam por seu caminho. Era velho, novo, mulher ou homem, todo mundo já estava com medo e se saber o que fazer para aplacar a fome de Iku.

Os gêmeos Ibeji, logo tiveram uma ideia pra resolver o problema com Iku. Os dois ficariam escondidos na mata, e quando Iku passasse em busca de mais pessoas para levar, eles tocariam seu tambor mágico para fazer Iku dançar até cansar. E assim fizeram.

Se esconderam, cada um de um lado do caminho, e quando Iku passou, os gêmeos dançaram tocar os tamborzinhos e iam se rezando ao tocar. Iku, já exausto de tanto dançar ao som do tambor, fez um trato com os dois de que não levaria mais ninguém que não estivesse em seu tempo de ir, e em troca eles parariam de tocar a música. E graças aos Ibeji, o povoado pôde voltar a viver em paz.”

Eis o conflito, a criança divina necessita suportar as forças destrutivas do ego, para que possa ter força e potência para constelar na consciência. Acerca da criança divina, Bachelard (1990, p.47) diz:

“Uma infância em potencial vive em nós. Quando vamos atrás dela, no nosso devaneio, revivemo-la ainda mais em suas possibilidades do que em sua realidade.”

Ainda refletindo sobre a criança divina e seu potencial, Jung (2024, p.126) diz: “Um aspecto fundamental do motivo da criança é seu caráter de futuro. A criança é o futuro em potencial. Por isso, a ocorrência do motivo da criança na psicologia do indivíduo significa em regra geral uma antecipação de desenvolvimentos futuros, mesmo que pareça tratar-se à primeira vista de uma configuração retrospectiva.”

Agora, enquanto concretude da infância, Ibejis podem vir a constelar, uma vez que são considerados os protetores da infância e das crianças. Possuem a qualidade de trazer sorte ou a

inversão do azar, lembrando que, geralmente, a vinda de uma criança esperada em um seio familiar traz a alteração de tal sistema, gerando alegria.

No lugar de protetores da infância e adotando, novamente, a perspectiva arquetípica, pode-se pensar em Ibeji enquanto as narrativas e ficções que vão se formando na infância, ou seja, a gama de experiências que a criança vivenciará em sua infância, que, posteriormente, se transformam em lembranças e ficções sobre tal momento de seu desenvolvimento.

A regência arquetípica de Ibeji traz a inocência em tais experiências, tal como o descobrimento do mundo embargado em caráter de fascínio e maravilhamento, tal como o descobrir do mundo que uma criança possui. As experiências infantis com o mundo e com o suporte parental de função permitem que o indivíduo descubra o mundo ou se resigne dele, dependendo de quais experiências são vivenciadas.

Ainda acerca da infância, Leahy (2023, p.37) relata:

“O que se descobriu nos estudos de bebês e crianças foi como elas são únicas desde o nascimento.”

A transição entre a infância e a adolescência: Exú



(Imagem extraída de: <https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pai-paulo-de-oxala/esu-exu-quem-ele-6075581.html>)

Exu é o deus iorubá que é o guardião da tradição, aquele que mantém a ordem, todavia pode alterar o *status quo*. Ambiguidade é uma boa palavra para definir Exu, sendo que ele o primeiro a ser gerado na síntese dos elementos cósmicos, se divide em inúmeros e habita os corpos, cada indivíduo possui um Exu pessoal, que vivifica e anima os corpos.

Qual seria, então, o motivo de Exu presidir a período transicional entre a infância e a adolescência? A resposta está no corpo!

Sabe-se que, neste período da vida, o corpo sofre inúmeras transformações hormonais, físicas, psíquicas e emocionais, pode-se pensar que, na infância, durante a regência de Ibejis e com as características pertinentes da infância, em que há o deslocamento do dinamismo matriarcal do desenvolvimento humano para o patriarcal e o pequeno indivíduo é colocado no

mundo e no sistema de leis e regras sociais, ou seja, há uma inserção na cultura, que traz o crescimento para a pessoa. Ao adolecer, com as transformações que ocorrem, o indivíduo é lançado para outra realidade de sua existência, na qual as vivências se tornam intensas e de uma maneira simbólica e física, o corpo “acorda”, mostrando, em seu despertar o alvorecer das paixões, da troca da alteridade com o outro e a vivificação da maturação dos hormônios e o transformar dos corpos, estando, assim, adentrando o reino de Exu.

Sobre a questão, Dravet (2015) diz:

“Percebe-se, portanto, aqui, um clamor pela volta do corpo. Mas não o corpo pensado apenas como meio de expressão, objeto teatral ou sistema fisiológico. O corpo pensado de maneira integrada, como parte da comunicação em vários níveis: no nível transcendente e imanente, poderíamos dizer. O corpo poético, o corpo vivo, o corpo que rastreia e sente, o corpo atravessado, o corpo-médium, o corpo-circulação, fluxo, trânsito.”

Exu pode ser visto como uma possibilidade de desenvolvimento da consciência corporal, um corpo que se move no tempo, no espaço que se traduz enquanto ocupação e apropriação de si, enquanto possibilidade. Dentre as inúmeras qualidades (tipos) que Exu pode ter e ser, a figura trazida para o universo da tese é Exu Bará.

Ele está ligado à ancestralidade, sendo uma divindade antiquíssima, atuando como uma espécie de “fluído” que acompanha o ser desde seu nascimento até sua morte. É o responsável pelas trocas entre o organismo e seus processos internos e o meio em que ele vive e está inserido, ele preside as trocas, os caminhos, veredas da vida em um mundo animado e vivificado.

A cosmopercepção africana traz o corpo em destaque, enquanto consciência corporal e importância dos corpos e de se manterem os corpos enquanto ligação com a ancestralidade, pois Bará vive nele e é um dos atores responsáveis pelo omí (o sopro que dá a vida), vivificando os corpos e os colocando no mundo, uma vivência que não é desconectada do corpo, mas, corporificada.

Ainda sobre Bará, Dravet (2015) reitera: “Daí esse corpo ganhar um lugar de honra, com títulos que lhe conferem sacralidade e se manifestam nos gestos, na constituição e na própria produção de sentidos. A força que anima o corpo sagrado de todo ser vivo é chamada, na tradição nagô, de *Exu Bará*”.

O sopro que é Exu e que está nem dentro nem fora, mas no limiar (eis o trabalho de Exu), atuando como mediador e, ao mesmo tempo, agente dos mundos, sentidos e dos corpos, usando uma imagem, seria o batente da porta, não é dentro e nem fora, todavia dá sustentação para as passagens.

O famoso deus é aquele que é trazido nos mitos como o primeiro a ser gerado e, com fome, devorou tudo que existia no mundo, conforme afirma Prandi (2001, p.45):

“Exu era o filho caçula de Iemanjá e Orunmilá, irmão de Ogum, Xangô e Oxóssi. Exu comia de tudo e sua fome era incontável. Comeu todos os animais da aldeia em que vivia. Comeu os de quatro pés e comeu os de pena. Comeu os cereais, as frutas, os inhames, as pimentas. Bebeu toda a cerveja, toda a aguardente, todo o vinho. Ingeriu todo o azeite-dedendê e todos os obis.

Quanto mais comia, mais fome Exu sentia. Primeiro comeu tudo de que mais gostava, depois começou a devorar as árvores, os pastos, e já ameaçava engolir o mar. Furioso, Orunmilá compreendeu que Exu não pararia e acabaria por comer até mesmo o Céu. Orunmilá pediu a Ogum que detivesse o irmão a todo custo. Para preservar a Terra e os seres humanos e os próprios orixás, Ogum teve que matar o próprio irmão. A morte, entretanto, não aplacou a fome de Exu. Mesmo depois de morto podia-se sentir sua presença devoradora, sua fome sem tamanho.

Os pastos, os mares, os poucos animais que restavam, Mojuba as colheitas, até os peixes iam sendo consumidos. Os homens não tinham mais o que comer e todos os habitantes da aldeia adoeceram e de fome, um a um, foram morrendo. Um sacerdote da aldeia consultou o oráculo de Ifá e alertou Orunmilá quanto ao maior dos riscos: Exu, mesmo em espírito, estava pedindo sua atenção. Era preciso aplacar a fome de Exu. Exu queria comer. Orunmilá obedeceu ao oráculo e ordenou: “Doravante, para que Exu não provoque mais catástrofes, sempre que fizerem oferendas aos orixás deverão em primeiro lugar servir comida a ele”. Para haver paz e tranquilidade entre os homens, é preciso dar de comer a Exu, em primeiro lugar.”

O comer e o regurgitar de Exu mostram, de maneira simbólica e imagética a comunicação, que não se dá através de palavras. Comendo todos os bichos e tudo que na Terra existe, ele insere nos seres a centelha divina, primordial. É capaz de transitar entre os tempos, o passado e o presente e se mostra enquanto o primeiro filho, possuidor dos princípios do masculino e do feminino, mesclando, assim os dois princípios, um ser andrógino que habita os corpos, despertando-os para a vida e para um universo que é fluxo. A respeito do fluxo de Exu e sua continuidade, Dravet (2015) coloca:

“E mais, *Exu* é o canal, o transmissor, a mensagem, o código, o trânsito. É o fluxo da comunicação entre um e outro, o sopro da memória que reúne passado e presente, o sopro do ciclo da vida que reúne ancestralidade e descendência.”

Se Exu é ambiguidade e se mostra enquanto práticas e atravessamento dos corpos, pode-se pensar, simbolicamente, o(s) atravessamento(s) que ocorre(m) na adolescência. Exu corresponderia à filosofia pré-socrática de Heráclito, no que diz respeito à sua premissa máxima, ou seja, tudo flui. O animar dos corpos, transpassar e percorrer por eles seria o fluir de um rio heraclitiano, como mostra Dravet (2015):

“Por ser puro movimento, *Exu* dança. Não basta dizer que ele se expressa pelo corpo. É algo mais: sua força atravessa os corpos em todos os sentidos, movimentando-os. E os corpos falam a linguagem que *Exu* lhes infundiu com seu sopro. Tornam-se, então, não apenas meio de expressão, mas também receptáculo da fala do mundo. Com a concepção africana do corpo vivo animado por *Exu Bará*, o corpo é mídia, a um só tempo emissor e receptor. É, tanto quanto *Exu*, fluxo. Como as águas de um rio heraclitiano, *Exu Bará* (a força do corpo de todos os seres vivos) atravessa e é atravessado por todos os movimentos do mundo. É, com isso, um corpo sensível e dinâmico, um corpo vivo, imanente e transcendente. Um corpo atravessado. E se o corpo se vê atravessado por esses movimentos, isso se manifesta em gestos.”

Lançar este corpo, em desenvolvimento e transformação é debruçar-se e se aventurar em um universo de possibilidades e diferentes lógicas que podem ser contraditórias (como o comportamento adolescente, por exemplo), mas que não se excluem. O raciocínio de Exu não é de ou, mas de e. Adentrar no polimorfismo que Exu traz convertido no adentrar dos corpos, o que retoma uma experiência almadada e possível de corporeidade é entrar em sua lógica de infinitas possibilidades e lógicas, ou seja, o universo aqui se mostra em seu desvelar como um pluralismo de possibilidades, tratando-se, assim, de um universo polilógico regido pela diversidade camaleônica de Exu, que transpassa e extrapola as vivências corporais.

Ainda sobre Bará, Dravet (2015) afirma:

“Chamamos de gesto o movimento que atravessa o corpo e o impele a se mover de forma ao mesmo tempo consciente (sei o que estou fazendo e isso tem um significado), e inconsciente (não sei o que me move a esse gesto e não busco o significado, apenas sinto e vivo). Ou seja, há no corpo uma força incontrolada ao mesmo tempo em que há forças que permitem controlar os próprios movimentos. Essa força dinâmica que perpassa cada ser vivo e o impele ao gesto é *Exu Bará*. E, como vimos, é uma força que vai em direção ao futuro, mas que é mediadora entre passado e presente, entre ancestralidade e descendência, entre sagrado e profano, entre divino e humano.”

Assim, Exu Bará reúne as qualidades do passado, enquanto criança e a regência arquetípica da tríade Ajalá-Ori-Ibeji, apontada e desenvolvida neste capítulo, o presente, enquanto a realidade transicional da infância para a adolescência, traduzindo o lugar fronteiro e apontando para o futuro também, na fase posterior da vida adulta.

O capítulo quatro trará a fase da vida da adolescência, sua conceituação e os orixás que podem constelar em tal momento.

Capítulo 4 – Adollescere: A dor de ser? A adolescência

Tem 17 anos e fugiu de casa
 Às 7:00 horas da manhã do dia errado
 Levou na bolsa umas mentiras pra contar
 Deixou pra trás os pais e o namorado
 Um passo sem pensar
 Um outro dia, um outro lugar
 Pelo caminho, garrafas e cigarros
 Sem amanhã, por diversão, roubava carros

Era Ana Paula, agora é Natasha
Usa salto quinze e saia de borracha
Um passo sem pensar
Um outro dia, um outro lugar
O mundo vai acabar
E ela só quer dançar
O mundo vai acabar
E ela só quer dançar, dançar, dançar
Pneus de carros cantam
Tchuru-ru, tchuru, tchuru-ru, tchuru-ru
Tchuru-ru, tchuru, tchuru-ru, tchuru-ru
Tchuru-ru, tchuru, tchuru-ru, tchuru-ru
Tchuru-ru, tchuru-ru, tchuru, tchuru-ru
Tem sete vidas, mas ninguém sabe de nada
Carteira falsa com a idade adulterada
O vento sopra enquanto ela morde
Desaparece antes que alguém acorde
Um passo sem pensar
Um outro dia, um outro lugar
Cabelo verde, tatuagem no pescoço
Um rosto novo, um corpo feito pro pecado
A vida é bela, o paraíso é um comprimido
Qualquer balaco, ilegal ou proibido
Um passo sem pensar
Um outro dia, um outro lugar
O mundo vai acabar
E ela só quer dançar
O mundo vai acabar
E ela só quer dançar, dançar, dançar
O mundo vai acabar
E ela só quer dançar
O mundo vai acabar
E ela só quer dançar, dançar, dançar
Pneus de carros cantam

(Natasha, música de Capital Inicial)

No capítulo anterior, a infância e alguns possíveis desdobramentos de temáticas relativas à psicologia infantil. Agora, seguindo a mandala da vida, chega-se na adolescência.

A palavra adolescência possui origem no latim, *adolescere*, significando crescer. A definição de adolescência enquanto uma fase da vida aparece no século XIX, mostrando as transformações econômicas e sociais pelas quais o mundo passava. Antes de tal definição, a criança era tratada como um “mini” adulto e o ingresso no mundo adulto se dava quando a criança amadurecia fisicamente ou quando definia o seu *vocatio* (vocação).

A adolescência é um período da vida em que há transição entre a infância e a vida adulta em que grandes mudanças se fazem presentes, sendo elas físicas, cognitivas, sociais e psicológicas. Mudança é a grande palavra que marca este período da vida. Atualmente, por conta de uma complexidade de fatores, pode-se destacar os biológicos e sociais, há um ingresso na puberdade mais cedo.

Com a puberdade, momento das importantes mudanças hormonais, as alterações emocionais também se fazem presente, na forma de vários sentimentos que se mostram intensos em tal momento da vida. O grupo possui uma grande importância na vida do adolescente, servindo como sustentáculo/vaso de suas experiências vividas e partilhadas com o grupo, que exerce mecanismo de identificação no sujeito. Há o afastamento e a contestação das autoridades, tal como as reflexões sobre a vida e as inquietações sobre a identidade pois, tal como período transicional, o indivíduo ainda se encontra na dúvida acerca de si e a sua identidade, pois ele ainda não é nem uma criança e nem um adulto ainda.

A travessia da adolescência para a vida adulta pode ser um momento também de muita dificuldade pois ocorre a morte simbólica da infância e do corpo infantil e, ao mesmo tempo que isso ocorre, há o despertar para mudanças físicas e de interesse. O futuro se mostra enquanto incerteza e insegurança.

É importante o enfoque, que há neste momento, inúmeras transformações que implicam em lutos que são concretos e simbólicos, que culminam em um processo, na interioridade da psique, de desintegração e reintegração. Uma imagem pode ser utilizada para melhor exemplificar o processo, de maneira poética.

Dentro da arte e da filosofia japonesas, existe a arte chamada *kintsugi*. Uma provável origem de tal filosofia remonta ao século XV, e, narra a história de um shogun que enviou para a China uma xícara quebrada. *Kintsugi* possui ligação com a filosofia japonesa de wabi-sabi,

significando a aceitação daquilo que é defeituoso ou considerado imperfeito. Dentro de tal filosofia, a imperfeição está ligada à não importância, que versa sobre conceitos de aceitação das mudanças tal como elas são e o destino de aspectos da vida humana.

Pensando no ensinamento que a filosofia wabi-sabi proporciona, pode-se pensar nos diferentes lutos (serão discutidos mais a frente) que são enfrentados pelo adolescente e o quanto as torções, ou seja, as fissuras e quebras mostram o desvelar da alma, que se encontra em um processo de transformação durante toda a vida, todavia, na adolescência mostra sua intensidade em seu pajar pulsante.

Quantas ficções são geradas e alteradas durante a vida? Como que a adolescência pode ser um momento de pulsar, seguido com as suas alterações emocionais, hormonais, que mostram em sua intensidade a rapidez das ficções sobre si e sobre o outro que são geradas?

Se fala, novamente, com diferentes palavras ou nomenclaturas sobre os processos de desintegração e reintegração, que ocorrem neste momento da vida. Há uma reatualização dos conflitos infantis que não foram integradas naquele momento, o que dá possibilidade de reorganização da personalidade de maneira geral, conforme afirma Frankel (2021,p.74):

“Como na concepção de Blos, a adolescência enquanto fase do processo de individuação oferece uma segunda oportunidade para a integração das partes infantis que não puderam ser integradas durante o desenvolvimento inicial. Os conflitos da primeira infância são reativados, e a personalidade tem uma nova chance de se reorganizar.”

Uma vez que este é o momento de re-atualização das vivências infantis e integração de tais vivências, fornecendo oportunidade ao indivíduo para que desenvolva a si mesmo. Pode-se pensar que, neste momento, surgem as imagens arquetípicas que foram vivenciadas na primeira infância, conforme afirma FRANKEL (2021p.75):

“Seguindo a concepção de Fordham, a Escola Analítica do Desenvolvimento sustenta a ideia de que as imagens arquetípicas que surgem na adolescência remetem ao que foi efetivamente vivenciado e sentido na primeira infância.”

A juventude pode ser pensada como o surgimento do espírito na psique. Refletindo através do viés arquetípico de Hillman, a juventude traz consigo o vir a ser, devir, a possibilidade de crescimento que pode se autocorrigir, como afirma Hillman (1998, p.189-190):

“A juventude carrega o significado do devir, do crescimento auto- corretivo, de estar além de si mesmo (os ideais), pois sua realidade está em *status nascendi*... A juventude é o surgimento do espírito na psique.”

O que seria tal forma autocorrigida? Há, aqui, um pressuposto de que o adolescente pode guiar o seu processo terapêutico. Tal ideia possui base na tópica junguiana em que a psique

sabe curar a si mesma e funciona através da homeostase, ou seja, a psique sempre vai se compensar e buscará o equilíbrio, como afirma Frankel (2021, p.84):

“O crescimento autocorretivo pressupõe que a psique adolescente pode guiar o próprio processo terapêutico. A ideia de que a psique sabe curar a si mesma tem raiz na noção de Jung de sua natureza compensatória, que se esforça para manter-se em equilíbrio.”

A juventude, aqui, aponta para algo além dela mesma, uma espécie de prospecção que a leva para um chamado e um impulso, que se colocam de maneira profunda, almada, sendo que, aqui, a semente se mostra novamente, pulsando e mostrando-se viva, na vida e em vida.

O indivíduo adolescente se lança na vida e no mundo e, de maneira viva e intensa, se mostra imaginando-se no mundo, nas suas possibilidades e escolhas, pensando e formulando ficções sobre o sentido da vida, todavia se, por um lado há grandes convicções e questionamentos sobre a vida e o viver, mostrando uma profundidade de suas convicções, pelo outro lado lhes falta vivências e experiências, para que haja concretude e maturidade vivencial para aquilo que é pulsante no plano imagético.

Sobre a questão, Frankel (2021, p.85) coloca:

“A juventude está além de si mesma porque é capaz de sentir um chamado e tem o impulso de responder a ele de forma vital e profunda e, ainda assim, nesse processo, superestimar os próprios recursos. Os adolescentes têm uma capacidade impressionante de imaginar seu caminho no mundo, conjurando insights profundos sobre o sentido da vida. O que lhes falta são as experiências e as habilidades para colocar em prática o que parece tão vivo no plano ideacional. No passado, um período como aprendiz muitas vezes servia para ensinar o jovem as habilidades necessárias para concretizar no nível prático sua visão para a vida. Um mentor que desperta talentos e potenciais únicos seria outro exemplo.”

O adolescente transita entre o leque de possibilidades do devir da vida e o papel do profissional psicólogo é o da escuta das possibilidades, como acima citado, aquele que conduzirá a alma em suas tão intensas viagens rumo ao ser. As perguntas e intervenções psicoterápicas adquirem um papel de estimulação, elucidação e reflexão das possibilidades, trazendo a amplificação e reflexão delas, ou seja, a imaginação deve ser estimulada, pois propicia a ligação imagética com as possibilidades em detrimento com a realidade, assim, estimulando a reflexão e o confronto saudável da imaginação e a realidade, transfigurando em possibilidades e veredas.

Os ideais lançam e engajam o adolescente em um mundo político e social, neste sentido, não os ouvir é uma via perigosa e danosa, pois “matando” a juventude e seus ideais a sociedade também se mantém estagnada de uma maneira estratificada e imóvel.

O papel aqui é de suportar o raciocínio adolescente, baseado em “tudo” ou “nada”, sem colocar um suposto saber em pressuposto ou querer “moldá-lo” ao bel prazer do profissional. Os riscos de tal atitude pode ser inúmeros e o processo pode ser conduzido a um lado sombrio, resultando em um abuso de poder, acarretando danosos prejuízos ao profissional e ao indivíduo.

Como se trata de um indivíduo que está em crescimento e ainda não é um adulto, tolerar e suportar tal sentimento de incompletude é um desafio. Se é desafiador para um profissional qualificado que lidar com a escuta da dor humana, se mostra, também dificultoso para o indivíduo que está ali, passando pela difícil travessia, conforme afirma Frankel (2021, p.88):

“Tolerar o estado de incompletude e indefinição, sem tratar o adolescente como criança nem forçar prematuramente sobre ele o fardo das responsabilidades adultas, é um dos aspectos mais desafiadores para pais e terapeutas e requer a capacidade de suportar um estado limítrofe.”

A sociedade atual, *fast* e líquida, como afirmam as ideias do sociólogo Zygmunt Bauman não tolera a indefinição, todavia está mergulhada e banhada até a cabeça nela. Um mundo líquido de incertezas, as quais joga o sujeito em dúvidas da impossibilidade e transitoriedade causando angústia e agonia, fazem com que haja uma pseudo busca para aquilo que parece brilhar, todavia não brilha, ou seja, o que era “sólido” não se mostra mais assim, pois também se liquefaz.

A adolescência, como dito no começo da sessão deste trabalho acerca de tal tema é um fenômeno novo, sendo que a criança era, até pouco tempo, preparada para ser um pequeno adulto e as cargas de projeções sobre o adolescente referentes ao que ser quando crescer, ser um *case* de sucesso que engloba ser sucedido (a), rico (a) e outros elementos que são valorizados no mundo do adulto.

Há uma pergunta importante a ser realizada: Se a adolescência é um momento em que há um “despertar” do espírito, como seria tal despertar? O que ele pode ensinar?

Frankel (2021), retoma a psicologia arquetípica e o raciocínio de que algo que não estava ali na infância pode vir a despertar na adolescência. Para tal despertar é utilizado justamente espírito. Uma vez desperto, o espírito adolescente se mostra com “fome”. Tal adefagia é constituída da aplesia de experiências e vivências, independente de serem elas internas ou externas e busca por estados extremos, independentemente de serem emocionais, psíquicos ou físicos, mas, como isso se mostra de maneira prática no adolescente?

Se desvela através de suas manifestações, ou seja, pela arte, literatura, música, dança, pelas expressões pelas quais o adolescente se vê captado. É ali, naquelas expressões que tal espírito se mostra, por isso as expressões dos adolescentes e seus movimentos não podem e

nem devem ser ignorados, pois mostra a mais pura expressão do espírito, convertida em movimentos e práticas no mundo.

Sobre a questão, Frankel (2021, p.89) diz:

“De uma perspectiva arquetípica, podemos indagar como canções, poemas, danças e histórias refletem padrões pré-existentes na psique adolescente que exigem expressão ativa.”

Assim, qual é o mundo que recebe tal espírito? Se este espírito está no mundo e permeia pela sociedade, há uma dialética constituída entre o espírito e a cultura e a coletividade, ou seja, há uma resposta cultural e coletiva para o surgimento do espírito na adolescência. Cabe pensar que o engendramento do espírito na adolescência traz consequências para a vida toda do indivíduo.

O despertar traz a unicidade da experiência adolescente, que a distingue e a torna marca única. A sua travessia e seu rito de passagem a mostra marcante, mesmo em uma sociedade contemporânea, em que os ritos de passagem se mostram minguantes.

É importantíssimo ressaltar a importância que os ritos iniciáticos possuem na vida de um indivíduo. Pode-se pensar que há uma imagética da iniciação, ou seja, a temática da iniciação é uma temática arquetípica. O que ocorre em uma sociedade que mingua seus ritos de passagem? Como se dão, então, tais ritos na sociedade contemporânea com enfoque no sujeito adolescente?

Os rituais massivos de utilização de álcool e drogas são uma maneira de ritos de passagem para o adolescente. Se mostra como rituais massificados e sedutores e que possuem, em sua essência aproximações com os rituais iniciáticos, pois trazem elementos semelhantes, como uma experiência com o arriscado e o desconhecido que levam o indivíduo a uma experiência que transforma a sua realidade e o coloca em outro lugar, concedendo, assim uma outra identidade, ainda desconhecida, que é adquirida após a experiência.

Assim, a sedução das drogas e do álcool se tornam compreensíveis, principalmente na experiência adolescente, como uma espécie de ritual de autoiniciação, como afirma Frankel (2021, p.105):

“Uma das diferenças essenciais entre a iniciação formalizada das sociedades tradicionais e as tentativas de autoiniciação dos jovens modernos na ausência desses rituais é a presença dos anciões da tribo para garantir a contenção das poderosas energias desencadeadas pelo processo ritual.”

Há um *telos* na experiência de autoiniciação, ou seja, um objetivo, que se mostra na experimentação do mundo adulto, a sua maneira de ser e o seu status, todavia um processo

iniciático conduzido enquanto na lacuna do oco pode trazer consequências danosas e desastrosas, como vistas nos adolescentes.

O caráter solitário de tal iniciação mostra o caráter extremo que ela adquire, como afirma Frankel (2021, p.107):

“Pensemos por um momento na diferença entre um jovem índio americano que usa o peiote como parte de uma *vision* quest estruturada pelos anciões de sua tribo, e o ritual da “balada” do fim de semana de um adolescente urbano, que envolve o consumo de altas doses de LSD. Esses extremos de comportamento podem levar o adolescente às portas da iniciação, mas sem a estrutura apropriada, ele não consegue atravessá-las.”

Aí que surge a necessidade interna de repetição da experiência em si, pela necessidade, que se mostra inconsciente de transformação através de tal experiência. Há, aqui, o desejo por algo que vá além de si mesmo, trazendo a visão de que a experiência é transformadora e potencial em si.

A ferida que a experiência traz se compara à ferida das experiências iniciáticas em sociedades originárias, no que diz sentido de trazerem no corpo a imagem de um momento em que se buscou, de maneira inconsciente, um movimento iniciático e a experimentação de uma experiência que possa transcender, ou seja, as expressões são diferentes, mas a essência é a mesma, podendo ser pensadas como maneiras de serem vividas e sentidas, no corpo, conduzindo o indivíduo a outro lugar, que colocam fim à inocência infantil, como afirma Frankel (2021,p.108):

“Os acidentes, doenças psicossomáticas, brigas, lesões esportivas etc. podem ser compreendidos como a susceptibilidade da psique adolescente a sofrer feridas no corpo físico para pôr fim ao apego à inocência da infância. Além dos flagelos físicos, perturbações emocionais intensas parecem servir a uma função semelhante.”

Outra questão importante na adolescência se constitui no luto. Há diversos lutos que são vivenciados na adolescência e pode-se pensá-los como partes constituintes de uma mesma dinâmica arquetípica que se constitui enquanto vida – morte.

Há potência na adolescência e tal potencialidade se vê enquanto vitalidade e juventude, quase divinizando a experiência da juventude em contraste com a mortalidade da velhice, por exemplo. Eis uma visão de identidade estagnada que atribui na juventude o atributo de divina e intocável, deixando o decrépito para os outros anos que vêm da vida. Um adolescente, por exemplo, possui dificuldade em pensar em si mesmo daqui a 10 ou 15 anos, pois, primeiramente, a passagem temporal parece distante e, se há uma visão divinizada sobre a juventude, há negação da velhice, todavia vida e morte andam de mãos dadas em todos os momentos da vida e há mortes na adolescência.

Sabe-se que a vivência dos grupos é um importante e recorrente tema para a psique adolescente, pois ali o indivíduo encontra seus pares e seus iguais, o que auxilia na construção de sua identidade. As amizades e os amores adolescentes trazem sentimentos de vitalidade e a sensação de vida, uma vez que se mostram nas vivências adolescentes. Por outro lado, o afastamento dos amigos e as separações que ocorrem, pode despertar sentimentos de morte, vivenciados intensamente, por isso é importante legitimar o luto, dando voz às mortes que ocorrem no cerne da intensidade do processo e o seu papel de importância no ciclo vital.

Outro fator que também pode ser refletido através do paradigma de morte e vida diz respeito às mudanças corporais que ocorrem neste momento. A morte do corpo infantil que dará lugar a outro corpo que ainda não está totalmente formado. Os meninos possuem mudanças na voz, o aparecimento de pelos no corpo e as meninas possuem o desenvolvimento dos seios e dos quadris e a pele também sofre transformações com acnes e espinhas, sendo que o conjunto de todas as mudanças fazem com que o indivíduo queria esconder o seu corpo, pois ele (o corpo) agora traz também dúvidas, incertezas e confusões e medo.

Há uma transição entre um estado não sexual para o despertar da sexualidade enquanto consciência e existência sexual. O indivíduo passa por uma reorientação sobre a questão da escolha do objeto de amor e escolha. Passa de um amor e um objeto de amor incestuoso para um objeto de amor fora do ciclo familiar, demonstrado na figura do outro. Para além de um amor heteronormativo, a experimentação do amor em sua maneira multicolor (referenciando o arco íris e a pluralidade de orientações) leva o adolescente a buscar uma experiência amorosa fora do seio incestuoso familiar, o leva para o mundo e para o despertar das paixões e da alteridade (que aqui serão vistos nas figuras de Oxumarê, Logun Edé e Oxum).

Oxumarê



(Imagem extraída de: <https://br.pinterest.com/pin/836051118360537559/>)

Oxumarê é um dos filhos de Nanã de Burukê, também conhecido como o orixá serpente. Ele é o senhor do movimento, culminando nas transformações da vida e no movimento constante, tal como o seu simbolismo de cobra, é considerado, também, o senhor do arco – íris e de tudo que é alongado, como o cordão umbilical.

Em sua qualidade de eterno movimento, é ele quem perpetua a vida. Dinamismo é uma palavra que define bem o deus, continuidade dos movimentos. O fim de seu movimento seria, portanto, o fim da Terra e das espécies, o fim da vida. Ele é a intensidade do vir a ser, remontando à *arkhé* heraclitiana que diz que tudo flui. Se o ser é movimento e transformação, a sabedoria da cosmopercepção iorubá remonta as transformações que ocorrem no ser, inclusive na adolescência, com sua pujança e intensidade.

Uma possível relação que pode ser estabelecida com Oxumarê e a questão da adolescência é o despertar que o corpo traz (conforme dito anteriormente) e o despertar da sexualidade. Enquanto concretude, o despertar da sexualidade na puberdade faz com que o

adolescente busque por uma integridade e integração corporais em meio a um corpo que muda e causa estranhamento. As inseguranças se tornam grandes “monstras” que trazem à tona a intensidade de sentimentos e o turbilhão dos hormônios que o processo traz em si, enquanto o adolescente experimenta a sua sexualidade com outra pessoa.

Sobre a questão, Frankel (2021, p.158):

“A expressão do amor físico toca as raízes da identidade à medida que a fusão da intimidade, da proximidade e da confiança transforma a personalidade em desenvolvimento.”

O devir adolescente, em seu simbolismo atrelado à serpente Oxumarê mostra o nascimento do indivíduo psicológico que se desenvolve. O que ocorre é o despertar de uma nova faceta do caráter desperta na alvorada da vida e seria aconselhável a postura receptiva de tais fenômenos, pois eles estão ali a serviço da individuação do ser.

É usual para quem olha de fora, tentar patologizar ou “demonizar” tais aspectos, olhando-os através de um prisma pouco receptivo que, na verdade, causa maior distanciamento do sujeito adolescente do que sua aproximação da experiência por ele vivenciada, causando, assim, um distanciamento do cerne da experiência, uma vez que uma atitude acolhedora traz maior amplitude e voz ao adolescente em si, permitindo que se aproxime do que ecoa e reverbera na perspectiva da alma, da interioridade da psique. Tal re-imaginar o lugar de acolhimento do sujeito adolescente é trabalhar e atuar a serviço da alma, com a possibilidade de *soul making*, ou seja, fazendo alma.

Ainda refletindo sobre os aspectos colocados por Frankel (2021, p.186):

“Imagine se considerássemos os aspectos mais difíceis do desenvolvimento nesse período no contexto de uma fonte iminente de energia e de um modo futuro de ser que tenta manifestar-se na personalidade do adolescente.”

Discordando da concepção clássica junguiana, que coloca a individuação como uma tarefa a ser realizada na segunda metade da vida. Na concepção clássica, a primeira metade da vida teria o objetivo de levar o indivíduo em adaptação ao mundo externo e, na segunda metade da vida há uma crise que leva o indivíduo ao redirecionamento de sua personalidade com a metanoia. A psique busca então compensar a unilateralidade que foi exercida durante a primeira metade da vida que buscou a expansão do ego.

O fato em que há discordância aqui é o fato de que a individuação ocorra somente na segunda metade da vida, eis o ponto de discordância. Para as escolas pós – junguianas desenvolvimentista e arquetípica, a individuação ocorre a todo instante, ou seja, a individuação é um processo que ocorre ao longo e durante a vida toda e que assim se estende.

As vivências infantis e adolescentes, as crises intensas, os momentos de vida e morte, tal como os lutos que o indivíduo experiencia, seus sofrimentos e prazeres, angústias, fazem parte de um grande rio heraclitiano que flui em um processo em si e de si, causando transformações que ocorrem a todo instante.

A perspectiva arquetípica parte do princípio de que há uma relação, uma ontologia da relação entre o self e o mundo, neste sentido a realidade psíquica está relacionada ao mundo que rodeia e cerceia o indivíduo. A adolescência como momento importante de ação no mundo em que as fantasias e imagens possuem um forte potencial emocional, cabe reiterar a importância de tais experiências para o processo de individuação.

Existem experiências que podem vir a aproximar o sujeito de uma realidade do self, podem também estarem presentes no período da adolescência. Uma vez que essas experiências fazem parte do processo de individuação do sujeito, pode-se pensar que o próprio processo, de maneira metalinguística dando valorização às experiências e organizando-as, dando contemplação a elas na vida adulta.

O risco de patologizar negativamente e não humanizar a experiência adolescente faz com que haja um risco de se rotular a experiência vivida pelo indivíduo como doente ou louca, o grande risco de tal atitude é a rotulação e generalização da experiência adolescente e, uma vez que o indivíduo é rotulado, não há mais possibilidade de desenvolvimento, uma vez que o sujeito fica fadado ao rótulo, impossibilitando outros olhares, causando unilateralidade no olhar.

O que ocorre no palco onde é encenada a peça da psique e o indivíduo e o principal ator e protagonista de tal peça é a escuta atenta ao indivíduo em qualquer momento da vida e a sua experiência e realidade psíquica e, no ato da adolescência deve ser compreendida através do complexo viés da trama psíquica que se desenrola e que leva o adolescente a níveis extremos, conforme afirma Frankel (2021, p.190):

“Tal perspectiva oferece um novo modo de pensar sobre como evitar que um adolescente passe dos limites ao se envolver em ações ou comportamentos perigosos. Quanto menos formos capazes de escutar a profunda batalha psicológica contida neles, maior a compulsão por parte do adolescente de elevá-los a um nível extremo.”

Agora, o percurso da serpente mítico imagética Oxumarê conduz a reflexão acerca da psique adolescente para outros lugares, tal como os deslocamentos existentes em tal momento da vida, focando a experiência para os amores adolescentes e suas amizades.

As amizades ocupam um grande espaço para a psique adolescente, pois é ali, no grupo de amigos, que o adolescente pode vivenciar seus momentos de experimentação de grupo, rituais iniciáticos e o grupo fornece sustentação para que o indivíduo possa se firmar e

compreender a sua personalidade, ou seja, o grupo fornece base para que a personalidade individual se constitua.

O indivíduo se encontra internamente disposto a estabelecer conexões pelo coração e estabelecimento de vínculos com o outro. Hillman possui uma obra chamada *O pensamento do coração e alma do mundo* (2010) em que, dentre várias explanações sobre o mundo e o resgate do mundo para fora dos muros dos consultórios, relatando uma breve história acerca do coração e traçando interessantes paralelos.

Pensando na disponibilidade adolescente para as relações que se desvelam em tal momento de sua vida e na possibilidade do coração, Hillman (2010, p.156):

“Podemos responder desde o coração, despertá-lo de novo. No mundo antigo, o órgão da percepção era o coração. O coração estava diretamente conectado às coisas por meio dos sentidos. O termo grego que designava a percepção ou a sensação era *áisthesis*, que originalmente significa essa inspiração, esse assumir, esse se quedar sem alento, essa exclamação que produz o assombro diante das maravilhas do mundo: uma resposta estética diante da imagem (*éidolon*) que nos apresenta. Na antiga filosofia grega e na psicologia bíblica, o coração era o órgão da sensação, porém também o lugar da imaginação. O senso comum (*sensus communis*) hospedava-se dentro e em torno do coração, e seu papel consistia em apreender as imagens.”

Se o coração possui a qualidade *áisthesitca* de percepção das coisas por meio dos sentidos, pode-se pensar que o apreender das imagens que despertam sobre os vínculos constituídos na adolescência passam pela percepção do coração, ou seja, o coração é atravessado pelas imagens. O atravessamento se dá em experiências do encontro entre os pares e os semelhantes, que transfiguram as percepções de vínculos que se percebem de maneira mútua e profunda, mostrando a fluidez das relações adolescentes e suas conexões profundas.

É ali, no desembaraçar das relações que se constituem a força dos vínculos adolescentes, uma vez que a comunicação e a conexão são estabelecidas de maneira sincera, ofertando a possibilidade de um contato que traz a experiência sem julgamentos, mas com acolhimento, podendo pensar em tal vínculo como intenso sim, mas também alado para quem o vivencia.

Os vínculos de amizade são levados a sério e colocados com olhares de durabilidade e enfrentamento do tempo, ou seja, as amizades são levadas com a qualidade de “para sempre”. Os laços amistosos são profundos, intensos e fornecem proteção para os indivíduos, conforme afirma Frankel (2021, p.192):

“A lealdade dentro do grupo de pares é outro fenômeno notável. Os laços de amizade são levados a sério, e os adolescentes protegem uns aos outros. Em alguns casos, o código implícito da vida em grupo de não “entregar” o outro é rigidamente observado a um alto custo para os indivíduos envolvidos.”

Os papéis de cuidador ou cuidado são exercidos durante a dinâmica da amizade adolescente, há uma permissão em cuidar e ser cuidado, que envolvem os vínculos em pactos

de lealdade que são levados ferrenhamente a sério. Há um deslocamento da intimidade dos vínculos que passa do seio familiar para o seio do convívio grupal, a necessidade da intimidade acaba por extrapolar os vínculos familiares e urge para novas relações vinculares.

Como as dinâmicas relacionais são pautadas em dois lados que se complementam, assim como há a instauração dos vínculos profundos e das amizades pautadas em lealdade e cumplicidade, tal como as experiências amorosas, a traição também se instaura, como uma marcante nas experiências.

É importante pensar que para haver traição é preciso existir lealdade. Há duas importantes bibliografias na psicologia analítica que versam sobre a questão da traição, são elas as obras *Amar trair – Quase uma apologia da traição* de Aldo Carotenuto (2011) e o texto *Traição* de James Hillman, na obra *Estudos de psicologia arquetípica* (1981). A respeito da questão da traição, Hillman (1981, p.82), coloca:

“Somos atraídos nas mesmas situações de relacionamento profundo em que a confiança primordial é possível. Só podemos ser realmente traídos quando realmente confiamos: em irmãos, amantes, esposa, maridos; não em inimigos, não em estranhos. Quanto maior o amor e a lealdade, o envolvimento e o compromisso, maior a traição.”

As experiências de traição são marcantes em todo e qualquer momento da vida e, na adolescência, adquirem um colorido especial. A experiência da traição faz com que grandes marcas sejam ativadas na psique e fazem com que haja uma reorientação de um lugar mais consciente e solar para um outro aspecto inconsciente e lunar, trazendo, apesar da dor, aspectos e perguntas sobre o sentido da traição na vida do indivíduo.

As traições entre os adolescentes se tornam uma experiência que ocorre muitas vezes, independentemente do tamanho. As traições sentimentos de se sentir traído fazem com que o indivíduo vivencie tais sentimentos e possibilite, caso permaneça ainda ligado ao grupo, um aspecto de saúde psíquica. Sentimentos de separação são dolorosos e dificuldades em lidar com a dor e a rejeição fazem com que o indivíduo procure o isolamento de forma extrema. Sobre a questão, Carotenuto (2011, p.28):

“No mundo dos homens, a experiência da separação constitui a própria experiência de viver.”

Sobre a questão do trair e ser traído, cabe pensar que os personagens enredados na complicada dinâmica da traição, diante de uma complexa pergunta: “Quem em mim se porta como um traidor? Estou traindo a mim mesmo?” O dilema que Carotenuto (2011) aponta é o fato de que o ser humano está o tempo todo na trama da traição, seja ela de si mesmo ou do outro, restando, ao sujeito, o dilema da escolha, como afirma Carotenuto (2011, p.31):

“Devemos então perguntar-nos quem é o traidor e quem é o traído. Embora pareça duro e injusto, a vida do traidor e a do traído se revelam sempre a mesma, como se os dois fossem interpermutáveis: o traído merece ser traído, e o traidor é obrigado a trair.”

Sobre a questão da traição interior, Hillman (1981, p.81) coloca:

“É uma experiência estranha perceber alguém traindo a si mesmo, voltando-se contra as próprias experiências ao atribuir-lhes os valores negativos da sombra e ao agir contrariamente às próprias intenções e sistema de valores. No colapso de uma amizade, de uma parceria, de um casamento, de uma ligação amorosa, de repente o que há de pior e de mais sujo vem à tona e a pessoa se surpreende agindo da mesma maneira cega e sórdida que atribui ao outro, e justificando as próprias ações com um sistema de valores que não é seu. A pessoa é realmente traída, entregue ao seu inimigo interior. E os porcos avançam e despedaçam.”

Logun Edé



(Imagem extraída de: <https://br.pinterest.com/pin/40110252926372200/>)

Logun Edé é o um deus filho de Oxóssi e de Oxum. Como filho de dois grandes orixás do panteão iorubá, carrega as características de ambos, de maneira identificada. Na imagem acima, que identifica o deus, se percebe as duas ferramentas que identificam os seus pais e que estão presentes em seu simbolismo: O ofá (arco e flecha), que simboliza Oxóssi e o Abebê (espelho).

É considerado o príncipe herdeiro da mitologia iorubá e o senhor dos encantos. Logun Edé possui a qualidade da grande juventude, é o deus da surpresa e do encanto, sendo que um dos animais que o representa é o pavão.

Logun Edé possui a qualidade de ser um deus caçador. Ele transita entre os domínios de Oxum, sua mãe, que governa as águas doces e os reinos de Oxóssi, o seu pai, que governa as matas, dando a Logun Edé a característica de transitar entre os dois mundos, os governos do pai e da mãe. A característica de Logun que o traz como deus que transita entre os mundos abre a reflexão para a transitoriedade que marca também a adolescência, um lugar de “pesca” entre sair do mundo da infância, com algumas questões que foram levantadas no decorrer do capítulo em questão com o ingresso na fase adulta da vida. Transitar entre os lugares, trazendo a juventude que exala na adolescência é um reinado de Logun que rege, inclusive a juventude.

Acerca da questão da separação dos pais e o ingresso em um mundo que vai para além do familiar, enquanto a juventudes transborda, Hillman vale-se da utilização do arquétipo do *puer aeternus* ou a criança eterna, que é uma figura importante na psicologia analítica como um todo. A respeito da figura pueril, cabe pensar que é a criança que traz a novidade, a jovialidade e a vitalidade da psique, todavia nem sempre traz a responsabilidade.

Marie Louise Von Franz (2019) escreveu uma obra intitulada *Puer Aeternus: A luta do adulto contra o paraíso da infância* que aborda a dinâmica pueril, que mantém o indivíduo preso à infância em uma espécie de paraíso perdido que tenta ser reconquistado, possuindo uma ligação simbiótica com o vínculo materno, que impede o indivíduo de crescer. O impedimento do crescimento faz com que o indivíduo permaneça psiquicamente ligado ao mundo infantil, tanto com ações cotidianas, quanto com atos que não trazem consigo o amadurecimento e a responsabilidade, fazendo com que se mantenha ligado a um comportamento infantil.

James Hillman também possui uma obra acerca do *puer aeternus*, chamada *O livro do puer: Ensaio sobre o arquétipo do Puer Aeternus* (1998) em que também discorre sobre o arquétipo do puer, todavia adotando visão diferente de Von Franz. Para o autor, o arquétipo do puer não traz somente a imaturidade ou os comportamentos pueris exclusivamente, todavia Hillman oferta uma visão que atravessa o arquétipo e amplia a discussão trazida por Von Franz

(2019), debruçando-se na dinâmica pueril e ofertando a possibilidade de criatividade do puer, que pode trazer novidades e movimentos abrangentes para a psique como um todo. A figura do puer não é analisada somente em seu aspecto negativo, é também pensada positivamente e enquanto dinâmica relacional, com o seu outro lado, o senex.

Assim, puer e senex trazem dois lados de uma dinâmica relacional arquetípica. Onde existe a figura da eterna figura, reside também o aspecto senil, o velho que se mostra presente, em contraste com o novo. Cabe pensar que *puer et senex*, tal dinâmica encontra-se presente em todas as fases da vida, aqui trazendo a lente focal para a adolescência e seu processo.

Existe uma identificação das ficções e dos anseios do adolescente com a dinâmica pueril. Lembrando que existe também a figura da *puella*, que seria, classicamente a contraparte feminina, todavia, nesta tese, ao se abordar a dinâmica puer, se pensa de maneira independente de masculino e feminino, refletindo puer enquanto uma dinâmica relacional arquetípica que se faz presente em meninos ou meninas, excluindo assim biologismos ou o binarismo.

A questão pueril se coloca presente na adolescência, não de maneira heroica, justamente oferecendo seu contraste de tal lugar, uma vez que, segundo a visão da psicologia arquetípica, o herói é aquele que se mantém preso ao materno, com a mãe saindo enquanto vencedora da difícil luta. Na perspectiva arquetípica, há um convite de sair do olhar maternal, pois este julgaria a questão puer enquanto “fraca” demais ou jovem em demasia, impedindo um olhar em si para o fenômeno.

Sobre a questão, Hillman (1998, p.51) coloca:

“Ao contrário, como estamos vendo, esses eventos do *puer* dizem respeito à fenomenologia do espírito. Ao não percedmos como ele se manifesta nos jovens de hoje e nas figuras do *puer aeternus* de nossos sonhos e fantasias, ignoramos as epifanias do arquétipo do espírito, julgando-as “jovens demais”, fracas demais, doentes ou lesadas, ou ainda imaturas. Assim, a perspectiva do arquétipo da mãe impede que as possibilidades do espírito surjam em nossas vidas.”

Seguindo tal ótica, o fenômeno do espírito acaba se ocultando enquanto visto pela ótica do materno, impedindo-o de se revelar em si. Há uma maneira ofertada pela psicologia arquetípica que imagina a vida e a vivacidade do jovem que mostra a importância, de maneira igualitária do passado e do futuro também, trazendo a adolescência como um devir.

A contribuição que a psicologia arquetípica traz para a questão do *puer aeternus* é justamente o deslocamento do eixo da questão que seria o materno para o seu oposto, transfigurado na figura do *senex*, ou seja, a velhice. É importante o deslocamento, pois é introduzido, assim o lugar do paterno, que é igualmente importante para meninos e meninas (es), reiterando a posição colocada há pouco, que supera binarismos.

Ainda refletindo sobre a questão do puer na adolescência, Santos (2020,p.85), se debruça acerca dos comportamentos adolescentes:

“Bem ao estilo *puer*, vivem em busca de sensações e prazeres efêmeros. E apesar de descartarem o que possa lhes provocar dor, suportam tatuagens e *piercings*, marcando o corpo com algo que lhes propicia uma singularidade, mesmo que só na aparência, como se pudessem aplacar a necessidade de ser alguém, de existir e ter sua própria identidade. Crescer dói, muitas vezes literalmente. Isto acontece quando o adolescente experimenta um fluxo de crescimento repentino que lhe provoca dores no corpo, nas pernas, no joelho.”

Agora, refletindo sobre a questão acerca da alteridade que há na adolescência e a relação entre o eu e o outro, outra deusa é convocada, para pensar o devir adolescente, Oxum.

Oxum



(Imagem retirada de: <https://br.pinterest.com/pin/16818198601428298/>)

Como anteriormente dito, Oxum é a mãe de Logun Edé. É a deusa que preside os lagos, cachoeiras e água doce. Oxum é a dona do ouro e possui um espelho que é a sua ferramenta sagrada, em que se olha de nome *abebé*. É importante notar o desenvolvimento da alteridade na adolescência.

Uma vez que o adolescente sai do mundo familiar (como já discutido anteriormente), ele é lançado ao mundo do outro, da cultura e da relação com o outro. O desenvolvimento da alteridade faz com o indivíduo se lance no mundo e possibilita o desenvolvimento da percepção deste outro enquanto, ao mesmo tempo, se olha para si mesmo. Há um contraste interessante que permeia a relação da alteridade, uma vez que o eu, que possui a sensação de segurança e estabilidade se confronta com as inseguranças e aspectos que não são tão conhecidos da personalidade, enquanto se abre para a relação com o outro. O analista Carlos Byington (2019) ressalta esses aspectos:

“O dinamismo de Alteridade é quaternário porque nele a personalidade e a cultura adquirem a capacidade de perceber a dualidade do Eu em interação criativa com a dualidade do Outro. Através da Alteridade, o Self se abre para a dúvida permanente, na qual o Eu revela seu lado seguro, conhecido e forte, ao mesmo tempo em que abre a porta de acesso aos seus aspectos inseguros, pouco conhecidos e vulneráveis. Como diria Jung, trata-se de um Eu capaz de apresentar sua Persona e também confrontar sua Sombra. A busca deste encontro profundo e total suscita do Eu e do Outro o despojamento do egoísmo e do narcisismo para exercerem a interação dialética com suas respectivas dualidades em busca de uma síntese que os abrange e transcende.”

Cabe ressaltar que a alteridade e o seu desenvolvimento colocam o indivíduo em um potencial de transformação, através da relação. O não desenvolvimento da alteridade colocaria, assim, o indivíduo aprisionado em si, unilateral e excluindo o diálogo com o outro, provocando isolamento e a tendência a extremismos, justamente por não olhar e não partilhar com o outro, trazendo um ponto de vista egoísta nas relações. Ego-ísta! Eis uma interessante palavra que remonta o estado do ego em ver as coisas somente de seu ponto de vista, trazendo o sufixo *ismo* no sentido de uma doutrina ou sistemas que olham somente pelo viés do ego, tornando, assim, o indivíduo egoísta, ou seja, olhando as vivências e tirando as suas conclusões a partir e somente de si.

Sobre a questão, Francesco Donfrancesco possui uma obra chamada *No espelho de psique* (2000) que possui uma perspectiva arquetípica que pode elucidar pontos de reflexão. Acerca do que foi acima comentado, o autor endossa:

“Toda metáfora, tirada da experiência sensível que a constitui, torna-se disponível para um uso arbitrário, para um saber falaz (que chamamos “literalismo”), mas permanece eloquente se for recriada (e, de algum modo, sempre variada) na vizinhança empática.”

Transfigurando a reflexão através do espelho de Oxum, cabe pensar que ele pode possuir sua face virada para dois lados: dentro e fora. A variação de posições que o espelho pode tomar traz importantes reflexões acerca do campo do ser. Uma vez que o espelho se torna virado para fora, faz com que o outro se veja, ou seja, a imagem do outro é refletida e dialoga com o ser, possibilitando a comunicação de uma forma baseada na alteridade e causando conhecimento no outro de si e de si no outro.

O *abebé* virado para si mesmo mostra as profundezas da psique, uma vez que a psique é um espelho que reflete a si mesma. Sobre a questão do simbolismo do abebe, Mello (2024, p.57) afirma:

“O espelho possui muitos simbolismos que são interessantes. Pode-se pensar na psique como uma espécie de espelho, que reflete a si mesma, levando ao questionamento de que a autoimagem e a autoestima vão além da questão física ou da imagem que é concretamente refletida no espelho.”

Há uma qualidade espelhada, que remonta a ideia de espelhamento. Se a experiência adolescente traz a qualidade espelhada em si e no outro, ela pode trazer o desenvolvimento da alteridade. No despertar de Oxum e seu abebê, Mello (2024, p.58) coloca:

“A capacidade espelhada que a simbologia que Oxum traz mostra as duas posições que o espelho pode tomar, virado para si ou virado para o outro. Se o abebê está virado para fora, eis, então, um convite para que se possa mirar no espelho dourado de Oxum, ou seja, um convite a olhar para si mesmo em profundidade e ao autoconhecimento. A qualidade áurea de seu espelho remonta ao elemento que traz consciência, isto é, olhar para si mesmo, ao mesmo tempo de forma profunda e integrada, que pode ser assimilada pela consciência.”

É importante retomar a importância da qualidade áurea que o espelho de Oxum traz. O ouro é um elemento que, no simbolismo alquímico, é uma metáfora para a perfeição, que os alquimistas tanto buscavam e está ligado simbolicamente à consciência. Uma vez que o elemento possui qualidades que remontam à consciência e se pensa através do prisma do desenvolvimento da alteridade, cabe a reflexão de que é através da qualidade áurea dos lados do *abebé* de Oxum que o indivíduo adolescente pode, através das relações e do encontro desenvolver maior consciência de si mesmo e ir, aos poucos, formulando a sua identidade, eis uma das inúmeras contribuições que o simbolismo iorubá, tanto negado na sociedade brasileira atual, pode trazer para a compreensão da psique humana, remontando às suas origens míticas e suas *arkhês*.

Oxum traz o desenvolvimento de anima e animus, não enquanto as polaridades pensadas em uma visão clássica que pressupõe de maneira equivocada por psicólogos e analistas de que seriam arquétipos quase essencialistas acerca dos arquétipos, mas como maneiras de princípios do feminino e do masculino na psique que visam o desenvolvimento da relação de alteridade,

fugindo assim de binarismos e voltando-se ao indivíduo, uma vez que o espelho possui a qualidade de refletir aquilo que é da base do fenômeno humano, ressaltando a importância do se ver.

Sobre a questão, Hillman (1998, p.29) coloca:

“Ficou difícil de falar de alma como feminilidade interior, já que não estamos mais seguros do que seja “feminilidade”, que dirá feminilidade “interior”. Mais que isto, a psicologia arquetípica colocou em dúvida a própria noção de ego. A identidade egóica não é uma coisa única, mas numa perspectiva politeísta o “ego” reflete qualquer dos vários arquétipos e representa diversos mitologemas”.

A experiência de se refletir pode trazer uma perspectiva mais almada ao sujeito, com maior apropriação de si, ou seja, não cindir o eu e a alma, como coloca Francesco (2000, p.16):

“Subtrair o eu da sedução dissolvente da alma parece ser o dever originário em torno do qual se constitui o “monoteísmo da consciência”: arrancar do Eu, de toda conexão arquetípica, a qual, influenciando-o e atraindo-o, diminuiria seu prestígio e ameaçaria o seu projeto; e estabelecer, portanto, como seu estatuto a separação, a autonomia e as oposições.”

O *abebé* de Oxum mostra-se como possibilidade de oposições que coexistem no indivíduo e restaura a sua autonomia e integração, como vários Eus que habitam um Eu. As *arkhés* africanas, assim, restauram um politeísmo na psique, que a desvela em várias lógicas universais, como visto em Exú, um universo interno polilógico em uma psique politeísta.

Monoteísmo e politeísmo não são colocados aqui enquanto religiões ou moldes que existiam na antiguidade e modernidade, mas sim enquanto posições e formas psíquicas de visão de mundo. A psique monoteísta veria, assim, o mundo e as experiências através do viés da unilaretalidade da consciência, sem a percepção dos vários autores que estão contracenando no palco da psique. A visão de uma psique monoteísta pensa através de uma superioridade e pensada como estágios que progridem rumo a individuação, remontando a ideia de estágios progressivos de desenvolvimento, como afirma Hillman (2022, p. 45):

“Talvez o pensamento linear em estágios não seja senão outro reflexo de um temperamento monoteísta (...).”

A psique politeísta, por sua vez traz oferta uma visão que não é cindida, dando voz e palco aos lugares dos múltiplos atores que contracenam na psique, como afirma Hillman (2022, p. 47):

“Consideraríamos Ártemis, Perséfone, Atená, Afrodite, por exemplo, como retaguardas psicológicas mais adequadas à complexidade da natureza humana do que a figura unificada de Maria, e a diversidade expressa por Apolo, Hermes, Dioniso e Hércules (...)”.

O politeísmo da psique, então, abre campos para que todas as facetas do eu possam se apresentar e dialogar, formando, assim, um todo. O amplo panteão africano, com a sua diversidade e repleto de deuses se aproxima com a visão arquetípica e resgata a possibilidade

de visão politeísta da psique, ampliando, assim, sua compreensão e dando margem ao espelhamento da psique em si como um todo, com suas cisões e personagens, ofertando e contribuindo para uma visão da psique em amplitude.

A transição para a vida adulta: Oxóssi



(Imagem retirada de: <https://br.pinterest.com/pin/534521049493419998/>)

Para iniciar a reflexão, cabe pensar que Oxóssi pode ser considerado, segundo Zacharia (1998) como um orixá herói. Aqui, cabe-se pensar acerca de qual é o ato heroico que Oxóssi realiza que lhe coloca em tal lugar? Como tal mito pode auxiliar na compreensão da adolescência e o ingresso para a vida adulta?

Para que tais perguntas possam ser respondidas, o mito será utilizado como demonstração, como contido no livro *Lendas africanas dos orixás* de Pierre Verger (1997,p.14):

“**Okê!** Olofin era um rei africano da terra de Ifé, lugar de origem de todos os iorubas. Cada ano, na época da colheita, Olofin comemorava, em seu reino, a Festa dos Inhames. Ninguém no país podia comer dos novos inhames antes da festa. Chegado o dia, o rei instalava-se no pátio do seu palácio. Suas mulheres sentavam-se à sua direita, seus ministros sentavam-se à sua esquerda, seus escravos sentavam-se atrás dele, agitando leques e espanta-moscas, e os tambores soavam para saudá-lo. As pessoas reunidas comiam inhame pilado e bebiam vinho de palma. Elas comemoravam e brincavam.

De repente, um enorme pássaro voou sobre a festa. O pássaro voava à direita e voava à esquerda... Até que veio pousar sobre o teto do palácio. A estranha ave fora enviada pelas feiticeiras, furiosas porque não foram também convidadas para a festa. O pássaro causava espanto a todos! Era tão grande que o rei pensou ser uma nuvem cobrindo a cidade.

Sua asa direita cobria o lado esquerdo do palácio, sua asa esquerda cobria o lado direito do palácio, as penas do seu rabo varriam o quintal e sua cabeça, o portal da entrada. As pessoas assustadas comentavam: “Ah! Que esquisita surpresa?” “Eh!

De onde veio este desmancha-prazer?” “Ih! O que veio fazer aqui?” “Oh! Bicho feio de dar dó!” “Uh! Sinistro que nem urubu!” “Como nos livraremos dele?” “Vamos, rápido, chamar os caçadores mais hábeis do reino.” De Idô, trouxeram *Oxotogun*, O “Caçador das vinte flechas”. O rei lhe ordenou matar o pássaro com suas vinte flechas. Oxotogun afirmou: “Que me cortem a cabeça se eu não o matar!” E lançou suas vinte flechas, mas nenhuma atingiu o enorme pássaro.

O rei mandou prendê-lo. De Morê, chegou *Oxotogí*, o “Caçador das quarenta flechas”. O rei lhe ordenou matar o pássaro com suas quarenta flechas. Oxotogí afirmou: “Que me condenem à morte, se eu não o matar!” E lançou suas quarenta flechas, mas nenhuma atingiu o pássaro. O rei mandou prendê-lo. De Ilarê, apresentou-se *Oxotadotá*, o “Caçador das cinquenta flechas”. Oxotodotá afirmou: “Que exterminem toda a minha família, se eu não o matar”. Lançou suas cinquenta flechas e nenhuma atingiu o pássaro. O rei mandou prendê-lo.

De Iremã, chegou, finalmente, *Oxotokanxoxô*, o “Caçador de uma flecha só”. O rei lhe ordenou matar o pássaro com sua única flecha. Oxotokanxoxô afirmou: “Que me cortem em pedaços se eu não o matar!”. Ouvindo isto, a mãe de Oxotokanxoxô, que não tinha outros filhos, foi rápido consultar um babalaô, o adivinho, e saber o que fazer para ajudar seu único filho. “Ah!” – disse-lhe o babalaô. “Seu filho está a um passo da morte ou da riqueza. Faça uma oferenda e a morte tomar-se-á riqueza.” E ensinou-lhe como fazer uma oferenda que agradasse às feiticeiras. A mãe sacrificou, então, uma galinha, abrindo-lhe o peito, e foi, rápido, colocar na estrada, gritando três vezes: “Que o peito do pássaro aceite este presente!”

Foi no momento exato que Oxotokanxoxô ativara sua única flecha. O feitiço pronunciado pela mãe do caçador chegou ao grande pássaro. Ele quis receber a oferenda e relaxou o encanto que o protegera até então. A flecha de Oxotokanxoxô o atingiu em pleno peito. O pássaro caiu pesadamente, se debateu e morreu. A notícia espalhou-se: “Foi Oxotokanxoxô, o ‘Caçador de uma flecha só’, que matou o pássaro! O Rei lhe fez uma promessa, se ele o conseguisse! Ele ganhará a metade da sua fortuna!”

Todas as riquezas do reino serão divididas ao meio, e uma metade será dada a Oxotokanxoxô!” Os três caçadores foram soltos da prisão e, como recompensa, Oxotogun, o “Caçador das vinte flechas”, ofereceu a Oxotokanxoxô vinte sacos de búzios; 59

Oxotogí, o “Caçador das quarenta flechas”, ofereceu-lhe quarenta sacos; Oxotadotá, o “Caçador das cinquenta flechas” ofereu-lhe cinquenta.

E todos cantaram para Oxotokanxoxô. O babalaô, também, juntou-se a eles, cantando e batendo em seu agô: “*Oxowusi! Oxowusi!! Oxowusi!!!*” “O caçador Oxo é popular!” E assim é que Oxotokanxoxô foi chamado de Oxowusi. *Oxowusi! Oxowusi!! Oxowusi!!!*”

O que significa, então, matar o pássaro das grandes feiticeiras? Como se pode pensar simbolicamente os caminhos e reflexões sobre o mito?

Em uma perspectiva junguiana clássica, pode-se pensar que Oxóssi e o seu ato heroico reside justamente em se livrar do mundo da grande mãe terrível, representado pelas feiticeiras da noite as Iya Mi Osoronga. O aspecto das feiticeiras que se vingam a partir de não serem convidadas para a festividade da aldeia remontam os aspectos sombrios e negativos da grande mãe e atentam para os seus perigos, o fato de poder ser devorado pelo pássaro. Tal devorar consiste no fato de ser “engolido” pelo pássaro e ficar, assim, preso ao mundo do materno e da grande mãe, não trazendo o desenvolvimento psíquico para a “aldeia”, que seria um simbolismo para a psique e a sua vida interior.]

O aspecto positivo que pertence à grande mãe se transfigura na polaridade positiva do arquétipo materno que “expulsa” o filho para a vida e para o mundo. É de autoria de Irene Gaeta

a monografia do Instituto Junguiano de São Paulo com a temática *O filho da mãe – o Animus da mãe na vida do filho* (2019) que se debruça sobre as questões das influências da mãe na vida do filho e como a mãe pode impedir que o filho vá para o mundo, assim, não matando o pássaro enviado pelas feiticeiras.

A respeito da questão, Gaeta (2019, p.5) traz um importante ponto:

“O mito do herói na batalha como dragão é de extrema relevância para a psicologia analítica, uma metáfora do desenvolvimento do ego a partir do inconsciente. A criatura da narrativa pode ser imaginada como uma cobra alada, um monstro que pertence tanto à terra quanto ao céu, mais ao mundo dos monstros do que ao dos seres humanos. O dragão ilustra a força criativa e destruidora originada no inconsciente profundo da psique humana, aquilo que quer existir e que quer engolir tudo o que ousa nascer, impedindo que se chegue à consciência, mantendo o indivíduo ou o devolvendo em um nível arcaico. Aqui matéria, mãe e inconsciente se equivalem. O indivíduo corre sério risco de se dobrar a essa força e, se isso ocorrer, estará fadado à inconsciência ou a desenvolver uma estrutura de personalidade nas diversas manifestações do puer, para sempre. Por outro lado, a conquista do dragão libera um tesouro. Somente desenvolvendo a autonomia, o filho da mãe terá chance de salvar seu ego de ser devorado pelo dragão.”

O mito de Oxóssi retrata, assim, um rito de passagem em que o ego através de um sacrifício e de um ato heroico (solar no caso) ampliam a consciência e leva o ego em um caminho para o desenvolvimento e o ingresso no olhar adulto. É claro que a floresta, lugar onde Oxóssi reside e o mito se dá mostra também o seu próprio simbolismo que se desvela.

A floresta é um lugar presente nos contos de diversas culturas e nos mitos também, que mostra o simbolismo do inconsciente e os momentos de entrada na floresta como idas e vindas ao inconsciente e trazendo e, através delas, trazendo o material psíquico necessário para a vida consciente, conforme Zacharias (1998) aponta em sua obra *Ori Axé*.

Matar o pássaro é se livrar do mundo infantil, renunciar a tal mundo e permitir que a transformação se dê tal como ela mesma, ingressando, assim, na vida adulta, que possui os seus lugares próprios de desenvolvimento.

Assim, Oxóssi marca a transição, então, da adolescência para a vida adulta, com o lugar caudaloso de Oxumarê e o despertar dos mundos de Logun Edé, passando pelos reflexos espelhados de Oxum, permitindo, assim, o ingresso na vida adulta.

O próximo capítulo trará a vida adulta e seus desafios, rumo ao crescimento. No capítulo em questão mostra a adolescência e suas peculiaridades, seguida, assim, pela idade adulta.

5 Capítulo - Quero ser gente grande – A vida Adulta

Eu não caibo mais nas roupas que eu cabia

Não encho mais a casa de alegria

Os anos se passaram enquanto eu dormia
 E quem eu queria bem, me esquecia
 Será que eu falei o que ninguém ouvia?
 Será que eu escutei o que ninguém dizia?
 Eu não vou (me adaptar)
 Eu não vou (me adaptar)
 Eu não vou (me adaptar)
 Eu não vou (me adaptar)
 Eu não tenho mais a cara que eu tinha
 No espelho, essa cara já não é minha
 E quando eu me toquei, achei tão estranho
 A minha barba estava desse tamanho
 Será que eu falei o que ninguém ouvia?
 Será que eu escutei o que ninguém dizia?
 Eu não vou (me adaptar)
 Eu não vou (me adaptar)
 Não vou (me adaptar)
 Eu não vou (me adaptar)
 E eu não vou (me adaptar)
 Eu não caibo mais nas roupas que eu cabia
 Não encho mais a casa de alegria
 (Os anos se passaram enquanto eu dormia)
 (E quem eu queria bem, me esquecia)
 Será que eu falei o que ninguém ouvia?
 Será que eu escutei o que ninguém dizia?
 Eu não vou (me adaptar)
 Não vou (me adaptar)
 (Não vou me adaptar, canção de Nando Reis)

Prosseguindo no xirê da psique, após a infância e a adolescência, chega o momento e o espaço da vida adulta.

A primeira metade da vida é marcada por uma adaptação ao mundo externo. É um período no qual o indivíduo é conduzido para fora, buscando realizar as exigências do mundo externo e a adaptação ao meio em que vive.

Geralmente é na vida adulta é o momento em que o indivíduo inicia uma carreira profissional, a saída da casa dos pais, o estabelecimento de vínculos duradouros, que envolvem relações de intimidade, sendo amorosas ou não. Os filhos podem vir ou não, uma vez que a experiência exercer função materna ou paterna, na verdade, não necessariamente passa sobre a literalidade de ser mãe ou pai.

A contribuição essencial da psicologia analítica para a psicologia do adulto é a compreensão que Jung traz acerca do desenvolvimento da personalidade adulta que se encontra em uma transição. A ótica junguiana traz a possibilidade da mudança durante a vida adulta sendo que, na época de Jung, as mudanças na vida adulta eram vistas como ligadas somente ao externo, exteriores a vida do indivíduo que moldavam o desenvolvimento de sua personalidade adulta, tal como grandes acontecimentos, traumas, entre outros, conforme afirma Staude (1981, p.116):

“Embora fosse reconhecida a possibilidade de uma mudança significativa durante a idade adulta, essa mudança na personalidade do indivíduo costumava a ser atribuída a acontecimentos *exteriores* importantes, tais como dramáticos sucessos ou fracassos, traumas muito fortes ou doenças muito graves, psicoterapia intensiva, conversão religiosa ou mudanças importantes na sociedade tais como guerra, revolução, depressão ou prosperidade”.

A contribuição importantíssima da teoria junguiana clássica, que abre para as posteriores amplificações pelas escolas pós-junguianas, é o fato do desenvolvimento da personalidade, principalmente na idade adulta, mostram as mudanças que ocorrem no interior da psique, ou seja, há uma dinâmica interior que está envolvida e atua no indivíduo e se pode chegar até tal dinâmica através dos sonhos e dos símbolos produzidos por eles e as imagens mentais que são produzidas pelo sujeito.

Até aqui, na infância e adolescência, o ego está se estabelecendo e lança o indivíduo para a primeira fase da idade adulta, sendo colocada a tarefa de, primeiramente, ser gestor de si mesmo a nível de arranjar um emprego, por exemplo, e ir aos poucos se bancando e conseguindo lidar com a tarefa que é um chamado em partes social, ou seja, o que a sociedade espera que um indivíduo adulto faça e como é a maneira do adulto reagir. Tais tarefas implicam em criar as fundações nas quais serão construídos os lugares de família e materiais para a vida.

Na verdade, a personalidade se desenvolve durante a vida inteira do indivíduo e o que ocorre é uma espécie de idealização adulta, em que através da individuação seria o objetivo do homem na segunda metade da vida (segundo a visão clássica).

No decorrer do desenvolvimento da idade adulta, o indivíduo se depara com as responsabilidades que a vida chama, todavia pode-se pensar em um momento solar ou o sol está a pino. Jung (1991) utiliza a metáfora do sol para falar sobre as fases da vida, em que o sol

nasce no horizonte e vai, ao longo do dia subindo e subindo e, ao entardecer, possui um movimento de descida e poente, todavia a metáfora do sol poente mostra que, naquele momento, ilumina a si mesmo.

O desenvolvimento interno daria, ao longo do processo, através da crise que antecede a segunda metade da vida, chamada metanoia, mostra e coloca a segunda metade da vida em destaque, a colocando como possibilidade que rumo à individuação.

A adolescência e a revolução que traz consigo se constitui como importante experiência para os conteúdos que continuarão em desenvolvimento para a vida adulta. O turbilhão que a adolescência traz leva o indivíduo para a vida social e familiar que se lançam enquanto a experiência da vida adulta que possui também a sua peculiaridade de intensidade, todavia não é tão comentada, conforme afirma Araújo (2020, p.31):

“Talvez seja uma fase com tantas dificuldades quanto a vivência da adolescência, no entanto é menos famosa, menos comentada, menos esperada pelo mundo social e não conta com grandes discursos a seu respeito”.

O que foi aprendido na juventude é concretizado nesta etapa de desenvolvimento, sendo que o final da adolescência traz o ingresso na vida adulta e os conflitos se desvelam enquanto interioridade, relativos à dinâmica interna da psique. Tal paralelo é importante para trazer a distinção da adolescência, que possui, com a puberdade, mudanças hormonais e fisiológicas.

Espera-se que o ingresso na idade adulta traga consigo o desenvolvimento da maturidade como um valor em desenvolvimento ao longo do crescimento do adulto. Juntamente com o desenvolvimento da maturidade há a autonomia que reside neste processo de desenvolvimento. Há uma interessante percepção acerca da autonomia que rumo da criança para o adulto, sendo que a criança não possui muita autonomia e, ao se desenvolver e chegar ao sujeito adolescente que possui maior autonomia e chegando ao sujeito adulto, que possui uma ampliação no grau de autonomia e da tomada de decisões.

O ingresso no mundo do trabalho e a possível saída da casa dos pais mostram como a autonomia se amplia e aumenta ao nível que o sujeito ingressa em um mundo social, regido por leis da sociedade que o cerceia e o ingresso no mundo do estudo ou do emprego, gerando a autonomia convertida na figura das aquisições e do dinheiro, fazendo com que o mundo laboral traga ao indivíduo responsabilidades e autonomia, na qual o indivíduo pode vir a diminuir a sua dependência dos pais.

É isso que ocorre aqui, neste período. A retaguarda que é ofertada pela casa dos pais, a segurança financeira vai, aos poucos diminuindo enquanto o sujeito adquire responsabilidades e autonomia, diferentes do adolescente, que possuía o limite dos pais. Dependendo do seio

familiar e a dinâmica que se instaura, o jovem pode ou não vir a desenvolver a autonomia em anos anteriores ou não, conforme afirma Araújo (2020, p.32):

“Aqui não se trata de uma medida cronológica, mas de uma postura adolescente ou uma postura mais madura na relação com os pais e com a própria independência, autonomia e responsabilidade. Pode acontecer dos pais não ocuparem este papel e o jovem assumir uma postura mais adulta desde cedo, assim como pode acontecer da pessoa ficar presa na posição do filho adolescente até bem mais adiantado na idade”.

Cabe o pensamento de que a autonomia do adulto se torna, assim, total. É ele quem é o responsável pelas suas ações e cabe a ele o direcionamento dos aspectos de sua vida e como ou qual é a melhor maneira de administrá-los. É importante também notar que as relações se dão, agora, não de maneira vertical, mas sim horizontal, privilegiando, assim, a troca de pares e entre pares remetendo a um nível de simetria entre as relações, conforme afirma Araújo (2020, p.33):

“A eles compete a administração dos conflitos vividos, e são os protagonistas das suas histórias. Ainda que se possa dividir as aflições ou as reflexões com outros, isso acontece na condição de par, numa relação simétrica e não assimétrica”.

Ainda seguindo tal ótica, as respostas, por mais que possam ser partilhadas, partem de uma decisão, posicionamento e reflexões internas, sendo que é o indivíduo quem decide e dá o rumo para a sua vida, tornando responsável pelo que cativa em si e no outro, como no diálogo da passagem da obra *O pequeno príncipe* de Antoine de Saint – Exupéry (2015, p.84):

“ __ Os homens esqueceram essa verdade -disse ainda a raposa. __ Mas tu não a deves esquecer. Tu te tornas eternamente responsável por aquilo que cativas. Tu és responsável pela tua rosa...
__ Eu sou responsável pela minha rosa... -repetiu o príncipezinho, para não esquecer”.”

A responsabilidade passa também pelo viés dos afetos e dos vínculos. Se responsabilizar sobre os vínculos implica o desenvolvimento da maturidade, desenvolvendo, assim, vínculos de intimidade, impedindo o isolamento na fase adulta. É a partir da intimidade que os vínculos podem desabrochar de maneira saudável, envolvendo a relação autêntica da dialética da troca, funcionando como via de mão dupla.

Relações de intimidade não necessariamente implicam em vínculos sexuais ou de relacionamentos afetivos enquanto laços matrimoniais, de namoro e semelhantes. Intimidade estaria aqui colocada no campo das relações humanas onde há conexão profunda e que ambos experimentam a partilha enquanto intimidade, cumplicidade e troca.

A responsabilidade se torna, então uma palavra fundação para tal momento da vida. Tal como a viga mestra que segura as fundações de uma construção, a responsabilidade também se torna parte importante da vida adulta. É necessário ser responsável dentro de vários âmbitos da vida, tal como o afetivo, o profissional e, na esfera intrapsíquica, a responsabilidade consigo mesmo.

Agora, refletindo sobre a questão do trabalho na vida adulta, pode-se pensar que o indivíduo, ao ingressar no mundo do trabalho, agrega experiências, trazendo, assim, maior solidez para o indivíduo, trazendo um acúmulo de experiências que vai constituindo a sua persona de profissional, que se apresenta na sociedade com dado ofício.

A concepção de Araújo (2020, p.34) versa sobre a autonomia do adulto e como o desenvolvimento de tal potência está atrelada ao investimento de uma potência de si mesmo e como o indivíduo adulto lida com as questões de gestão da própria vida e do processo de desenvolvimento que ocorre no interior da psique.

O indivíduo pode lidar com as experiências da vida adulta de maneira mais tranquila ou tais experiências podem se apresentar ao sujeito como grandes dilemas que acabam ocasionando a sensação de aprisionamento e paralisação em frente a vida, fazendo que posturas infantis sejam adotadas de maneiras defensivas frente à fase da vida que ali se desvela, frente a ele.

A respeito da sensação de aprisionamento, o indivíduo pode ser preso diante de uma dinâmica pueril (aqui utilizando a noção de puer de Marie Louise Von Franz, já citada anteriormente), que faz com que a pessoa se sinta expulsa de um paraíso e que procure, de maneira incansável, o paraíso que lhe foi negado ou perdido, permanecendo presa em comportamentos infantis que impedem o estabelecimento das relações de intimidade e responsabilidade, causando a impressão de que o indivíduo age ainda como um adolescente, que teima em ficar em tal fase, possuindo dificuldades com os chamados da vida adulta.

A entrada na vida adulta exige um sacrifício, sendo que, na verdade, pode-se pensar que cada fase da vida exige o seu respectivo tributo a ser pago, causando assim o sacrifício de algo que necessita morrer para que o novo surja, eis então as crises. O desenvolvimento da vida adulta traz um panorama de relações entre o eu e outras instâncias, como o outro, as ficções que surgem neste período e o lidar com as próprias emoções, que exigem um desenvolvimento de novas maneiras de compreender a si e o mundo, como se, para isso, níveis anteriores precisassem ser aprendidos, conforme afirma Araújo (2020,p.38):

“É como se houvessem aprendizados que fossem pré-requisitos de outros; como se fossem aprendizados de pós – graduação na vida, posterior a um longo caminho de ensinamentos na graduação. Para quebrar regras, por exemplo, é preciso ter aprendido a respeitá-las primeiro”.

O duplo da dinâmica arquetípica entre opostos se faz presente então, revelando os dois lados de uma dinâmica arquetípica que se complementam e que ganham a sua importância no desvelar da fase adulta da vida. É preciso que as novas descobertas tragam experiências prévias

que trarão demandas novas, culminando em descobertas no processo de desenvolvimento do ser.

Há outra dificuldade que consiste em abandonar antigos modelos no qual o indivíduo se via, para abrir passagem ao novo que virá. O sacrifício também está implícito aí, uma vez que a pessoa deve abdicar de antigos modelos que devem morrer e trazem o novo, que será integrado e assimilado pela consciência. O que acontece com os padrões antigos que o indivíduo estava acostumado a lidar?

Eles se tornam falhos e obsoletos com o passar do tempo e das experiências e exigem o seu tributo para que a consciência possa ser transformada. Há tantas identidades que sofrem transformações, mortes e reatualizações, como, por exemplo, a identidade de adolescente, a imagem de estudante ou estagiário, compõem a ampla e complexa trama de padrões antigos que darão lugar ao novo que vem, enquanto vir a ser.

O que ocorre, aqui, é a exigência feita para o recente adulto de gerir a si mesmo de uma maneira diferente. A mudança que ocorre na personalidade faz com que as aventuras se façam presentes, abandonando aquela referência de si que parecia ser tão segura para novos momentos e se lançando ao oceano do desconhecido, o que causa medo e insegurança, como diz Araújo (2020, p.39):

“Esta intensa reformulação de si mesmo e a perda de uma visão pessoal que seja conhecida podem provocar tanto medo que a pessoa pode tentar convencer-se de que nada ficou diferente em sua vida”.

Outra ação que pode vir a constelar é o apego ao modelo antigo no qual o indivíduo estava pautado. Assim, o sujeito tenta se agarrar de maneira incansável dentro de uma antiga referência de si, impedindo, de maneira defensiva, que o novo possa vir e constelar em sua vida. As defesas que se levantam no ego mostram um comprometimento ferrenho em se manter atrelado ao que era.

A persona é então reconstituída de maneira defensiva, de acordo com a tópica junguiana clássica e o próprio Jung.

Refletindo através do prisma da psicologia arquetípica, pode-se evocar novamente a dinâmica relacional de puer – senex. Dentro de tal perspectiva, o senil se coloca como algo que tende a se manter cristalização e que sedimenta, possuindo dificuldade com as mudanças quando se torna rígido. Se há um duplo na dinâmica relacional, senex existe com a sua contraparte, o puer. Existindo desarmonização da dinâmica, o que é da ordem do senil (ligado ao senex), que mostra um lugar envelhecido e que não possibilita a transformação, se tornando inerte e destrói as possibilidades de mudança.

Por outro lado, o puer deslocado do senex traz as mudanças das possibilidades sem o estabelecimento nelas, como se um mundo de ideias e concepções novas surgem a todo instante, “pipocando”, todavia não encontram a sua sedimentação e restrição das possibilidades, uma vez que, sem o senex, não há possibilidade de tempo, limites e solidificações necessárias para a vida.

O eixo relacional da dinâmica mostra que ambos se necessitam e se complementam, estando em amálgama que pode vir a trazer o desenvolvimento necessário para a vida adulta, sendo que a maneira como se articulam e dialogam é um importante passo para o processo de individuação enquanto faceta individual.

A dificuldade de amadurecimento e enfrentamento das diferentes demandas que surgem na idade adulta pode indicar o dilema que há no cerne da dinâmica relacional. O indivíduo pode vivenciar um sentimento de se sentir perdido e desamparado entre a adolescência e a idade adulta, se sentindo incapaz de assumir as responsabilidades de gestão de si mesmo, conforme afirma Araújo (2020, p.41):

“Esse conflito vivido por alguns jovens na entrada da vida adulta o deixam presos em uma condição de limbo, em que não são nem adultos e nem adolescentes. Ainda não se percebem preparados para viver a maturidade, mas não podem ficar agarrados a um formato adolescente de si mesmo que já está desencaixado e inadequado”.

A dor se torna dúplice: De um lado se transfigura nas vivências de angústia e medo da entrada na vida adulta e por outro há a dor de estar preso ao passado sem conseguir caminhar em direção ao futuro, mantendo o indivíduo paralisado e preso em um lugar de fronteira, todavia sem realizar a passagem.

Ao realizar a travessia, o indivíduo então passa pelo espaço do limiar e consegue chegar ao novo, com toda a sua complexidade possuidora. A respeito das fronteiras, o analista junguiano Gustavo Barcellos relembra a importância do deus grego Janos, que é bifronte e possui um olhar para o passado e outro para o presente. A respeito das fronteiras, Barcellos (2024, p.22) diz:

“Falo de Jano, *Ianos*, o deus romano que preside sobre os começos e fins, deus das mudanças e das transições, das transposições. Jano concretiza sua epifania nas portas e nos portões; neles celebra a dialética do abrir e do fechar. É representado portando uma chave, geralmente na mão esquerda – ele é o porteiro. Sua existência revela para nós que tudo pode ser um portal, ainda que não enxerguemos o portal.”

Assim, atravessando o portal do ingresso na vida adulta, pode-se pensar em uma vivência, pós travessia, de uma jornada heroica. O paradigma que será ofertado ao seguir remete a uma jornada heroica diferente da tradicional. Na construção da presente tese, ao pensar a figura de Ogum, o autor se viu em dúvida de qual bibliografia usar: Há um caminho seguro e fácil, valendo-se da bibliografia do mitólogo Joseph Campbell, todavia tal jornada não exprimia

com tal exatidão a jornada através de uma *arkhé* africana e foi logo excluída, pois além de tudo, representava uma jornada solar.

Então a difícil escolha se deu, através da obra *O herói com rosto africano – Mitos da África* (1999) de Clyde W. Ford. Além da escolha, será mostrada a jornada heroica através da uma perspectiva lunar, que melhor oferta a visão de tal jornada, concordando com a tese

Ogum



(Imagem extraída de: <https://br.pinterest.com/pin/563018696178956/>)

Iniciando a reflexão de Ogum, cabe pensar que o orixá é também considerado um herói. É ele quem vai desbravar e abrir os caminhos para os que virão atrás e realizarão a atividade de civilização. Ogum é o senhor do ferro e da tecnologia, o vencedor de demandas, um orixá que, em seu próprio mito, revela o seu aspecto belicoso, sendo considerado também o deus da guerra. A narrativa mítica de Ogum mostra o quanto a sua jornada heroica possui uma característica peculiar, o que o liga a um herói lunar e não o solar, comumente visto. Em seu *itan* (mito), Ogum se mata, tomado de arrependimento e impulsividade. Eis a narrativa, coletada de Prandi (2001, p.89):

“Ogum sempre foi a muitas batalhas lutar, gostava de trazer a vitória ao reino de Irê, do seu pai Odudua. Ogum teve um filho com Ojá, o qual chamaram de Oxóssi.

Ogum também namorou outras três orixás, Obá, Oyá e Oxum, as esposas de Xangô, seu maior rival.

Ogum continuou lutando até ganhar o trono de Irê que nessa época era composto por sete aldeias. Passou a ser conhecido como Onirê e, claro, deixou sua coroa para Oxóssi depois de algum tempo. Não recebeu um novo nome à toa: em Iorubá “Oni” significa “senhor” e “Irê” significa “aldeia”. Ogum Onirê passou a ser uma denominação muito forte e presente até hoje na Umbanda.

Certo dia, após muito tempo em guerra, Ogum voltou para Irê. Chegou no dia de um ritual sagrado. Era necessário que todos ficassem em silêncio no local e não podiam dirigir o olhar uns para os outros. Ogum, cansado da guerra, chegou com muita fome e sede, mas ninguém no local lhe deu atenção. Ele pensou que não tinham o reconhecido e ficou irritado com a situação.

Ogum, levantou sua espada e matou todos os súditos presentes, cortando suas cabeças. Quando o ritual acabou, a regra de se manterem em silêncio também se encerrou. Na mesma hora, seu filho Oxóssi chegou com um novo grupo de súditos para receber Ogum da forma como ele queria. Fizeram homenagens ao rei, serviram-lhe a melhor comida e bebida, vestiram-no com roupas novas e fizeram uma celebração com canto e dança.

Mas Ogum estava inconsolável após matar quase todos os habitantes do reino. Não lembrou das regras que existiam em um dos rituais mais importantes de Irê. E já não se sentia mais um rei após essa situação: estava arrependido por ter sido tão intolerante. Tinha vergonha de si mesmo pela ação e começou a se punir dia e noite, sem compaixão consigo mesmo. Já muito inconformado, ele lançou sua espada novamente e a enfiou no chão, abrindo um buraco na terra. E em um milésimo de segundo, foi puxado solo abaixo. Quando se deu conta, Ogum estava no Orum, considerado o céu dos Deuses. Nesse momento já não era mais humano, tinha se tornado Orixá”.

Sobre o mito e a passagem descrita acima, vale o pensamento de que Ogum possui similaridade com a tragédia grega de Ajax, dentro das narrativas gregas, todavia ressalta-se o caráter dos mitos iorubás como uma mitologia viva e que fornece rico e fecundo material para a compreensão simbólica, além de estar ligada à formação da alma brasileira, reiterando a sua importância mítica. Sobre tal concepção, Ford (1999, p.39) fornece uma belíssima reflexão:

““Que mito você está vivendo?”, perguntava sempre o psicólogo Carl Jung. Em outras palavras, quais são os símbolos, as imagens, as metáforas e as histórias que lhe tocam mais profunda e ardentemente, que informam sua vida? A isso eu responderia agora: “Essa mitologia negra recuperada””.

O herói africano é, antes de tudo um personagem que possui a mesma raiz arquetípica que outros heróis, sendo considerado como uma mitologema. A temática é vista em várias culturas em vários momentos da humanidade em que se faz necessária. O herói africano oferta, assim, um modelo de identificação através do olhar e do devir preto, não sendo necessária a identificação com modelos eurocêntricos para que tal identificação ocorra. Neste ponto, a jornada do herói começa ali, em seu mundo comum, onde há uma espécie de chamado para a aventura e que o leva a desbravar um novo mundo. Diferentemente do herói solar, a narrativa de Ogum mostra-o na jornada em regresso para a sua casa e a sua intolerância ao interdito do

silêncio e suas ações o colocam como lugar lunar, atuando de maneira oposta ao que geralmente é visto nas trajetórias solares.

Pode-se pensar que não há somente uma maneira de ser herói e de trazer o percurso da travessia, levando à reflexão de várias maneiras que a jornada heroica pode ser traçada e o aspecto lunar, que aproxima Ogum beirando os limites de um “vilão” que mata a sua própria aldeia e, depois se arrepende e assim se mata, tornando-se um orixá, como uma maneira possível de jornada heroica, todavia afastando-se do áureo trono solar.

O monstro, dragão que Ogum enfrenta não está no outro, todavia nele mesmo. O orixá tem que se deparar-se em si mesmo, refletir e perceber o custo de suas ações e como elas impactaram toda a história, causando, assim, o desenrolar dos fatos. Oras, se o dragão reside em si mesmo, eis um importante aspecto trazido pelo mito que leva ao pensamento de que há inúmeros dragões residem nas profundezas da psique e que estão ali, à espreita de serem descobertos pelo indivíduo que, se não os reconhecer e personificá-los, acabará por ser tomado por eles, tal como Ogum foi tomado pelo seu ímpeto de fúria.

Ainda debruçando-se sobre tal narrativa, cabe pensar que, ao se lançar às profundezas da psique e enfrentar dragões e demônios, ele recebe a sua dádiva. Ogum se torna um deus ao perceber o seu ato e após o seu sacrifício de matar-se, elevando-o a um novo nível de consciência. Sobre a questão, Ford (1999, p.51):

“O desafio enfrentado por aqueles que conseguiram percorrer os corredores da psique é reivindicar uma dádiva ou um dom presente nesse mundo interior”.

Quantos sacrifícios não estão envolvidos na idade adulta? Fora os discutidos no início da sessão a respeito da idade adulta, inúmeros mais podem ser pensados, tais como mudanças de emprego, transformações, enfim, a jornada que também pode ser penosa e que leva à maturidade. Quantas vezes o indivíduo morre em tais jornadas? Morre, mata e se mata, matando, assim, de maneira simbólica aspectos de si mesmo, numa espécie de *solve et coagula*, remetendo a expressão em latim utilizada pelos alquimistas para se referir ao princípio alquímico de desmontar e unir. Tal operação é realizada diversas vezes durante a vida adulta, sendo um fazer e refazer-se constante, mostrando a atividade da psique e seu complexo dinamismo.

Se o herói cultural diz respeito à alma daquela cultura que o gerou (Ford, 2020, p.61), pode-se pensar que o que Ogum oferta é a percepção de que bem e mal convivem lado a lado e em conjunto, não há necessidade de uma projeção do mal em uma figura diabólica ou demoníaca, ele está ali, convivendo em conjunto com o indivíduo, dentro dele. As *arkhés*

africanas aceitam o mundo tal como ele se mostra e se desvela e reiteram a importância da responsabilidade no cerne do livre arbítrio das escolhas.

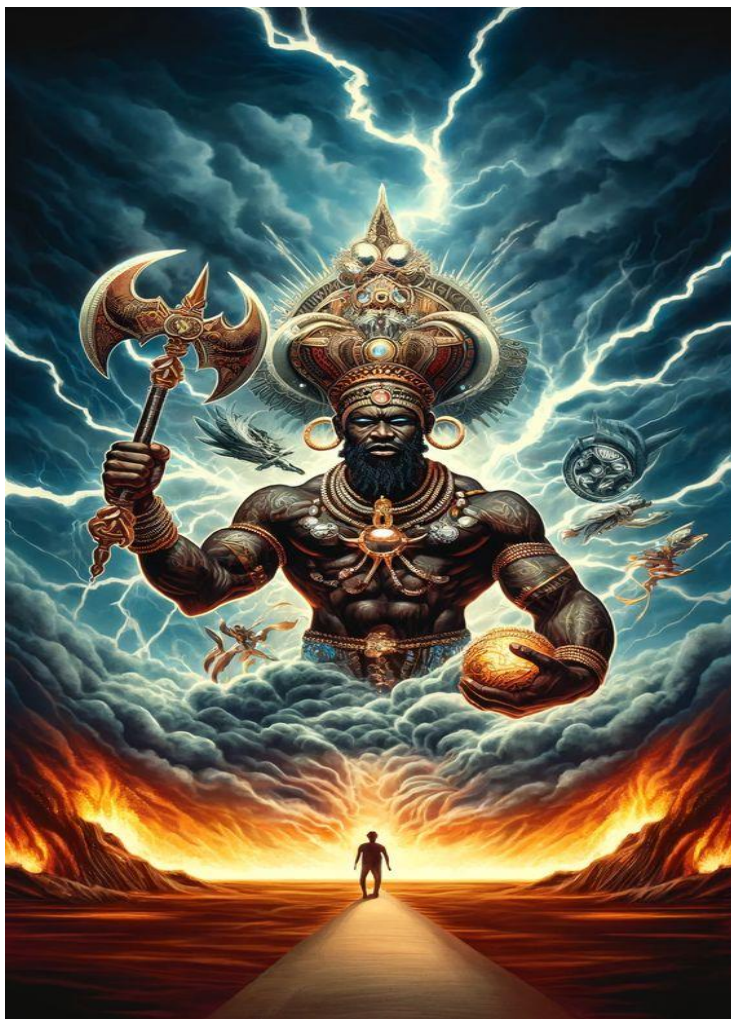
Tal como na idade adulta, Ogum oferta um importante papel para a compreensão da vida neste lugar, o desenvolvimento da responsabilidade e arcar com as escolhas que são realizadas, impulsionam o desenvolvimento de um sendo de maior apropriação de si mesmo e uma consciência mais transformada e ampliada, que considera o outro em seu diálogo e que avalia os riscos de cada ação, tal como a consequência delas, desenvolvendo, então, a maturidade.

Ogum então seria aquele responsável por reunir aspectos importantes da idade adulta em um centro organizador, dando, assim, possibilidade a Xangô para governar em seu reinado, que pode ser pensado de maneira simbólica enquanto aspectos de gestão de si mesmo e da vida, uma vez que Xangô representa a figura do grande rei.

Sobre Ogum, Ford (1999, p.235) coloca:

“Não que um seja ruim e outro seja bom; é mais uma questão de se esses vários aspectos do nosso eu atuam mediante um centro de controle, esse centro é Ogum”.

Xangô



(Imagem extraída de: <https://br.pinterest.com/pin/51017408274402767/>)

O dinamismo e a importância de Ogum abrem o caminho para a reflexão de Xangô e o seu motivo de ser colocado na idade adulta. Primeiramente, é necessário esclarecer a posição de quatérnio que há entre os filhos de Iemanjá. A deusa possui quatro filhos, sendo eles Exú, Ogum, Oxóssi e Xangô. Refletindo sobre a dinâmica que o quatérnio produz, cabe pensar que Exú é quem dá movimento ao mundo, sendo o primeiro a ser gerado na cosmogonia iorubá, que possui a qualidade, como visto, de vivificador dos corpos e atua no princípio do movimento. Ogum é aquele que vai desbravar os novos horizontes, passando por zonas intocadas e abrindo os caminhos para aqueles que vêm atrás dele, todavia o papel de Ogum reside em, justamente, ser o desbravador e o abridor dos caminhos, não realizando a atividade de civilização.

Oxóssi, o caçador é quem realiza a atividade civilizante, como afirma o pensamento de Zacharias (1998) , explorando as melhores localizações de estabelecimento da tribo e de qual maneira as atividades de caça, pesca e coleta podem ser realizadas e qual seria o melhor modo

para tal. Cabe a Xangô o aspecto de governar, realizar a atividade de gestão de um reino e trazer os melhores benefícios de tal reinado para o seu povo.

É de autoria de Mello e David (2024) o trabalho apresentado para o XXVII congresso de psicologia analítica da AJB (Associação Junguiana do Brasil) intitulado *Kaô Kabecilê – Uma análise simbólica do masculino sombrio em Xangô* em que os autores, através da história da virilidade, analisam a sombra presente em Xangô.

Dentre as contribuições que o trabalho apresenta, o quatérnio é retomado, tal como a sua importância para a história e a organização de uma evolução social da humanidade. Aqui a figura analisada de Xangô será em seu aspecto enquanto regente e aquele que cuida de seu reino, tal como o indivíduo adulto é capaz de realizar a gestão de si mesmo.

Faz parte do desenvolvimento adulto, através de uma perspectiva egóica que ele consiga perceber e distinguir o que faz parte daquilo que se é e o que não se é, percebendo, formulando a sua persona de indivíduo adulto.

O aspecto forjador da persona adulta tem relação, ao mesmo tempo com Ogum e Xangô, uma vez que Ogum, na qualidade de deus ferreiro, é aquele que é o possuidor da forja, o lugar alquímico onde a transformação é possível de acontecer, onde o metal é manipulado e colocado no fogo, para que outras operações possam ocorrer no interior da psique. Uma vez “forjada”, lembrando que a personalidade está sempre em movimento, sempre em relação e na relação (ressaltando o aspecto Exú da personalidade), cabe a Xangô o aspecto da regência.

A persona adulta implica em responsabilidade e maturidade, fazendo com que o indivíduo consiga conviver e agir em sociedade. É de suma importância a autopercepção como adulto, pois o mundo não tratará o indivíduo mais como criança, exigindo dele posturas e posicionamentos no mundo.

O desenvolvimento de uma persona passa pela construção interna, por um ego que é constituído de maneira forte e que propicie o diálogo interno entre a persona e aspectos sombrios também, a nível de fazer com que o indivíduo consiga lidar com suas demandas internas. Sobre a questão, Araújo (2020, p.42) coloca:

“Esse novo papel adulto só poderá ser desempenhado através da persona, se tiver sido bem estruturado internamente na constituição egóica. Para constituir-se como adulto, e contar com uma persona adulta que lhe corresponda, é necessário que o ego assimile os aspectos que estavam na sombra”.

Os aspectos de autonomia e de independência são, assim, assimilados pelo ego adulto que dará base para o exercício da persona adulta. Se há um recolhimento das projeções que são lançadas no mundo e no outro, o indivíduo pode ter uma perspectiva mais ampliada de si

mesmo, o que possibilita realizações de potencialidades adultas, que antes se encontravam na sombra.

Para que constelem os aspectos de potência, é necessário que o reconhecimento da autonomia e da independência, que formam uma base para a uma atitude de maior protagonismo na vida. Através do recolhimento das projeções, o indivíduo pode, assim, assimilar sua força e sua potência que estava, por exemplo na infância e adolescência, projetada no outro. Uma vez que tal potência é recolhida e trabalhada, o indivíduo pode se valer de tal investimento que volta a ele.

Se o indivíduo não tiver consciência de suas potencialidades e suas fragilidades de conteúdos sombrios, ele oscilará entre posições de onipotência e impotência em sua vida, sendo maior a impossibilidade sentir a potência em si mesmo, o que impede uma visão mais apropriada sobre si.

A respeito da questão, Araújo (2020, p.43):

“Enquanto não tiver clareza de sua potência real e de sua capacidade, poderá oscilar entre posicionamentos impotentes e onipotentes na vida. Pode apresentar uma postura arrogante, distante e prepotente. E pode também se vitimizar diante do outro, e se perceber enfraquecido, impossibilitado e impotente, podendo paralisar-se diante das demandas da vida”.

Há uma reatualização importante do sentimento de impotência e onipotência na idade adulta, diferente da adolescência. Aqui o desafio para o indivíduo é a forma com a qual se lida com a potência e se mantém nela, sem trair a si mesmo, mantendo-se assim, coerente aos seus valores sem ser jogado ao polo da impotência nem para a sensação de onipotência.

O fato de não se lidar com a fina “corda bamba” dos extremos faz com que o indivíduo se torne preso, por exemplo na dinâmica impotente e tenha dificuldade em tomar decisões e a dificuldade de recolhimento das projeções de potência, que ficam projetadas no outro, fazendo com que a pessoa tenha dificuldades, por exemplo de se lançar na vida e a visão “turva” de si mesmo, dificultando o saber sobre si. Os gostos e opiniões ficam então difusos e podem vir a se tornarem indiscriminados e fusionais com a opinião do outro, fazendo com que o indivíduo não se veja e permaneça apegado a tal fusão ou vínculo simbiótico.

Se o recolhimento das projeções é realizado, há uma visão mais humanizada e menos divinizada sobre o outro e as realizações, fazendo com que o sujeito também se veja como humano e nem onipotentemente inflada ou vestindo os trapos da impotência, aqui, nem a capa de super-homem é vestida nem os trapos esfarrapados, mas sim à medida que serve à pessoa, ou seja, a possibilidade de vestir-se de si mesmo e o conforto que tal veste possui.

O real, quando é visto diminui as fantasias e faz com que o sujeito veja a si mesmo, uma vez que a potência traz, consigo a consciência dos limites de ação. Uma vez que tais limites são percebidos podem ser ampliados para o eu mesmo, o outro, as relações e o mundo.

Se apropriar de si faz com que as qualidades e defeitos sejam assimilados e fornecem uma via para o desenvolvimento adulto, saindo de um lugar mais indiscriminado para outro que é mais coerente consigo mesmo e que pode trazer lampejos de um desenvolvimento mais autoral, que será retomado na metanoia.

A frase que preside o oráculo de Delfos, na Grécia diz “conhece-te a ti mesmo”, como um importante aforismo que mostra a importância do autoconhecimento. Não é mais qualquer coisa que serve ou todas as coisas, abrindo espaço para que possa ser uma coisa, si mesmo (Araujo, 2020, p. 47.)

Pode-se pensar nas perdas que existem e sacrifícios da idade adulta e nos ganhos também que a mesma fase pode trazer, como a maior coerência consigo mesmo e o processo da construção da identidade, que envolve a consciência das debilidades e monstruosidades que se possui.

A consciência de partes que não são tão belas e a capacidade em lidar com as frustrações que isso implica e que são vividas durante a vida fazem com que o ego adquira força para lidar com as adversidades e uma capacidade de plasticidade para também olhar para elas, sem que a personalidade seja destruída, por isso é importante um ego forte, para lidar com tais adversidades.

Passar pelas atribulações sem que a personalidade seja destruída faz com que o indivíduo possa superá-las e aprender os sentidos e significados, aprendizados em cada lição da jornada que se chama vida. Isso não implica em ignorar os sentimentos de dor ou tristeza que surgem na jornada, mas, ao contrário, abraçá-los e vivenciá-los, possibilitando uma posição mais madura, é suportar tempestades e mares tortuosos até se encontrar uma saída possível.

Iemanjá



(Imagem extraída de: <https://br.pinterest.com/pin/21884748182348070/>)

Iemanjá oferta um grande simbolismo e contribuição para o desenvolvimento do trabalho. Pensando em sua figura, que é complexa e caleidoscópica, alguns caminhos podem ser traçados enquanto possibilidade. Aqui, será refletida a relação de Iemanjá com o estabelecimento da família e os filhos. Xangô foi pensado enquanto a capacidade de governar e realizar uma gestão possível de si e da vida adulta, Iemanjá lança outra importante reflexão da vida adulta.

Segundo dados da plataforma Jusbrasil de 2010, o percentual de famílias que não possuem filhos era de 17%. Sobre a questão e a reflexão, Caetano et.all (2016, p. 45) coloca:

“Na sociedade contemporânea observa-se o número crescente da população que opta por não ter filhos. Essa é uma das transformações na família, no casamento, conceitos de maternidade, paternidade, relações de gênero, conceitos historicamente determinados que estão em constantes reformulações”.

O próprio casamento passa a ser questionado, uma vez que novas maneiras de se relacionar surgem, deixando a dúvida: Será o casamento uma instituição falida?

O analista Adolf Guggendbuhl Carig, em seu livro *O casamento está morto – Viva o casamento* (1980) reflete sobre a questão do casamento e como a instituição do casamento passa

por transformações ao longo do tempo, refletindo a sua possível decadência. Sobre o casamento, ele diz:

“A verificação de que a família e o casamento estão em estado de dissolução não exige um espírito crítico aguçado, ainda que muitas pessoas ainda se casem com grande entusiasmo”.

As mudanças nas relações e laços familiares lançam a reflexão de novas maneiras de se relacionar e estabelecer vínculos de intimidades, sem que esses passem pela experiência literal da maternidade e paternidade.

Há muitos casais que optam por não possuírem filhos, o que lança outra importante questão e reflexão: É preciso ser mãe para que se individue?

As imagens sobre o cuidado e cuidar podem existir sem a presença concreta do filho. Há mulheres, por exemplo, que cuidam dos sobrinhos ou de uma classe de sala de aula, ou então de seus colegas de trabalho e familiares com o aspecto da maternagem.

A resposta em que se é possível chegar é a de que não ser mãe ou ser pai não implicam em uma não individuação. O Instituto Junguiano da Bahia possui um artigo, em seu site, com o título *Maternidade: Escolha ou obrigação?* em que somente a sua “manchete” já desperta uma torrente de reflexões.

O fato de ter filhos, na sociedade atual é visto quase como um tabu, que lança perguntas e indagações, por parte dos expectadores da vida como “se você não é mãe, não é uma mulher completa”, “você ainda não sabe o que é ter um filho, então não pode falar”. Sem sombra de dúvidas a maternidade e paternidade são experiências que possuem profundas transformações na vida do indivíduo, todavia, elas são necessárias como condições basais para o processo de individuação ou seriam convenções sociais que colocam a mulher e reiteram práticas sociais que definem o corpo feminino como uma propriedade social, do outro, menos da própria mulher. Tais práticas reafirmam um papel social da mulher como reprodutora, o que não deixa de ser um reducionismo, já que não inclui os outros olhares sobre a mulher e o ser mulher, uma vez que a maternidade é uma das facetas possíveis, não uma obrigação.

A cultura hegemônica é a patriarcal, que pressiona as mulheres para que sejam mães e as coloca diante do grande relógio do tempo, que se traduz através de um viés biológico, que esgota a possibilidade da vivência da maternidade.

Se a maternidade é uma experiência arquetípica, ou seja, humana, ela seria reduzida à reprodução exclusivamente? Não seria, assim, tornar um símbolo signo?

Há uma sombra coletiva ao olhar mulheres que não foram mãe com reprovação e despeito. Diferentemente a experiência para homens que podem gerar filhos em idades mais tardias e que na sociedade, brasileira, por exemplo, são conhecidos por abandonarem os seus

filhos desde a mais tenra idade, como na formação da nossa nação, em que o sujeito brasileiro é abandonado pelo pai português, ocorrendo assim, constantemente uma reatualização da ferida narcísica que repousa na psique coletiva, ou seja, seu trauma.

Se há um movimento de identificação com a psique coletiva, haverá um comportamento de reprovação às pessoas que não desejam ter filhos, vistos como imaturos ou imaturas, que não sabem ainda o que dizem, mas, será que esse outro que está sentado no trono do grande saber realmente conhece o que pode vir a ser bom para aquela pessoa? Assim, não seria uma onipotência achar que saber mais do outro do que ele mesmo? Ou um abuso de poder?

As questões não se esgotam e se revelam uma trama de complexidades que devem ser exploradas e re-imaginadas pela ótica da psicologia analítica.

Agora, refletindo acerca do prisma da experiência materna. É usual ouvir dizer que o fenômeno de expulsão é praticado pelo pai ou quem realiza a função paterna. Acerca de tal afirmação, é necessário o olhar cuidadoso e que discorda de tal posição, por um simples motivo: Na experiência primária do bebê, ao sair do útero materno há uma expulsão, um corte que leva o sujeito para fora e para o mundo tal como o conhecemos.

Posteriormente, na idade adulta também há outra expulsão, quando se manda o filho para o mundo, essa também é uma função materna, o que ocorre é a venda de uma sociedade patriarcal que atribui novamente este papel como uma função exclusivamente paterna. Outro ponto que pode ser destacado, que, inclusive é muito importante dentro do trabalho analítico é a capacidade que o indivíduo possui ou deve desenvolver de maternar a si mesmo.

A respeito de tal capacidade, cabe pensar na imagem de mãe interior que surge no sujeito e faz com que ele possa assumir uma gestão de si mesmo (princípio de Xangô), mas também realize a maternagem de si mesmo, com aspectos que envolvem o acolhimento, o “se pegar no colo” e poder gerir as diferentes demandas da vida com o cuidado de si mesmo, respeitando os espaços do outro e os seus espaços, cuidando de si.

Seguindo em seu curso vital, o indivíduo cresce e vai se desenvolvendo, deparando-se com uma nova crise que se instaura, a metanoia.

A transição para a metanoia: Aganjú



(Imagem extraída de: <https://br.pinterest.com/pin/305048574781231085/>)

Conhecido no Brasil como um aspecto de Xangô, ou seja, uma qualidade do deus, Aganjú é, na verdade um orixá a parte. Quando se fala sobre um orixá a parte há a referência de que é um orixá que existe enquanto próprio e, depois da grande diáspora africana, possuiu as suas qualidades e atribuições fundidas com outro orixá, se tornando uma qualidade dele.

Aganjú é o orixá dos desertos e dos vulcões, sendo que a segunda regência de tal deus será importante para ser refletida. Simbolicamente, pode se pensar os vulcões e o seus movimentos, traçando um paralelo com o que acontece na metanoia.

Os vulcões são uma força antiquíssima que possuem estrutura geológica criada quando o magma, os gases e as partículas quentes “escapam” para a superfície. Cabe pensar que a erupção vulcânica é um fenômeno natural e que ocorre quando o magma extravasa para a superfície terrestre, sendo provocado por forças internas do planeta.

Tal explicação sobre os vulcões se faz necessária para traçar o paralelo com o que ocorre na metanoia. O indivíduo adulto, vivendo sua vida se depara com um novo desafio, a crise que antecede a segunda metade da vida.

Como o vulcão que entra em erupção com as forças mais internas do planeta, a erupção que há na metanoia é causada pelas forças internas da psique que, durante a primeira metade da vida possuíam uma tarefa de adaptação ao mundo externo, se firmar enquanto uma persona adulta, um indivíduo e crescer, prosperar, fazer coisas, agora se mostra falido tal modelo, cedendo lugar à personalidade inconsciente e ao ser, ao invés de fazer.

O que ocorre na metanoia é a reorientação da personalidade que sai de uma personalidade consciente e ruma para a personalidade inconsciente, num movimento de integração. Todavia cabe pensar que tal momento é vivenciado como uma crise psíquica, pois todas as bases sólidas nas quais o indivíduo possuía tanta certeza na vida e que tanto utilizava, se fazem inúteis agora, exigindo dele uma nova postura para lidar com as questões da vida, com o emergir da personalidade inconsciente.

Cabe lembrar que não são todas as pessoas que passam pela metanoia, pois o indivíduo pode negar este momento e tentar, de todas as maneiras, se manter preso aos conhecidos esquemas da primeira metade da vida, numa espécie de apego infantil em manter aquilo que conhecia e era seguro a ele. Há um risco de se fazer da segunda metade de vida um “xerox” da primeira, o que condenaria o indivíduo a ficar preso ao que já foi e não o que é em sua vida, uma resistência tamanha à mudança.

Assim, ver-se-á a metanoia, outro importante momento da vida no capítulo seguinte. A crise que antecede a segunda metade da vida desponta em sua alvorada e, aqui, será vista e incluída como uma fase do desenvolvimento humano.

6. Capítulo – Travessias: A difícil jornada da metanoia

Ah ah ah ah

Prefiro ser essa metamorfose ambulante

Eu prefiro ser essa metamorfose ambulante

Do que ter aquela velha opinião formada sobre tudo

Do que ter aquela velha opinião formada sobre tudo

Eu quero dizer agora o oposto do que eu disse antes

Eu prefiro ser essa metamorfose ambulante

Do que ter aquela velha opinião formada sobre tudo

Do que ter aquela velha opinião formada sobre tudo

Sobre o que é o amor

Sobre que eu nem sei quem sou

Se hoje eu sou estrela amanhã já se apagou
Se hoje eu te odeio amanhã lhe tenho amor
Lhe tenho amor
Lhe tenho horror
Lhe faço amor
Eu sou um ator
É chato chegar a um objetivo num instante
Eu quero viver nessa metamorfose ambulante
Do que ter aquela velha opinião formada sobre tudo
Do que ter aquela velha opinião formada sobre tudo
Sobre o que é o amor
Sobre o que eu nem sei quem sou
Se hoje eu sou estrela amanhã já se apagou
Se hoje eu te odeio amanhã lhe tenho amor
Lhe tenho amor
Lhe tenho horror
Lhe faço amor
Eu sou um ator
Eu vou desdizer aquilo tudo que eu lhe disse antes
Eu prefiro ser essa metamorfose ambulante
Do que ter aquela velha opinião formada sobre tudo
Do que ter aquela velha opinião formada sobre tudo
(Metamorfose ambulante, de Raul Seixas)

No capítulo anterior, a fase adulta da vida era o foco, seus percalços e peculiaridades foram abordadas, chegando, assim, à crise da metanoia.

Metanoia é um termo que deriva do grego e indica a transformação da identidade pessoal, momento em que novos valores são adquiridos. A metanoia traz a crise, que é necessária para que haja um ingresso em um novo momento da vida, a segunda metade dela.

Neste momento de crise, há uma reorientação da personalidade, rumo do ego ao self, ou seja, há a percepção de uma realidade que se mostra muito maior do que a consciência abarca, a realidade inconsciente.

A metanoia representa um corte na vida do indivíduo e tal corte mostra a possibilidade do nascimento de uma nova identidade, enquanto possibilidade ao indivíduo (Pandini, 2019, p.14). Tudo que foi conquistado durante a primeira metade da vida, o desenvolvimento, sair da

casa dos pais e o estabelecimento de um ego forte se mostram como tarefas necessárias para a primeira metade da vida que antecederão à crise que ocorre na segunda metade. Por isso é importante o estabelecimento de um ego forte que saiba lidar com as crises e que tolere as mudanças e frustrações, dentro da visão clássica da psicologia analítica.

Há uma mudança no relacionamento intrapsíquico para se relacionar com as profundezas da psique, sendo que é descoberta, assim, uma nova realidade, o self. Se tal momento da vida é vivenciado como uma crise, pode trazer sentimentos de angústia e de incertezas, pois a reorientação que a metanoia traz, faz com que o indivíduo se questione sobre o seu papel do mundo e o que gostaria de fazer agora com a sua vida.

A realidade é que este momento traz ao indivíduo a oportunidade de um processo mais autoral, através da transformação que a identidade. É necessário coragem para olhar para si mesmo em profundidade, encarar a crise, aceitar a dúvida e a incerteza, fazendo com que uma nova visão de si surja. É o momento em que os “fantasmas” internos permeiam o indivíduo com um objetivo de integração de partes de si que foram negligenciadas durante a primeira metade da vida. James Hollis (2016) possui uma obra chamada *Assombrações: Dissipando fantasmas que dirigem nossas vidas* em que o autor coloca como os conteúdos internos e os complexos podem assombrar a vida interna do sujeito, urgindo serem integrados.

Eis o chamado da psique, a integração! Se este é o momento do sol poente, dentro da trajetória da vida, cabe refletir que, neste momento o sol ilumina a si mesmo, proporcionando o descobrimento de outras partes de si mesmo, rumando a personalidade de um ego unilateral para o self, descobrindo assim, suas potencialidades. Claro que é necessária uma postura de reverência, uma vez que o inconsciente e a realidade do self são muito maiores do que o ego que pensa reinar em seu trono de luz.

Hollis (1995) aponta que se pode pensar que o indivíduo se encontra na segunda metade da vida quando o pensamento heroico não faz mais sentido e o pensamento mágico infantil também é esvaziado de sentido, dando lugar a uma mudança na personalidade.

Há uma grande transformação simbólica que é acompanhada de períodos de morte e renascimento, fazendo com que a transformação se torne presente. Sobre a questão, Pandini (2019, p.27) reitera:

“Na meia – idade, surge uma necessidade de reestruturação em todos os papéis que a pessoa desempenha, o que traz um sentimento de abalo na identidade pessoal”.

Uma possível sintomatologia que pode aparecer neste momento da vida é a depressão. Neste momento ela teria um sentido de mostrar ao indivíduo que há uma dificuldade de abrir mão ao modelo de si, as formas de ser e de agir que se mostram em desgastes, todavia o

indivíduo não abre mais de tal parte de si, impedindo a transformação e instaurando a sensação de perda de sentido e depressão.

Se o ego se mostra incapaz de lidar com o que é da ordem inconsciente, ele irá reprimir tais impulsos, em uma tentativa de se manter um estado de acomodação que era presente anteriormente, resistindo à transformação, tendo, como resultado possível a rigidez da personalidade e o resistir de tais mudanças.

Cabe refletir que a metanoia é um momento que ocorre espontaneamente. Muitas vezes ela não chega a ocorrer com uma cronologia exata, pois se trata do tempo da psique, um tempo que não é regido pela cronologia, não é estabelecido pelos relógios que o indivíduo está acostumado, mas sim o tempo enquanto devir e o tempo inconsciente, que não envelhece e não sofre transformação do próprio tempo. A questão dos tempos e como pode se dar a passagem entre eles será vista posteriormente, em um deus chamado Irokô.

Como dito anteriormente, a mudança ocorre independente da vontade do ego e da consciência e quanto mais houver uma rigidez do ego, mais ele resistirá ao movimento de mudança, fazendo com que o indivíduo atue de maneira pueril, como maneira de resistir ao novo que bate à porta (Pandini, 2019, p.29).

O que ocorre na metanoia é o embate entre o ego e o self, sendo que é necessário que o ego ceda o seu lugar para a transformação que ali ocorre. A mudança não ocorre da mesma forma para os indivíduos, sendo que pode ser vista como tranquila para uns e totalmente tempestuosa para outros, dependendo do grau de maleabilidade do ego.

Há uma necessidade de novos arranjos da vida, outras conquistas que não são mais referentes à primeira metade da vida. O indivíduo pode desvalorizar o que foi conquistado até aquele momento e se sentir insatisfeito com a vida. Se, por um lado há mortes e lutos nesta fase da vida, há também uma abertura para possibilidades e o contato com a mudança.

Verena Kast, em sua obra *Crises da vida são chances da vida: Crie pontos de virada* (2004) aponta como as crises são importantes para que possa se estabelecer o novo. Dentre as crises que a autora coloca, há uma interessante, que diz respeito ao processo de luto como transição na vida. Sobre tal ponto, Kast (2004, p.56):

“O fato de devermos passar pelo luto é uma consequência de que o tempo e, portanto, a morte fazem parte da vida humana. Separações, perdas, mudanças pertencem a nossa vida. E seria terrível se não pertencessem, pois assim nunca alguma coisa mudaria, não poderíamos abandonar situações de vida, seríamos imortais, teríamos de viver eternamente, sem mudanças.”

O meio da vida leva o indivíduo a outra espécie de limbo ou uma gangorra, em que o indivíduo se questiona se está velho demais para algumas coisas ou novo demais para outras (Pandini, 2019, p.32).

A metanoia é o momento de integração entre o eixo puer e senex e se não for devidamente integrado, a pessoa correrá o risco de ser tomado pela polaridade que se encontra inconsciente, agindo de maneira projetiva e sem os devidos recolhimentos de tais projeções, que muito pode ensinar o sujeito acerca dele mesmo.

O diálogo da dinâmica relacional velho e novo só se faz possível no momento da meia idade, pois traz, consigo a questão do tempo e a sua valorização, tal como o uso do tempo em si como algo mais equilibrado.

Com a reorientação de foco, o indivíduo se sente com um potencial energético menor no que diz respeito à repetição de velhos padrões de comportamento e o que fará o indivíduo se sentir energizado é justamente a qualidade de administração do seu tempo e o desenvolvimento de suas capacidades.

Criatividade é uma palavra muito mencionada em psicologia analítica. Ela traz a capacidade dialógica entre instâncias relacionais e através dela o indivíduo pode integrar conteúdos psíquicos e, neste momento da vida, pode vir a trazer um diálogo mais fecundo entre o ego e o self.

Uma vez que este diálogo é estabelecido, o indivíduo pode experimentar o desvelar de novidades a serem experienciadas no sujeito. Este momento se torna tão precioso e aqui foi colocado em conjunto no caleidoscópio de fases da vida por conta de suas peculiaridades e sua qualidade de transição e do movimento.

Murray Stein em seu livro *No meio da vida: Uma perspectiva junguiana* (2007) ressalta a qualidade mercurial que Hermes possui enquanto um deus que é fronteiro e que está na imagem nem de algo que está dentro e nem no que está fora, mas no limiar entre os dois lugares. A metanoia seria, assim, o batente da porta, aquele lugar que contém a mudança que há em si e que se encontra na zona limite do movimento de transformação e que, ao mesmo tempo, impulsiona o novo para além do batente.

Há uma qualidade de “batente” da porta na metanoia, enquanto sustentação para as passagens nos terrenos da psique e que traz a mudança consigo, por isso a imagem e a comparação entra a metanoia e o batente se fazem importantes, pois, ao atravessar a zona do batente, uma transformação ocorre na vida, que muda a vida do indivíduo, o transforma e o leva para um local novo em si mesmo, transfigurado na possibilidade de um desenvolvimento de si mesmo e da sua história de uma maneira autoral, eis o precioso tesouro do meio da vida.

Sobre a questão, Stein (2007, p.63) coloca:

“Como o limiar existe numa dimensão ou num domínio da psique, figuras limiaries como estas podem aparecer em sonhos em qualquer momento da vida, e não apenas durante períodos de transição”.

Este momento da vida não possui hora certa para começar e nem para terminar. A mudança intrapsíquica faz com que o indivíduo tenha uma experiência prolongada e intensa, em que as imagens internas de travessias podem vir a se tornarem intensas.

Como a primeira metade da vida é voltada para os eventos externos e a adaptação externa em geral, a metanoia se mostra como importante momento de retomada de valores que rumam para uma integração dos conteúdos mais inconscientes, que, por algum motivo, não foram olhados ou não obtiveram a devida atenção.

A tarefa solar do desenvolvimento até a vida adulta visa a construção de uma personalidade que será usada em uma adaptação consciente e social, que visa o meio externo. A reorientação faz com que a realidade interna seja apresentada de maneira mais pulsante, integrando a personalidade rumo a ser. Os eventos internos, então, se mostram importantíssimos, pois falam sobre a realidade interior do indivíduo, mostram a alma que ali está.

Há um importante quadro que mostra o que ocorre na metanoia:

Primeira metade da vida	Segunda metade da vida
Ego	Self
Personalidade consciente	Personalidade inconsciente
Eventos externos	Eventos internos
Conquistas	Integração
Fazer	Ser

Se ser é a tarefa da segunda metade da vida, isso reitera a qualidade autoral de tal momento da vida, em que há uma espécie de passagem do meio, em que há uma busca do significado da meia – idade.

Acerca da questão, Hollis (1995, p.58) coloca:

“Durante a passagem do meio, frequentemente ainda temos obrigações para com os filhos, com a realidade econômica e as exigências do dever. Não obstante, mesmo enquanto o mundo exterior continua a reclamar nossos esforços, precisamos nos voltar para dentro de nós para crescer, para mudar, para encontrar a pessoa que é objetivo da jornada”.

Analisando a citação acima, encontrar a si mesmo é o objetivo de tal jornada, como uma espécie de oportunidade que a crise traz e que leva o indivíduo a encontrar a si mesmo, passando pelos sentimentos de raiva, luto, medo e incerteza, que levam a integração do ser. Os eventos internos ganham, assim, maiores destaques e o fazer dá lugar a ser.

Agora, enquanto orixás da metanoia, Iansã e Olokun serão aqui colocados, pensando em aspectos de tal momento. Iansã, a dona dos ventos e das tempestades, como os as crises e os lugares pantanosos da alma, que urgem em serem integrados e a própria imagem dos vendavais da deusa dos ventos, como os ventos que sopram na crise e que podem ser sentidos como brisas suaves ou grandes tormentas de ventos forte e Olokun, o deus mãe/pai de Iemanjá, que possui os oceanos profundos como seus domínios, refletidos aqui com a urgência da função inferior na segunda metade da vida.

Iansã



(Imagem extraída de: <https://br.pinterest.com/pin/10836855345749867/>)

Iansã é a dona dos ventos, da chuva e das tempestades. É conhecida por ter um temperamento tempestuoso, não obedecendo ninguém e ouvindo somente a si mesma. Iansã possui também vários casos amorosos na mitologia iorubá e viveu com todos os deuses, sendo que sabe deles todos os segredos e os carrega consigo.

Dentro do simbolismo alquímico, existe algumas operações que falam sobre os estados do ser, ou seja, o que ocorre com a matéria em cada operação alquímica. Há dois possíveis simbolismos alquímicos para Iansã, um deles fala sobre a *sublimatio*, operação alquímica presidida pelo elemento ar, que sublima, sobe os afetos e a outra possibilidade alquímica, que será o tema de Iansã e a sua ligação com a metanoia é a operação da *circulatio*.

Sobre ela, cabe dizer que a *circulatio* diz respeito a circulação e ao movimento contínuo da energia que se transforma. Alquimicamente, diz respeito aos processos de aquecimento, dissolução, coagulação e sublimação dos elementos, que ocorrem diversas vezes.

Este movimento circular, que ocorre em torno de um centro, para cima ou para baixo pode ser refletido como as inúmeras circulações que ocorrem no interior do ser, em que o centro e palco de tais transformações seria o self e as flutuações dos movimentos seriam as mudanças o fazer e desfazer do indivíduo que ocorre diversas vezes durante o processo da metanoia.

Se a *circulatio* fala através dos ciclos sobre a jornada alquímica, cabe pensar que os ciclos fazem parte das mudanças de tal momento, em que o movimento que leva para baixo é o de se desfazer de antigas concepções acerca de si mesmo, o despir-se de modos que já não servem mais e que devem ceder espaço ao novo. Uma vez que a compreensão e a permissão da mudança são instauradas, começa-se um movimento de subida, sendo que a ascensão traz as mudanças necessárias para serem integradas para a psique.

Os ventos, assim, fazem parte do processo de descida e subida, ofertando movimentos que ocorrem no ser e o transformam, tal como as crises e posteriores resoluções em uma espécie de rasgar-se de si e, posteriormente refazer-se. Os inúmeros processos de *circulatio* mostram os ciclos que se abrem e se fecham no ser, tendo a possibilidade de apropriar-se melhor de si mesmo.

Cabe pensar que esta apropriação não deve ser romantizada ou pensada como um indivíduo que atinge um estado de “iluminação” em que os defeitos são excluídos e só ficam aspectos considerados bons. A apropriação passa por lugares sombrios e a consciência das sombras que existem no indivíduo que conviverão com ele, é descobrir-se pessoa com as suas potencialidades e debilidades, eis a inteireza do ser.

Uma vez que Iansã faz o que quer, integrando aspectos de responsabilidade e de um olhar autoral sobre si mesma no mundo, há uma importante lição a ser aprendida, que é andar no mundo tal como se é. Há um mito que conta que a deusa dos ventos andava no mundo vestida com uma pele de búfala, que foi roubada por Ogum, que logo desejou Iansã, como aponta Prandi (2001, p.98):

“Diz o mito que Ogum ia abater um imponente búfalo quando viu a pele do animal se abrir e de dentro sair a bela Oiá! Linda, ricamente vestida e cheia de ornamentos que valorizavam sua beleza e sensualidade. Ela dobrou a pele do búfalo e o escondeu num formigueiro, dirigindo-se para a cidade.

Ogum a seguiu e, dominado pela sua beleza, propôs-lhe casamento, sem ser aceito. Ogum, então voltou, pegou a pele no esconderijo e a guardou para si, voltando para a cidade. Quando Oiá, descobriu o roubo da pele, voltou a cidade e encontrando Ogum a sua espera, acusou-o, exigiu o que era seu e Ogum não admitiu nada. Oiá percebeu que teria de render-se e aceitar as propostas de Ogum, se quisesse seus pertences de volta.

Mas impôs-lhe três condições: ninguém nunca poderia dizer-lhe diretamente que era um animal; ninguém nunca poderia usar cascas de dendê para fazer fogo; e ninguém nunca poderia rodar um pilão pelo chão da casa. Ogum aceitou e se casaram. Isso desagradou as demais mulheres de Ogum. Após o nono filho de Oiá, as demais mulheres, enciumadas, embriagaram Ogum com vinho de palma e conseguiram que ele lhes contasse o segredo de Iansã.

Elas então acusaram-na de ser um animal e lhe disseram onde estavam suas peles, chifres e cascos. Oiá fingiu que não era com ela, mas quando sozinha, correu até o lugar indicado e achou seus pertences. Vestiu-os e eles se ajustaram perfeitamente, retomou a força do animal e com raiva atacou as outras mulheres e as matou.

Ela pretendia voltar para a floresta, mas seus filhos a chamavam de volta. Ela então pegou seus chifres e os deu a eles, dizendo-lhes que se algum dia dela precisassem, que os tocassem e ela surgiria para defendê-los.”

Cabe pensar que a pele de búfalo de Iansã como a sua real natureza, que a fazia perambular pelo mundo com liberdade. Pode-se pensar em Ogum, neste mito, como um aspecto egóico que, por poder e conquista, desejou Iansã. Muitas vezes as forças defensivas do ego e o seu lugar de acomodação fazem com que os verdadeiros desígnios do sujeito não apareçam e aí, tal como Iansã, possuem a sua pele de búfalo guardada em torno do ego que insiste, com tirania, em manter o seu lugar.

Pensar a partir da pele de búfalo de Iansã é pensar como a experiência de preambular no mundo pode ser almada, trazendo ao indivíduo uma maior noção de si mesmo e um maior senso de apropriação, que podem vir a ser conquistados mediante crise e posterior elaboração.

O próprio animal no qual Iansã se veste mostra a força e a resiliência em andar pelo mundo, traçar um caminho em si, demonstrando aspectos como os da independência e um lugar “selvagem” da alma, que se mostra em si, reiterando a qualidade almada de Iansã enquanto possibilidade de caminho para a metanoia.

Olokun



(Imagem extraída de: https://aminoapps.com/c/mandragora/page/blog/orixa-olokun/6b5L_v1tzuPmvqbDQnJ2RG7zmLxrq8gvZG)

Jung possui, dentre as obras completas, uma chamada *Tipos psicológicos* (2015) na qual discorre acerca das funções psicológicas que norteiam o indivíduo em sua experiência com o mundo. Em tal obra, ele coloca a existência de quatro tipos psicológicos, sendo eles o pensamento, o sentimento, a sensação e a intuição.

A função pensamento possui um caráter de racional, uma vez que é dominada pela reflexão, auxilia na tomada de decisões. O pensamento e o sentimento são considerados funções racionais, sendo que funcionam como apreciação do fenômeno.

A função pensamento estabelece então a conexão lógica entre os fenômenos e conceitual entre os fatos que são aprendidos. O tipo pensamento procura se orientar por leis gerais que possam ser aplicáveis das situações do cotidiano e não levam em conta os valores pessoais. Se há uma atuação lógica, há imparcialidade em seu julgamento.

A função pensamento possui como objetivo a associação de ideias em um encadeamento lógico que, sendo uma função intelectual, procura compreender as coisas. As características da função pensamento são a lógica, a busca pelos resultados e a praticidade.

Já a função sentimento, também é vista como uma função racional que atua pela lógica do “gosto” ou “não gosto”. A função sentimento procura ver o valor intrínseco das coisas e a valorização dos sentimentos nas avaliações, assim, se preocupando com a harmonia do ambiente de maneira geral.

O tipo sentimento vale-se de valores pessoais (seus ou dos outros) para ver o mundo, mesmo que as suas decisões não possuam lógica do ponto de vista da causalidade, o que vale aqui é a ótica do sentimento, que é utilizado como maneira de valorização das experiências. Por exemplo, se há uma aula e a pessoa tipo sentimento gostou do professor, então a aula é tida como boa, caso contrário, ela não será boa.

O tipo sentimento tende a expulsar pensamentos que não lhe agradam e privilegia os sentimentos na sua experiência de ver o mundo. A aceitação ou a recusa da ideia, no tipo sentimento, fazem com que a experiência seja vista como agradável ou desagradável.

O tipo sensação privilegia as sensações corporais para enxergar o mundo. A sensação despreza a intuição e as funções sensação e intuição são consideradas irracionais. O privilégio da função sensação e receber a experiência através dos órgãos do sentido, podendo, assim, constatar a presença das coisas no aqui e agora, privilegiando o aspecto sensorial delas.

As características da função sensação são aquelas dos cinco sentidos, a visão, audição, tato, olfato e paladar. São as sensações experimentadas na experiência consciente.

A intuição é uma função que percebe a atmosfera inconsciente dos fenômenos, que são apreendidos através da intuição. A intuição estabelece e busca os significados, as relações e as futuras possibilidades das informações recebidas. A intuição vê a natureza oculta dos fenômenos. A intuição não passa por nenhum julgamento, pois o indivíduo não sabe de onde ela vem e nem para onde ela vai.

Assim, se forma um eixo em que o pensamento se torna oposto ao sentimento e a sensação oposta a intuição. Todos os indivíduos possuem as quatro funções, sendo que elas são distribuídas de acordo com a tipologia de cada um, ou seja, sua maneira de ver o mundo, sendo:

1- Função superior:

Superior aqui não quer dizer mais ou melhor. O termo superior é empregado para mostrar que é aquela a função que o indivíduo mais utiliza para ver o mundo. A função superior é a mais desenvolvida e consciente e mais diferenciada.

Dentre as quatro funções psíquicas, existe a mais preferida pelo sujeito, que é a forma com que ele melhor vê o mundo e mais utiliza para ver o mundo. Se o indivíduo a utiliza mais vezes para ver o mundo, ela se torna mais desenvolvida e diferenciada.

A função superior caracteriza o tipo psicológico do sujeito.

2- Função auxiliar/ secundária

É a função que auxilia a função superior a ver o mundo, possui o papel de auxiliadora. Embora esteja ligada ao plano consciente, ela está associada à disposição inferior. A função secundária é distinta da função principal, todavia não é oposta a ela. A função secundária traz equilíbrio entre o julgamento e a percepção.

3- Função terciária

Possui um desenvolvimento mais rudimentar e inconsciente e está associada à disposição inferior. Sua importância está na relação de complementariedade entre a dinâmica consciente e inconsciente, sendo oposta à função auxiliar.

4- Função inferior

A palavra inferior aqui diz respeito a uma função que o indivíduo menos se utiliza para ver o mundo. Ela é mais inconsciente e permanece quase exclusivamente neste plano. É a menos desenvolvida e se contrapõe a função superior.

Sobre a função inferior, cabe pensar que ela possui características de inconsciência e tirania, causa uma grande carga emocional e possui um grau elevado de autonomia, por não estar subjugada à consciência. Uma vez que a libido é direcionada para a função superior, a função inferior acaba por se tornar menos desenvolvida, sendo desenvolvida de maneira regressiva e se torna incompatível com a função superior.

Se a metanoia traz a possibilidade de compreensão da dinâmica inconsciente da personalidade, pode-se pensar que é um momento propício para que a função inferior possa ser desenvolvida, uma vez que há o movimento de integração de partes inconscientes da personalidade.

Eis o momento em que Olokun se faz presente. É um deus andrógino, metade homem e metade peixe, que possui um caráter compulsivo, misterioso e violento. Cabe pensar que este deus, que reside nas profundezas do oceano, uma zona inexplorada e desconhecida, uma vez que o homem conhece mais sobre o espaço do que as profundezas do oceano, cabe a comparação com as profundezas do inconsciente, onde reside a função inferior, que pode ter a possibilidade de ser vivenciada e integrada pela vida consciente.

Tal como os movimentos dos oceanos e mares, o indivíduo pode ser “inundado” pelos tsunamis da função inferior, quando se mantém inconsciente dela, simplesmente agindo sem se dar conta a respeito de tal possessão.

Olokun ganhou o domínio dos oceanos por Obatalá, para que não causasse calamidades, tal como os movimentos de possessão em que o indivíduo atua. É importante reiterar a importância do desenvolvimento da função inferior na vida do sujeito e como a metanoia pode propiciar uma aproximação com a função inferior e um maior conhecimento de si mesmo, ampliando e expandindo a consciência.

Assim, com a crise da metanoia, o indivíduo se depara, ao mesmo tempo com uma nova fase da vida que se mostra para ele, a velhice e o processo de envelhecimento.

A passagem para a velhice: Irokô



(Imagem extraída de: <https://br.pinterest.com/pin/610871136989082737/>)

Irokô, também conhecido como Tempo na nação angola é o deus que domina as dimensões do tempo. É considerado um dos deuses primordiais, estava no começo do mundo e é filho de Nanã de Burukê, embora seja mais antigo que a própria mãe. Tudo passa por Irokô, uma vez que seu domínio é o tempo. Sobre Irokô, Mello (2023p.102):

“Ele é um deus antiquíssimo e todos os desígnios da criação passam por Irokô, por representar a própria dimensão temporal”.

É um deus que está ligado a longevidade e acompanha o ser humano desde seu nascimento até a sua morte. Uma vez que Irokô está ligado a ideia de longevidade, ele pode se fazer presente na velhice, como uma maneira de longevidade e aumento da vida, sendo que hoje, com todos os avanços médicos e tecnológicos se vive mais.

Irokô é um deus que faz com que as coisas surjam em seu tempo, todavia pode trazer as coisas fora de seu tempo. Pode-se pensar que o tempo de Irokô condensa, em si os três tempos gregos, de nomes Cronos, Kairós e Aion ou Eon.

O tempo cronológico está ligado a uma concepção de tempo que pode ser datada e mensurada através do relógio e do calendário, por exemplo. É um tempo que sofre a transformação do próprio tempo, acabando por envelhecer e ser consumido. Murray Stein em sua obra já citada *No meio da vida: Uma perspectiva junguiana* coloca o tempo cronológico como diacrônico. Uma vez que existe uma diacronia no tempo cronológico, os eventos que sucedem um após o outro e que estão sujeitos à cronologia.

O tempo cronológico ou o aspecto cronológico visto em Irokô diz respeito, simbolicamente, ao tempo do ego, que segue de maneira linear e unilateral, fazendo com que o indivíduo se veja em uma série de eventos seguidos, construindo, assim, a sua narrativa.

É o aspecto cronológico que organiza o indivíduo em uma rotina, como por exemplo a jornada de trabalho que dura oito horas. Tal tempo pode ser considerado linear e delimitado, seguindo uma sequência lógica de eventos, situando o indivíduo em uma realidade e o organizando.

Não existe somente a dimensão cronológica do tempo, há também Kairós. A origem da palavra do grego significa momento certo ou momento oportuno. O tempo kairosiano propicia as mudanças para a vida do indivíduo e pode ser pensado enquanto uma concepção do tempo que é interna e o tempo das sincronicidades.

A vivência kairosiana traz a experiência como única vivida na trama interna do tempo, retomando a concepção de *carpe diem* utilizada por Horácio que significa “aproveite o dia”. A concepção kairosiana leva o indivíduo a aproveitar o tempo do ser enquanto interioridade e aproveitar os momentos. A respeito da questão, Mello (2023,p.107):

“A expressão *carpe diem* pode ser entendida como aproveite o dia, porém o seu sentido pode ser amplificado. Aproveitar o dia, sentir o seu significado, dar significado individual, sem preocupações com inutilidades. É o momento em que cada um sente e se percebe transcendendo as barreiras do tempo cronológico, passando sim por Cronos, entretanto tomando consciência de sua existência kairosiana”.

É Kairós que está ligado às sincronicidades e quem pode guiar o sujeito durante a inversão de fluxo que há na metanoia, dando sentido à experiência da descoberta de outra dimensão temporal, convertida na figura do descobrimento do tempo enquanto interioridade. Silenciar o mundo externo para ouvir o mundo interno é uma tarefa kairosiana, que se afasta dos desígnios de Cronos e aproxima o indivíduo de si mesmo.

A respeito do terceiro tempo, Aion, cabe dizer que é o título de uma das obras completas de Jung (2015). A noção eônica do tempo está ligada a uma concepção do tempo que é imortal e não sofre a transformação do próprio tempo, ou seja, não envelhece. É o tempo da filosofia, das leis universais e dos ciclos da natureza, um tempo circular.

Se Cronos está ligado ao tempo do ego e Kairós ao tempo das sincronicidades, Aion está ligado ao tempo do self e do inconsciente, como afirma Mello (2023, p.109):

“Aion, como tempo do self, traz o pensamento de um tempo que transcende o ego, sendo uma realidade universal, é o tempo dos arquétipos”.

Cabe pensar que os três deuses gregos que dominam o tempo seriam um só, na cosmo percepção iorubá. Tal raciocínio é importantíssimo e mostra o quão completo e complexo é o panteão iorubá, sendo que Irokô possui em si as qualidades temporais egóicas, sincrônicas e arquetípicas, revelando a complexidade das tramas do tempo contidas em um só deus.

Pensando em termos vivenciais, é assim que o indivíduo está lançado no mundo, atravessado pelas três tramas do tempo, com percepções diferentes sobre si e sobre o tempo que o cerca, buscando, assim, dar sentido a sua trama vital, enquanto é atravessado por uma dimensão temporal.

Se na velhice a maneira de conceber e de lidar com o tempo pode vir a ser outra, cabe o raciocínio de Irokô como um deus que liga a metanoia à velhice, lançando o sujeito a possíveis descobrimentos de si e experiências novas, que podem trazer uma noção de um “bom” ou um “mau” envelhecer, conforme será visto no capítulo seguinte.

Neste capítulo, a metanoia foi incluída como importante parte da existência humana. A crise que é trazida, vivenciada como reorientação de foco abre a perspectiva para um novo momento da vida, trazendo novos e importantes aspectos a serem vivenciados em outras fases e momentos da vida.

Aqui, o início do processo de envelhecimento é mostrado, com suas peculiaridades, lutos, vivências e momento.

Finaliza-se assim o presente capítulo, com a saudação a Irokô na angola que abre as portas para a velhice: “Zará Tempo!”.

7. Capítulo – Respeitem os meus cabelos brancos – A velhice

Aproveita o dia

Aproveita o dia,
 Não deixes que termine sem teres crescido um pouco.
 Sem teres sido feliz, sem teres alimentado teus sonhos.
 Não te deixes vencer pelo desalento.
 Não permitas que alguém te negue o direito de expressar-te, que é quase um dever.
 Não abandones tua ânsia de fazer de tua vida algo extraordinário.
 Não deixes de crer que as palavras e as poesias sim podem mudar o mundo.
 Porque passe o que passar, nossa essência continuará intacta.
 Somos seres humanos cheios de paixão.
 A vida é deserto e oásis.
 Nos derruba, nos lastima, nos ensina, nos converte em protagonistas de nossa própria história.
 Ainda que o vento sopra contra, a poderosa obra continua, tu podes trocar uma estrofe.
 Não deixes nunca de sonhar, porque só nos sonhos pode ser livre o homem.
 Não caias no pior dos erros: o silêncio.
 A maioria vive num silêncio espantoso. Não te resignes, e nem fujas.
 Valorize a beleza das coisas simples, se pode fazer poesia bela, sobre as pequenas coisas.
 Não atrações tuas crenças.
 Todos necessitamos de aceitação, mas não podemos remar contra nós mesmos.
 Isso transforma a vida em um inferno.
 Desfruta o pânico que provoca ter a vida toda a diante.
 Procure vivê-la intensamente sem mediocridades.
 Pensa que em ti está o futuro, e encara a tarefa com orgulho e sem medo.
 Aprendes com quem pode ensinar-te as experiências daqueles que nos precederam.
 Não permitas que a vida se passe sem teres vivido...
 (“Carpe Diem”, poema de Walt Whitman)

Após a crise da metanoia, que traz redirecionamento da personalidade, focando na integração de conteúdos e a reavaliação de conceitos, atitudes e a própria transformação da personalidade, chega-se, assim à velhice.

A velhice não é um terreno totalmente conhecido. Ela possui especificidades e, cada vez mais, a medicina avança, trazendo, com isso aumento na qualidade de vida, fazendo com as pessoas vivam mais. Antigamente era difícil pensar que um ser humano viveria cem anos, fato que não se mostra raro na sociedade atual. Segundo dados do censo do IBGE de 2022, somente em São Paulo capital, há 1.761 pessoas que possuem cem anos ou mais, o que mostra que se vive mais. O que ocorre é uma inversão na pirâmide etária, que, no início do século XX possuía uma base larga, o que demonstrava um número maior de nascimentos e um topo menor, revelando um menor número de sujeitos idosos, ou seja, morriam mais cedo. Atualmente a base da pirâmide etária está menor, indicando uma queda no número de nascimentos e o topo está maior, revelando que um número maior de indivíduos está chegando a velhice.

Com o fenômeno da inversão da pirâmide etária, desafios também se tornam novos enquanto a criação de políticas públicas que englobem o envelhecimento e que assegurem ao sujeito idoso o acesso a serviços de saúde e outros que são ofertados, tal como, economicamente, as indústrias também miram no sujeito idoso, por representar uma parcela expressiva ativa da economia.

Longe de trazer uma visão romântica, cabe pensar que o processo de envelhecimento traz dificuldades, como a perda de potencialidades físicas e transformações que ocorrem com o indivíduo, todavia não é só um momento de decrepitude em que é olhada a questão da mortalidade em contraste com a pseudo divinização da juventude, ou seja, envelhecer também traz ganhos.

A respeito da questão, Prétat (1997, p.15) coloca:

“Em nossos anos de declínio somos exploradores de um estágio da vida diferente do das gerações anteriores. Os anos em que começam a envelhecer representam agora um novo desafio e, como a maioria dos desafios, trazem consigo o estresse de abandonar caminhos familiares. Passar pelas mudanças desse período pode ser tão estimulante e difícil quanto qualquer outra jornada. Nós, que estamos agora começando a envelhecer; somos desbravadores e marcamos esperançosamente o caminho para que outros possam segui-lo”.

Se atravessar os anos de declínio e compreender a função de si diferentemente de um lugar egóico, que agora cedeu lugar aos aspectos integrados de sabedoria e de generatividade posterior, fazendo com que o sujeito velho possa se preparar e interagir com os mais jovens de

maneira geracional, faz com que ganhos da travessia sejam aprendidos, integrando, assim, os aspectos de sabedoria ao processo de envelhecimento.

A respeito do processo de envelhecimento, Hillman em sua obra *A força do caráter e a poética de uma vida longa* (2001) retoma a velhice enquanto um momento especial da vida humana em que o sujeito está pronto para confirmar o seu caráter. Para que tal caráter possa vir a ser confirmado, Hillman (2001) traz a ideia do idoso como ancestral, resgatando as sociedades originárias que assim viam o sujeito idoso.

É de suma importância a reflexão trazida na obra, pois toca e se assemelha a ideia de ancestralidade contida nas *arkhés* africanas, em que, dentro de uma tribo, o indivíduo nasce, cresce, se desenvolve, envelhece e, se suas contribuições para tribos foram muitas e boas, ao morrer, se junta ao culto da ancestralidade, podendo assim ser cultuado enquanto um ancestral, que dará força à tribo e que possui um grande respeito.

O ancestral na ideia da obra de Hillman (2001) possui o sentido daquele que porta a memória cultural e as tradições de uma sociedade e o caráter precisa, então, desses anos adicionais para que possa se confirmar e realizar-se. Há uma separação da velhice e da morte e lança uma visão interessante sobre a velhice, apontando que, neste momento da vida, é necessário ter coragem e curiosidade.

Acerca da questão, Hillman (2001, p.16) coloca:

“A velhice deve ter os seus deuses, assim como a infância e a juventude têm seus protetores, que inspiram as proezas do primeiro amor e das aventuras imprudentes. A velhice invoca outros deuses, e são necessários muitos e longos anos para conhecê-los”.

O que ocorre é a necessidade de uma mudança na visão do envelhecimento. A sociedade brasileira é gerontofóbica. O termo aqui empregado versa sobre um medo e uma aversão ao processo de envelhecimento. A sociedade brasileira é pueril e, cada vez mais procura tamponar o envelhecimento, que é um processo emocional, psíquico e biológico, tamponado nos excessivos procedimentos estéticos ou cremes que realizam promessas de serem “antienvelhecimento” como se a velhice fosse uma mortal doença que necessitasse ser combatida.

O comportamento gerontofóbico faz parte de uma consequência dos complexos culturais que repousam na psique coletiva brasileira, fazendo com que o sujeito velho seja excluído e possua, assim, estigmas sociais e seja algo de violências, tal como a patrimonial, física, psicológica e econômica, refletidas em práticas sociais que excluem o velho da sociedade e esvaziam dele o caráter possível de sabedoria, sendo colocado de uma maneira unilateral enquanto sinônimo de decrepitude.

A questão das políticas públicas voltadas para o envelhecimento se desvela como uma complexa trama de atores sociais e questões relacionadas ao poder e eficácia e não se esgotam, sendo necessária uma tese que versaria somente sobre este fenômeno.

Se o país Brasil possui um comportamento gerontofóbico, excluindo o velho, cabe pensar que a sociedade pueril faz com que as soluções para as questões se deem quase de maneira “mágica” que propiciam comportamentos como a corrupção e o jeitinho brasileiro, que também são muito comuns na sociedade. É necessário, enquanto psique coletiva, amadurecimento, encarar e a aproximação dos aspectos sombrios que permeiam as relações do país e que se desvelam enquanto práticas sociais legitimadas que ocorrem e são passadas e retransmitidas, repousando no inconsciente cultural.

Outro ponto que merece destaque é o fato de que não há, na sociedade contemporânea uma educação para a velhice. Tal como a fábula da cigarra e a formiga, em que a formiga guarda os alimentos para que o inverno chegue e esteja abastecida com eles, não há uma preocupação em guardar os “alimentos” psíquicos, convertidos na figura da reflexão sobre a velhice e o processo de envelhecimento, uma reflexão interna, que se prepara para os outros longos anos da vida, uma vez que se passa mais tempo sendo velho do que jovem.

Tal como a cigarra, a sociedade atual tenta de todas as maneiras prolongar a juventude e o seu aspecto divino, fazendo com que o indivíduo seja cigarra na maioria do tempo e se assuste ao se deparar com o inverno da vida, pois ele chega para todos.

Se a perspectiva da psicologia arquetípica reitera a importância do cultivo da alma e a retoma enquanto uma perspectiva reflexiva, que procura uma compreensão profunda, que busca significado dos fenômenos da vida do sujeito, que é atravessado por tal perspectiva, cabe pensar em concordância com Hillman (2001), que coloca a condição da velhice como não acidental, mas sim uma experiência da alma, ou seja, a velhice é uma condição humana necessária, pretendida pela alma.

A psicologia arquetípica procura realizar uma retomada do processo de imaginação. Assim, a imaginação estaria ligada à profundidade da alma, repousando sobre a natureza da psicologia arquetípica (Santos, 2023, p.6).

A imaginação está contida no mundo psíquico, fazendo parte dele e o mundo das imagens remonta à ancestralidade, sendo anterior à linguagem e à escrita. A imaginação dentro da perspectiva da psicologia arquetípica sofreu fortes influências de Gaston Bachelard (1884 – 1962) e do antropólogo Gilbert Durand (1921 – 2012). Há uma importante contribuição no trabalho de Scofano *apud* Santos (2023, p. 6-7) que fala sobre a questão da imaginação e realiza uma importante distinção entre o pensamento noturno e diurno:

“A fundamentação do estudo da imaginação na psicologia arquetípica sofreu influências do trabalho do filósofo e ensaísta francês Gaston Bachelard (1884–1962) que, segundo Scofano (2018), apresenta uma produção intelectual direcionada ao campo da epistemologia e poética. Scofano (2018) nomeou essa produção de pensamento diurno e noturno: o primeiro retrata o pensamento científico, metodológico, e a relação da epistemologia com o mundo contemporâneo. O segundo descreve o campo da estética, são reflexões acerca da imaginação criadora, poética, trata de devaneios, sonhos, imagens e metáforas (Scofano, 2018). Já o pensamento noturno está mais relacionado à psicologia analítica e, principalmente, aos conceitos de arquétipos do inconsciente e sua expressão nas artes e nos sonhos”.

Assim, na perspectiva arquetípica, a imaginação se faz presente nas imagens, nos sonhos e devaneios e, tal como há o pensamento e o sentimento, também há a imaginação, que é uma maneira de ver a imagem.

Tal retomada foi importante para se pensar em uma maneira de re-imaginar a velhice e o processo de envelhecimento na qual se contrapõe os aspectos vigentes sobre tal processo e outras ficções acerca da velhice possam ser imaginadas.

O pensamento arquetípico traz o pensamento da velhice e o define como complexidade e metafórico, atuante através de uma perspectiva imaginativa, uma vez que, ao morrerem, as pessoas retornam aos que ficaram como imagens (Hillman, 2001).

A imagens da velhice enquanto decrepitude e perda da potência dizem respeito a natureza externa, todavia também podem ser observadas enquanto natureza psíquica interna. Há, assim, um desafio na velhice que é a desconstrução dos estereótipos e dos rótulos que a velhice e o sujeito velho possuem e que são apresentados e legitimados como práticas sociais que se tornam legitimadas a partir do momento que produzem e reproduzem de maneira incessante na sociedade e apresentados pela cultura atual.

É necessário que a sociedade e o sujeito idoso repensem as imagens da velhice e do processo de envelhecimento, pois, de acordo com a perspectiva arquetípica, a velhice é uma perspectiva imaginal sobre os processos que ocorrem dentro e fora do indivíduo, deixando assim o convite para que cada um olhe os seus movimentos psicológicos.

Para Hillman (2001) o entendimento da velhice passa por uma necessidade de estudo e aprofundamento, evitando o reducionismo de comparação e as práticas excludentes. O raciocínio do autor retira os estereótipos negativos e positivos da velhice, deixando-a como se é, conforme afirma Santos (2023, p.13):

“Para entender a velhice como uma etapa própria, Hillman (2001) defende a necessidade de estudar, aprofundar-se e não simplesmente comparar. A velhice como uma categoria está presente nos objetos, lugares, pessoas, e se apresenta sem qualidades negativas ou positivas”.

Assim, a velhice é colocada como uma categoria nela mesma, sendo o que é e não o resultado de um desenvolvimento do que, outrora era jovem e envelheceu. Colocar a velhice na categoria dela mesma faz com que a visão antropológica de identidade perca a sua força. Através deste viés, para existir um sujeito jovem, é necessário existir um sujeito velho e ambos possuem características constrativas entre si. A visão de subjetividade ofertada pela antropologia melhor diz respeito ao processo, pois aí, jovem e velho coexistiram, cada qual com sua peculiaridade e singularidade. Sobre a questão, Mello (2021, p.22 coloca):

“Numa noção de identidade, ser velho implica em uma identidade que define o sujeito como velho, em detrimento de outra identidade, o sujeito jovem, ou seja, para que exista um sujeito ou a identidade de um sujeito velho, tem que existir o jovem ou a identidade do jovem, é uma noção opositória. Em tal raciocínio o “eu” existe em contraposição a um “outro” oposto.

O velho é oposto ao jovem e, então, velho é o “outro”, é uma visão estigmatizada, uma vez que o velho é portador de características como: Incapacidade, improdutivo, todos os “im” e o jovem é o sinônimo da potência, a divina juventude e mortal velhice”.

A velhice é cultural, arquetípica e plural. Abrir-se para o caleidoscópio plural da velhice é ir além da concepção que a coloca como sujeitos que possuem mais de sessenta anos é percebê-la a partir de tudo que se mostra como antigo e antiguidade. É perceber a velhice na sabedoria e no paradoxo da aproximação da morte, na experiência e no declínio, conforme afirma Santos (2023, p. 14):

“A ampliação da velhice está marcada como uma característica que ultrapassa os estereótipos de pessoas com mais de 60 anos, ela está presente no universo dos objetos antigos, colecionados, nas atitudes arquetípicas relacionadas à experiência, à estabilidade e à sabedoria. A velhice marca sua existência também na perda, no declínio, no contato mais próximo com a morte. São paradoxos vivenciados cotidianamente por todos aqueles que se permitem refletir sobre seus processos psicológicos. No entanto, falta uma abertura da sociedade para compreender a pluralidade da velhice e vivenciar suas qualidades e contrastes, sem apenas enaltecer aquilo que é jovem, belo e estético”.

Oxalufã



(Imagem extraída de: <https://br.pinterest.com/pin/39406565483649018/>)

Oxalá, também conhecido como o grande orixá ou o grande orixá de branco é o primeiro a ser criado por Olodumare, o ser supremo. É considerado um orixá fun fun, que é uma categoria de orixás que usam branco em suas vestes, ou seja, que se vestem de branco, mostrando aqui o seu caráter enquanto divindades antigas. Oxalufã é considerado o aspecto velho de Oxalá, que pode ser dividido em dois orixás: Oxaguiã enquanto o jovem e guerreiro, o comedor de inhame pilado, que anda sempre com Ogum e Oxalufã, a faceta do velho, curvado em seu *opaxorô* um cajado que utiliza para se segurar, mostrando os longos anos de sua idade.

O simbolismo de Oxalufã o aproxima da figura arquetípica do velho sábio, que mostra o dinamismo patriarcal em seu último estágio de desenvolvimento. Oxalufã pode vir a ser dócil, partilhar as opiniões e trazer a escuta do outro, englobando, assim, aspectos de sabedoria, mostrando sabedoria ao falar e ao agir.

O aspecto negativo em Oxalufã mostra a teimosia e a soberba, o não escutar o outro e impedir o diálogo com a alteridade, fazendo com que fique encarcerado em si mesmo, dificultando o acesso do outro.

A figura do velho sábio geralmente é observada em um velho ou animal que surge na vida do herói e durante a sua jornada heroica para lhe dar conselhos e avisar sobre os problemas

que virão. A figura do velho sábio está distante da sabedoria egóica do herói, ela representa um aspecto do self.

Mello (2016) em sua dissertação de mestrado intitulada *O envelhecer – Uma análise junguiana na mitologia africana* traz o simbolismo de Oxalufã e Nanã e traça um paralelo entre os dois deuses e processos de envelhecimentos enquanto “bons ou ruins”.

A concepção de bom ou ruim diz respeito a quais aspectos foram integrados no processo de envelhecimento do indivíduo, sendo que, assim, um bom envelhecer estaria relacionado a integração de aspectos como os da sabedoria e da experiência, com um ego que pode ser flexível para lidar com as mudanças que ocorreram durante toda a vida. O bom envelhecer no dinamismo de Oxalufã ressalta as características positivas do orixá, enquanto orixá que veste o branco, símbolo da paz e da pureza, no Brasil.

Aquele indivíduo que passou pelas experiências vitais, morreu e renasceu inúmeras vezes e possuiu a coragem de debruçar-se em si e trabalhar os seus aspectos, desde os mais luminosos até os mais sombrios, trazem um senso de sabedoria e equilíbrio, retomando a dinâmica arquetípica relacional positiva de Oxalufã

Os aspectos negativos de tal dinâmica mostram o lugar, muitas vezes estereotipado, mas que todos em algum momento já se deram conta, seja em si ou no outro do “velho torrão”, que parece não ouvir nada e nem ninguém, com uma atitude rancorosa com o outro e com a vida, pouco receptivo às mudanças e não admitem os seus erros, parecendo ficar ocas para a vida, conforme afirma Mello (2016, p.63):

“Pode exprimir, então, pensando em um ‘mau envelhecer’, pessoas que não permitem ouvir outras opiniões, não admitem os seus erros e guardam o menor tipo de ressentimento ou então do que é sofrido, esperando sempre a melhor hora para que devolva isso para a pessoa que cometeu tal sofrimento, numa espécie de “tsunami””.

Mello (2016) também afirma em seu trabalho que os escritos sobre a questão do velho sábio são escassos, há necessidade de maior produção junguiana sobre tal aspecto. Se a questão do processo de envelhecimento leva a reflexão do que foi integrado durante o crescimento e o desenvolvimento, pode-se pensar e trazer um paralelo breve com o que foi falado no capítulo a respeito da infância e da semente do carvalho.

É necessária uma semente forte, que resista às adversidades e que esteja lá, presente e vigorante, para que o caráter possa ser desenvolvido na velhice. Para que tal semente possa ser cuidada é importante que o indivíduo possa ter espaço e liberdade para vir a se tornar aquilo que és, ressaltando e incentivando os aspectos da sua semente enquanto fruto de si mesmo, para que a colheita da velhice possa vir a ser frutífera e abundante, refletindo os aspectos de uma

vida longa e integradora, capaz de suportar as adversidades e prosseguir na jornada da vida, delineando e descobrindo o seu caráter.

Nanã



(Imagem extraída de: <https://br.pinterest.com/pin/61220876180039979/>)

Nanã é uma deusa antiquíssima que preside o domínio das águas pútridas e pantanosas, é aquela que cede o barro para que o homem seja construído. Possui, como filhos Obaluaê, Ewá, Oxumarê, Ossãe e Irokô, sendo que o último é mais antigo que a própria mãe.

Cabe pensar que a origem de Nanã não é iorubá, mas sim do povo do Daomé (atual República do Benin), ao ser conquistado pelo povo nagô e assimilado, então, pelo povo iorubá. É retratada em muitas narrativas míticas como uma senhora, sendo dona da perfeição, autoritária e que nutre uma paixão por Oxalufã.

Ela não utiliza utensílios de metal, devido a uma briga que teve com Ogum e jurou que, a partir daquele dia, não mais utilizaria utensílios de ferro em suas cerimônias. Sobre Nanã, Mello (2016, p.74), coloca:

“Nanã é ligada aos pântanos e águas lodosas, não utiliza utensílios de metal e é a mais antiga das orixás mulheres, sendo considerada a “avó dos orixás”. É a entidade da Terra e do barro, em ewe e fon, a expressão Nanã Buruku tem o seguinte significado: Nana = velho ou antigo / Buruku = nome de Deus. Assim, Nanã Buruku significa deus antigo”.

Dentro das divindades da água é considerada a mais antiga. Se ela é considerada a avó dos orixás, pode-se pensar em uma aproximação com a figura arquetípica da velha sábia. Pensando mais uma vez que velho e velha sábia podem se manifestar na psique excluindo binarismos, ou seja, não cabe aqui pensar que a figura da velha sábia se manifestaria somente para mulheres ou para a vivência de avós e o velho sábio para homens exclusivamente e a figura dos avôs, o que é pensado e desenvolvido aqui versa sobre os princípios femininos e masculinos na psique, que são maiores do que o binarismo convertido na figura de homem e mulher.

A ação de Nanã e seus atributos como os da calma e vagareza a colocam aproximada da figura da avó. Se há relação entre Nanã e a velha sábia, cabe pensar que traz, por um lado, a sabedoria, a temperança em contraste com a vontade glutônica vista na primeira metade da vida e a benevolência. Há uma retomada do fortalecimento enquanto matriarcado, sendo aquela que ensina e aprende ao mesmo tempo, que compreende a velhice como um momento em que aprendizados também se fazem presentes, não somente de si mesmo, como da vida e do mundo, lançando o indivíduo em uma espécie de “curiosidade” nova, que o leva a busca de um movimento de compreensão das mudanças geracionais.

Um aspecto importante da velhice é a troca que pode vir entre o sujeito idoso outros sujeitos em diferentes momentos geracionais. Se torna válida e fecunda a troca, pois a relação dialética entre indivíduos pode proporcionar a troca de experiências e vivências de vida, o idoso pode aprender coisas novas com os mais novos e, em troca, ensinar a sua experiência de vida para os mais jovens, assim, possibilitando movimento e uma troca profunda, funcionando como uma espécie de mentora para os mais novos.

O lado negativo da dinâmica relacional de Nanã indica comportamentos como a severidade, a inflexibilidade e a falta de abertura para o diálogo, o controle e o autoritarismo. As leis e a ordem podem ser colocadas de maneiras excessivas e inflexíveis, deixando o

indivíduo em uma espécie de amargor e desgosto pela vida, dando a impressão de desgosto pela vida e exibindo uma figura de velhice “reclamona” de tudo.

Por isso é importante a coragem de encarar os difíceis aspectos que a metanoia traz, integrando os conteúdos que emergem em tal importante fase da vida e, ao mesmo tempo reimaginar a velhice e o processo de envelhecimento, trazendo um olhar para si e o trabalho com os conteúdos internos.

Sobre a questão, Mello (2016, p. 81):

“Para que se constele a polaridade positiva da velha sábia, é necessário encarar a difícil travessia da metanoia, olhando para si e, via o amor, poder se transformar, integrar os opostos e poder seguir na caminhada”.

A passagem da morte: Iku



(Imagem extraída de: <https://br.pinterest.com/pin/41587996544969349/>)

Tudo que nasce, morre. Ikú é o deus iorubá que preside a morte, sendo que, segundo os cultos africanos, é o orixá que possuirá todas as cabeças, o que circulará por todos os indivíduos,

independente de qual orixá seja filho, pois a morte é uma realidade que chega para todos, independente da fase da vida. A existência de Ikú coloca a cosmopercepção iorubá acerca da morte, sendo que o deus não é um destruidor da existência, visto como maligno ou qualquer tipo de sinônimo que lhe seja empregado, mas é visto como um elemento transformador, alguém que liga o ser humano ao seu lugar ancestral e mítico.

A respeito de Iku, existem algumas lendas interessantes a seu respeito. A primeira diz que:

Ikú, era um jovem guerreiro, forte e muito bonito. Sua beleza era tamanha que impressionava tanto às mulheres quanto aos homens. As mulheres encantavam-se tanto com sua bela figura que onde quer que o vissem, acompanhavam-no só para poderem continuar admirando aquela criatura tão encantadora. Não podiam desviar os olhos dele.

Os homens, embora tentassem disfarçar ou não quererem admitir que estavam encantados com a beleza de Ikú, também acabavam seguindo-o. Alguns do tipo machão, diziam que o seguiam somente por curiosidade de saber quem era e onde morava. Só que Ikú morava no Igbó-Ikú (Floresta dos Mortos ou Floresta da Morte), de onde quem quer que fosse até lá e entrasse, jamais sairia; nunca mais seria visto, pois fora para o Igbó-Ikú.

E todo o encanto e beleza de Ikú, tinham justamente o objetivo de chamar a atenção das pessoas e atraí-las, e que inadvertidamente seguiam-no e adentravam no Igbó-Ikú, o reino dos mortos, onde, evidentemente, o rei era o próprio Ikú e de onde não é permitido a ninguém retornar, uma vez ali adentrado.

Existe uma série de HQ'S, quadrinhos animados que retrata a saga de alguns orixás e Ikú está entre eles. O nome da série é *Orixás* e possui histórias dedicadas, a cada volume, para um orixá diferente que podem ser lidos em qualquer ordem, de autoria do roteirista paulista Alexandre Miranda Silva e traz algumas lendas de Ikú, em versão de quadrinhos.

Cabe a reflexão de que Ikú é simplesmente o que é, fazendo parte de um processo da vida. Para que exista o *emi*, o sopro da vida, é necessária a existência de Ikú, mostrando que a morte e a vida fazem parte do mesmo lugar, são dois lados da mesma moeda, duas forças que se entrelaçam na vida e que rumam para a morte.

No capítulo seguinte a morte será vista através de duas óticas: a psicologia analítica e a nagô, ofertando assim uma interface entre esses dois lugares.

8.Capítulo – Memento Mori – A morte

Devia ter amado mais
Ter chorado mais
Ter visto o sol nascer
Devia ter arriscado mais
E até errado mais
Ter feito o que eu queria fazer
Queria ter aceitado
As pessoas como elas são
Cada um sabe a alegria
E a dor que traz no coração
O acaso vai me proteger
Enquanto eu andar distraído
O acaso vai me proteger
Enquanto eu andar
Devia ter complicado menos
Trabalhado menos
Ter visto o sol se pôr
Devia ter me importado menos
Com problemas pequenos
Ter morrido de amor
Queria ter aceitado
A vida como ela é
A cada um cabe alegrias
E a tristeza que vier
O acaso vai me proteger
Enquanto eu andar distraído
O acaso vai me proteger
Enquanto eu andar
O acaso vai me proteger
Enquanto eu andar distraído
O acaso vai me proteger
Enquanto eu andar

Devia ter complicado menos
 Trabalhado menos
 Ter visto o sol se pôr
 (Epitáfio, canção de Titãs)

Após a vida ser vista nas faces da infância, adolescência, vida adulta, metanoia e velhice, chegou, agora, o momento da morte.

A morte pode estar presente em qualquer momento da vida, é uma ilusão pensar que a velhice está ligada com a morte de maneira exclusiva, ou seja, pensar que a morte só se faz presente somente nesta etapa de desenvolvimento, uma vez que, vê-se diariamente nos jornais e noticiários que a morte se mostra em qualquer momento da vida do sujeito.

A psicologia analítica fornece uma interessante compreensão simbólica acerca do processo da vida e da morte. O fato de Jung ter colocado de maneira basal o processo de individuação mostra que não é uma preparação para vida, ao contrário, a individuação e o processo implicado nela prepara o indivíduo para a morte, conforme afirma Jaffe *et. all* (1980, p.12):

“O processo de individuação, em última análise, não é uma mera escola de vida, mas quando bem compreendido, uma preparação para a morte”.

Aqui, é necessário usar e se valer da expressão latina que os monges católicos utilizam no mosteiro: *memento mori*. A expressão pode ser traduzida como “lembre-se de que você é mortal” ou então “lembre-se de que morrerá”. A expressão retoma a consciência da finitude humana, lançando o homem frente aos domínios de Ikú, fazendo com que todos realizem a travessia da floresta da morte, do orixá, para realizar a travessia entre os Orúns que existe na cosmo percepção iorubá (a concepção dos Orúns e a descrição deles será ofertada no decorrer do capítulo).

Lembrar-se da mortalidade é retirar, de certa maneira os aspectos de onipotência que o indivíduo pode vir a ter, esvaziando uma sensação de divinização de si mesmo, o que reitera o estado de inflação do ego.

A palavra morte, carrega, consigo, uma série de estigmas e tabus sociais, o que mostra que, segundo a perspectiva arquetípica, ela necessita ser reimaginada, pensada e trazida à tona, ou seja, é necessário falar sobre a morte.

Retomando a perspectiva trabalhada no capítulo referente a velhice, o que diz respeito a uma educação para o envelhecimento em uma sociedade pueril, é necessária uma postura de

conscientização da morte, tal como a abertura de campos para a sua possível assimilação e simbolização.

Olhar para a morte implica em um olhar de atravessamento, uma postura que vai além da experiência concreta com a morte e engloba a simbologia que a morte traz dentro do contexto daquele indivíduo. É permitir que a morte então converse com a pessoa, podendo, assim, ser internalizada.

Sobre a questão, Chagas e Santos (2018, p.10):

“A partir disso, pensa-se que quando o tema morte surge no setting terapêutico deve-se olhar através do que o discurso diz concretamente, seja um discurso científico ou do paciente.”

Há uma compreensão da ligação da vida é estreita com a morte, ou seja, a meta do viver está em morrer e, assim, o ciclo vital passa pelo nascimento, crescimento, expansão, desenvolvimento e culmina na morte. Se assim pensar, a individuação e o desenvolvimento do indivíduo, tem-se que nascer de uma matriz indiferenciada, se desenvolve, cresce, descobre-se mais acerca de si mesmo, enfrenta as jornadas e tributos que são respectivos a cada fase de desenvolvimento. Posteriormente se passa pela crise que a metanoia coloca e o processo de envelhecimento e, ao morrer, se volta para a mesma matriz, só que de maneira mais diferenciada.

Tal como a imagem de uma mandala, em que todos os pontos se interligam e se tocam, falando sobre si e, ao mesmo tempo a parte é o todo e a totalidade se converte em partes, eis o xirê da vida.

Falar sobre a morte é tão importante quanto falar sobre a vida. A morte se faz presente em inúmeros contextos da vida humana seja de maneira literal ou simbólica, como términos de relacionamentos, saída de um emprego, desejos que não foram realizados ou atendidos, a experiência do luto e a concretude da morte de um ente querido mostra inúmeros aspectos nos quais a morte se faz presente.

A perspectiva arquetípica se coloca a serviço da alma, como coloca Hillman (2009,p.128):

“O psicoterapeuta é o criado da alma.”

A afirmação acima diz respeito a atenção que se deve ter aos desígnios da alma. Deve se estar atento para compreender o que a alma quer dizer com as suas torções e seus movimentos, a experiência da morte é uma experiência também autêntica da alma.

Sobre a questão, Chagas e Santos (2018, p.12) colocam:

“A morte está presente no cotidiano clínico: morrem amores, morrem avós, pais, filhos, amigos. A morte está na vida e quer ser vista. Ignorá-la é torná-la mais forte quando ela se faz presente”.

O medo da morte também se faz presente. É através do medo da morte que se vê o sentimento de desamparo do homem, que se sente intimidado em suas esferas vitais mais variadas, pois se sente deixado a própria sorte.

A compreensão do simbolismo da morte faz com que haja uma nova compreensão da vida, fornecendo ao indivíduo mudança e amplificação de sentido, como um mergulho em profundidade na alma.

O que ocorre é o ignorar da perspectiva da morte durante todo o processo de vida do indivíduo, sendo que ele não percebe que, ignorando a morte, também não se vive a plenitude que está contida na vida. Sobre a questão, Cipriano e Souza (2023, p.11) colocam:

“A morte é nossa companheira: avistada ou não ela sempre está à espreita”.

Na experiência de aproximação e contato com a morte, pode-se ter um rebaixamento da consciência, propiciando, assim, uma aproximação com o inconsciente. Isso não tira a qualidade de dor que a experiência com a morte traz, ao contrário, faz com que o indivíduo realize um movimento de descida às profundezas da alma, aos porões dela, o seu submundo.

Os movimentos de descida da alma e posterior subida fazem parte de uma mitologema que é vista em diversas mitologias. O movimento de descida é conhecido como *katábasis* e a posterior subida é conhecida como *anábasis*.

A experiência de entrar em contato com a morte pode levar o sujeito a experimentar uma *katábasis* em sua alma, realizando, assim, os movimentos de descida e tráfego, então, pelas regiões sombrias e obscuras de sua personalidade que podem vir a transformá-lo, se o movimento promover a reflexão e o indivíduo não se sentir paralisado no movimento de descido ou ao se deparar com os submundos da alma.

Cabe pensar que a morte também se constitui enquanto temática arquetípica, assim sendo, possui uma representação imagética para cada indivíduo, conforme afirmam Cipriano e Souza (2023, p.15):

“Ao considerarmos a morte como um arquétipo, cada pessoa traz dentro de si uma imagem mental do que é morrer. Essa imagem se manifesta de diferentes formas, dependendo da história de vida, da cultura, do nível de desenvolvimento emocional e psíquico da pessoa. Dessa forma, a ideia de morte pode mudar em processos de envelhecimento, adoecimento ou luto”.

Agora, pensando acerca das contribuições que as *arkhés* africanas podem ofertar sobre a questão da morte, é preciso, primeiro, trazer as concepções de plano terreno e outros planos: o *Ayê* e o *Orún*.

Ayê se refere ao plano terreno, ao universo físico e concreto e a vida dos seres que o habitam, também conhecidos como *aráyé* que diz respeito aos habitantes do mundo, que são os seres e a humanidade. O *Orún* é um espaço que diz respeito aquilo que é da ordem sobrenatural, também conhecido como outro mundo. Cabe pensar que a concepção de *Orún* é abstrata infinita, imensa que convive de maneira longínqua, que é habitada pelos *aráorún* que são os seres e entidades sobrenaturais (Santos, 2002).

Dentro da cosmopercepção africana, os dois planos coexistiam juntos, não havendo separação. Posteriormente, através da criação da atmosfera, os dois mundos foram separados. Há um equívoco comum em pensar que *Orún* estaria diretamente ligado ao que é conhecido como paraíso ou céu, todavia tal concepção se mostra errônea, pois, primeiramente, a questão do céu e do paraíso pressupõe a dicotomia de uma visão judaico – cristã que coloca as possibilidades enquanto céu e inferno. Se *Orún* é uma concepção enquanto abstração e algo indefinido, ele não é localizado em nenhum lugar do mundo real, ou, não está situado dentro dos domínios de *Ayê*.

Ainda refletindo em tal cosmopercepção, cabe também trazer a divisão que é trazida dentro de *Orún*, colocando-o na existência de nove. Novamente valendo-se do riquíssimo simbolismo de Iansã, cabe pensar agora outro aspecto que a deusa possui: condutora das almas dos mortos para os seus destinos.

Um dos nomes que Iansã possui é Oyá. O nome Oyá refere-se ao número nove ou nove partes, que é a qualidade que Iansã possui de guiar o indivíduo para um dos nove planos, após a sua morte.

Outro ponto que merece destaque é a escassez de informações e de trabalhos que abordem sobre os nove *Orúns*. Durante a pesquisa para a realização da presente tese, foram utilizadas algumas bases de dados para a busca e livro que abordassem a temática iorubá e bibliografias sobre a psicologia analítica e a psicologia arquetípica. Ao procurar a respeito do tema que aqui é abordado e trabalhado, houve somente dois livros que citam a questão e nenhum resultado para as bases de dados.

Retornando a reflexão, uma vez que o espírito é desprendido do corpo, ele é conduzido, por Iansã, após as orientações do criador Olodumaré para o seu destino. Para realizar tal tarefa, Iansã conta com uma ferramenta que recebeu de Oxóssi, pois o deus também não teme a morte, chamada *erukerê*. É através de tal instrumento, confeccionado com rabo de cavalo, que ela guia ou se protege dos espíritos. São então:

1- *Orún Alàáfia*:

É um espaço/plano de paz e tranquilidade, reservado para pessoa que possuem temperamento bondoso e brando, para quem possui uma índole pacífica.

2- Orún Funfun:

Espaço para os inocentes e crianças, aqueles puros de corações e intenções.

3- Orún Bàbá Eni:

Plano para os grandes sacerdotes e sacerdotisas do culto de orixá. Aqui está também reservado o espaço para ogans e ekedes. Este espaço engloba todos que possuem tempo e responsabilidade dentro do culto afro.

4- Orún Afêfé:

Local de oportunidades e correção para os espíritos, trazendo, também, a possibilidade de reencarnação e volta ao Ayê.

5- Orún Ìsolù ou Àsálú:

É o local onde Olodumaré oriente e decide para qual dos *Orúns* o espírito será encaminhado.

6- Orún Àpáàdì:

Local reservado aos espíritos irreparáveis

7- Orún Rere:

Local para onde vão aqueles que foram bons em vida.

8- Orún Burukú:

Local quente como pimenta, reservado para as pessoas más.

9- Orún Marê:

Local para aqueles que permanecem e possuem a autoridade absoluta sobre tudo que há no *Orún* e no *Ayê*. É reservado a Olodumaré, aos outros orixás e divinizados.

A concepção e análise dos planos acima citados serão realizados a partir da perspectiva arquetípica. Primeiramente, cabe pensar acerca dos planos e sua organização. É importante frisar que não há hierarquia entre os planos, na verdade, eles coexistem em lugares distantes do Ayê, todavia a existência de um não ameaça a existência dos outros.

Outro ponto que é interessante e merece destaque é que não há verticalidade ou noções das quais colocaria um plano como subjugado ao outro, eles são o que são enquanto existência e, assim, possuem co-existência.

Assim se leva a reflexão que a interação entre tais planos se dá de maneira horizontal e não verticalizada, o que reitera a originalidade e distinção das *arkhês* africanas e as tradições judaico – cristãs e reitera a sua importância como uma maneira única de compreensão do homem e do mundo.

Cabe realizar a reflexão acerca de tal paradigma em que a verticalidade estaria ligada à ideia de ascensão e mostra um contraponto, seja subindo aos céus ou descendo aos infernos. Dentro da simbologia iorubá os *Orúns* estão paralelos à Terra, todavia, entre eles não há posição de subida ou descida, eles existem em paralelo. No ensaio de James Hillman, intitulado *Notas sobre a verticalidade: criação, transcendência, ambição, ereção e inflação* (2013), o autor coloca a perspectiva da verticalidade:

“Seja esse "lugar" de origem acima ou abaixo, seja um anjo descendo ou o dátilo emergindo, o que importa é a verticalidade – o irromper e o rompimento da visão horizontal do mundo cotidiano e de sua incessante continuidade”.

Se os planos existem em paralelo, pode-se pensar na noção de verticalidade entre o final da existência humana e a jornada entre os mundos da pós existência, todavia a mesma noção de paralelismo coloca que os acontecimentos, em tal cosmo percepção ocorrem nos dois mundos, ou seja, eles quase se espelham e acabam se interligando através das obrigações que são realizadas e repetidas nos rituais das religiões afro – brasileiras, em que o orixá remonta às origens míticas de cada indivíduo. Assim, alimentar o orixá, saber se ele está contente com a oferenda que lhe foi dada traz o aspecto de elo entre o paralelismo, é verificar se, em alguns dos *Orúns* os antepassados e os orixás estão felizes com o que lhes foi prestado, obtendo, assim o seu auxílio para situação no chamado plano terreno.

A horizontalidade também se coloca enquanto perspectiva de igualdade entre os nove planos. Eles não possuem uma relação hierárquica em que algum dos nove está situado para cima enquanto outro (s) está (ão) situados abaixo. Pode parecer um raciocínio simples, todavia traz uma mudança de paradigma e oferta acolhimento ao indivíduo. A horizontalidade traz uma continuidade, tanto da existência humana, que, a partir daí iniciaria sua jornada em outro lugar

diferente do *Ayê*, quanto dos planos em si, mostrando igualdade entre eles, sendo que os difere é uma questão de peculiaridades e encaminhamentos.

Pensar no simbolismo do número nove leva para algumas ideias que também são importantes. Nove é o número da sabedoria e ao amor puro, representando, então a finalização de ciclos, pois é o último número antes que o ciclo de combinações numéricas se inicie. É também o número da transformação, pois está ligado a finalização dos ciclos e início de outros e outro significado interessante que o número nove pode ofertar é o de eternidade.

Todos os sentidos ofertados que possuem ligação com o número nove mostram sobre ciclos, sendo que a morte e a vida fazem parte do mesmo ciclo e estão acontecendo e ciclando constantemente no espaço do cotidiano. A simbologia do número nove estar ligado à eternidade relembra, também a eternidade do espírito, ofertada pela cosmopercepção iorubá, em que se retorna à ancestralidade e há uma ligação entre *Orún* e *Ayê* que permanece vista enquanto ciclos de nascimento, morte e reencarnação.

Outro importante pensamento é o fato de que tal percepção é, assim, sofisticada e fornece muitas explicações e reflexões sobre o fenômeno humano e os mistérios de sua existência. Aqui abre-se a reflexão sobre a importância de uma psicologia do sul, que leve em conta os saberes ancestrais da formação da alma brasileira enquanto seu lugar dos povos africanos (não excluindo os povos originários e europeus).

Sobre tal questão, Barcellos (2024, p. 41):

“Quero sugerir que, para além do que Hillman nos mostrou de valor para a psicologia na cultura clássica mediterrânea, as culturas abaixo do Equador (tal como a brasileira) podem ajudar a psicologia arquetípica a continuar imaginando, até mesmo de maneira radical, sua fundamental direção metafórica nas ideias e na pesquisa. Pois o Brasil é um lugar que sugere que a divisão monoteísta/politeísta não está tão ativa psicologicamente. O politeísmo afro – brasileiro está de fato vivo *dentro* do monoteísmo branco da cultura oficial cristã”.

Assim, as concepções de planos em uma cosmopercepção iorubá oferta o caleidoscópio riquíssimo de simbolismos que é ofertado e que também pertence ao sul, abaixo do Equador.

Agora, refletindo acerca da complexidade e eternidade dos nove *Orúns*, há possibilidades de reflexões simbólicas e imagéticas:

- 1- O primeiro *Orún* funcionaria como retribuição para aqueles que puderam ou conseguiram desenvolver, durante a vida, o diálogo com a alteridade. Ser bom aqui não implica na eliminação da maldade que existe e faz parte do ser humano. As religiões afro – brasileiras aceitam o mundo tal como ele é, então, a bondade e a maldade coexistem no interior do humano, restando a escolha e a opção do indivíduo de seguir por um dos dois caminhos.

- 2- Este local relembra a importância do cultivo da criança interior que traz, consigo, a relevância dos aspectos como a pureza e a inocência, todavia também, dentro da realidade brasileira, remonta à importância da criança e da vida infantil dentro de um contexto social. Mello (2023) em seu capítulo do livro *Jung na clínica: Complexos* intitulado *Os complexos culturais na umbanda* relembra a entidade erê e pensa acerca da criança que, infelizmente, é levada através do adulto ao mundo do trabalho infantil e da exploração sexual infantil, causando uma ruptura traumática da infância, com consequências que perduram durante toda vida. A criança que pode ser marginalizada e o direito que a criança possui em ser uma criança e viver a sua infância.
- 3- Aqui é o lugar para os que se dedicam ao culto do orixá. A mitologia iorubá, diferentemente da grega é uma mitologia viva. A importância deste espaço não se constitui na promessa que um sacerdote teria um lugar “garantido” em tal dimensão espacial, todavia relembra o que é o espaço do verdadeiro sacerdócio e entrega aos cultos dos orixás. Vivenciar o orixá e a mitologia iorubá viva e senti-la nas entranhas e envolve abdicar de muitos aspectos da vida comum para servir ao orixá e ao serviço de ajuda prestado ao outro.
Este *Orún* relembra o real sentido do sacerdócio.
- 4- Aqui, a mandala entre vida e morte se mostra presente. Pode ser pensado como um local de transformação e um caleidoscópio de possibilidades. Viver e morrer, duas faces da mesma moeda, como apresentado neste capítulo, em que tais faces tangem e o lugar que as une e as encaminha é justamente este *Orún* que funcionaria imagneticamente dentro de uma concepção temporal eônica, remontando a ciclicidade da alma para tal cosmopercepção.
- 5- Tal como o tribunal de Osíris, é o lugar em que as almas são julgadas e que devem ser encaminhadas para um dos nove *Orúns*, é um local de avaliação e reflexão sobre o que foi realizado em vida, retomada da história e da narrativa do ciclo vital para orientação do melhor *Orún* em que o indivíduo iria.
- 6- O que é impossível de ser reparado ficaria neste lugar, como uma espécie de “destino” pós – morte para aquilo que não pode ser remediado. Pensar em um local destinado para o que não pode ser reparado traz a reflexão de que, aqueles conteúdos que não são trabalhados durante o ciclo vital, as “assombrações” que não são olhadas as cristalizações defensivas encontrariam aqui seu lugar.

- 7- A cosmopercepção iorubá diz respeito a escolha da bondade em atitudes e comportamentos. Pensar que o livre arbítrio atua enquanto a escolha em comportamentos que auxiliem na construção de um bem da comunidade e que pense no bem comum, uma vez que a comunidade e o clã possuíam grande importância na ótica africana.
- 8- Este lugar poderia se aproximar do inferno, todavia a construção acerca do inferno e da figura do diabo possui origens no livro de Enoque, no judaísmo. Aqui pode se pensar na *nêmesis* para as pessoas que, deliberadamente atuam de maneira a prejudicar o outro, tal como atos de homicídios, estupros e outros crimes contra o outro e contra a humanidade.
- 9- Aqui, pode-se pensar em uma perspectiva das camadas mais profundas da psique, nas quais o ser humano não possui acesso. Seriam as camadas mais psicóides, onde residem os arquétipos e os instintos.

Aproxima-se, então o final da jornada da tese. No próximo capítulo, intitulado *Veredas*, serão vistos os desdobramentos da temática da tese de acordo com a lei número 10.639 e áreas do saber, como a pedagogia e a psicologia.

9. Capítulo : Veredas: As implicações da tese para a lei 10.639, para a pedagogia, psicologia e ciência da religião.

Novembro (Sílvia Barros)

Meu corpo é meu quilombo
 Onde me guardo
 Me resguardo
 Me resgato.
 Onde vivo com Dandara,
 Aqualtune, Agontimé.
 Minha voz é minha abolição
 Autoproclamada
 Assinada pelas minhas irmãs.
 Meu corpo é um continente
 Onde vivem as ancestrais,
 Onde derrubo
 Os amuralhamentos da colonização.
 Meu rosto, um futuro
 Que aponta com
 O nariz-faraó
 Para o tempo-devir

Onde outra eu
Estarei viva e em pé
Do lado negro da história.

O presente capítulo trata em se debruçar a relevância do tema pesquisado e suas possíveis implicações sobre o prisma caleidoscópico, pensado através de quatro pilares: A lei 10.639, a pedagogia, a psicologia analítica e a ciência da religião.

Acerca da legislação, a lei 10.639 completou vinte e um anos de sua existência em janeiro de 2024. Foi sancionada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva e diz que as instituições de ensino do âmbito público e privado devem incluir em seus currículos o ensino da história afro – brasileira e africana.

A lei em si mostra um grande e importante marco para a população preta brasileira, mostrando a importância da cultura negra no Brasil, que possui importantes desdobramentos até os dias atuais, refletindo de maneira histórica, social, econômica, psicológica.

O pensamento que está implícito ao sancionar tal lei é o de luta contra práticas sociais racistas e excludentes, que silenciam o povo negro, tal como a sua luta enquanto resistência e memórias, apontando, de maneira prospectiva, possibilidades para promoção da igualdade social, igual afirma o portal Geledés, em artigo escrito por Hallana de Carvalho e Lilica Santos (2023);

“A implementação desta lei possibilita promover a luta contra o racismo através de práticas pedagógicas que incidem diretamente na formação da consciência racial, autoestima e valorização do povo negro nas diversas áreas de atuação na sociedade, ao passo que aponta caminhos para a promoção da igualdade racial”.

Em teoria, a lei faz com que a inclusão de temas ligados a história e cultura afro – brasileira e africana estejam presentes em todas as disciplinas da base curricular e prevê a formação de educadores e gestores nas temáticas de relação étnico -raciais.

Será que a lei, que já possui vinte e um anos de existência, já possui uma aplicabilidade? É efetiva a implementação? Há desafios?

Primeiramente, ainda há muito a ser realizado para que seja mais efetiva tal implementação e alguns dos desafios mostram sobre a dificuldade com a formação com os professores e os recursos pedagógicos e didáticos que se mostram escassos, uma vez que a maioria do conteúdo didático ainda engloba o viés africano a partir de uma perspectiva eurocêntrica.

A respeito da questão abordada, Araujo (2021, p. 288) afirma:

“Era, e é necessário, desenvolver ações estratégicas no âmbito da política de formação de professores, tanto inicial como continuada, a fim de proporcionar o conhecimento e a valorização da história e da cultura dos povos africanos e da cultura afro – brasileira, assim como da diversidade na construção histórica e cultural do país”.

A situação também se amplia e se complica em instituições de ensino superior. Segundo o artigo realizado por Araujo (2021), houve resistência, por conta de universidades particulares, relatando que a realidade ainda permanece, com grande dificuldade. Em seu trabalho, afunilando a gama de cursos e instituições de ensino superior, reflete sobre a dificuldade de implementação e a resistência nos cursos de pedagogia, por conta de dificuldades das instituições.

Naquele cenário, era como se faltasse a compreensão da amplitude do tema, a sua importância histórica, social, por conta das instituições e ainda há a dificuldade a alteração curricular em cursos de graduação e pós-graduação (Araujo, 2021, p. 288).

É necessário, então, uma colaboração, conforme afirmam Araujo (2021, p. 288):

“Foi nos apontada a necessidade urgente em colaborar e construir com os sistemas de ensino, instituições, conselhos de educação, coordenações pedagógicas, gestores educacionais, professores e demais segmentos afins, políticas públicas e processos pedagógicos para a implementação da Lei 10.639/03 (a partir de 2009 incorporamos a Lei 11.645/08 na mesma esteira temática da diversidade).”.

Como a citação acima mostra, é necessário que haja uma efetiva colaboração para que a lei seja devidamente implementada, podendo, assim, realmente existir uma reflexão que leva a importância e o diálogo sobre a questão africana dentro de espaços universitários e escolares. Outro fator que é importante pensar, como apontado aqui é a utilização de bibliografias escritas por povos pretos, que mostrem a história da África através das lentes de autores africanos.

Pensando em vozes negras que contam a história a partir de si mesmo, ou seja, autores africanos, há algumas coleções que podem ser úteis para pedagogos e docentes acadêmicos, que pode utilizá-las:

1 – Coleção da UNESCO sobre a história da África por autores africanos:

A coleção é composta por onze volumes, em português, que versam sobre a história da África sobre a perspectiva dos africanos. Até o momento em que a tese foi escrita, oito volumes estão disponíveis, com promessa de liberação dos volumes nove, dez e onze.

Os volumes trazem uma rica seleta de textos, com diversos assuntos como os reinos africanos de história antiga, Axum e Kush, Pan africanismo, o desenvolvimento agrário na África, Chifre da África, entre tantos outros assuntos. Os volumes podem ser baixados de forma

gratuita a partir do seguinte link: <https://unesdoc.unesco.org/search/f6da0008-4111-443f-93a3-d617afc4f98a>

2- Coleção da editora Vozes sobre África:

A editora Vozes possui uma série de doze livros sobre temáticas africanas, por autores africanos de suma importância, com temas relevantes e atuais, que podem auxiliar docentes, pedagogos, psicólogos e outras áreas do saber interessadas. São eles:

- *A diáspora iorubá no mundo atlântico*

Matt D. Childs e Toyin Falola (2024)

O livro possui conteúdo de reflexão sobre as influências da cultura iorubá no mundo atlântico. As influências incluem músicas, tradições religiosas que marcaram e fortificaram a presença iorubá na América.

- *Religiões africanas – Uma brevíssima introdução*

Jacob K. Olupona (2023)

O livro tem como objetivo analisar as tradições religiosas africanas em seus conceitos *per se*. O autor analisa e vai examinar as tradições africanas dentro de seus territórios culturais, dando voz à gama de contextos que as religiões africanas ocupam.

- *A história da África: A busca pela harmonia interna*

Molefi Kete Asante (2023)

O livro oferta um panorama da história da África desde a pré-história até os dias atuais. De maneira contemporânea, seguindo o panorama histórico, a obra também enfoca nas recentes questões que ocorrem no Sudão e na Líbia.

- *Escravidão e etnias africanas nas Américas – Restaurando os elos*

Gwendolyn Midlo Hall (2017)

Esta obra traz os laços econômicos, políticos, linguísticos e sociais que foram compartilhados pelos povos africanos. A obra traz o panorama interessante da coesão de muitos grupos étnicos para comunicar e difundir aspectos relativos à cultura compartilhada.

- *A ideia de África*

V.Y.Mudimbe (2022)

É a continuação do livro *A invenção da África* e traça um paralelismo entre a importância do pensamento grego e sua valorização e a desvalorização do pensamento africano. A arte contemporânea africana também é regatada e pensada a partir da análise de suas atividades.

- *Mulheres africanas e feminismo – Reflexões sobre a política da sororidade* Oyèronkè Oyewùnmí (2023)

A obra traz e retoma a sororidade e discute a relação entre mulheres africanas e o feminismo. O predomínio de homens e mulheres ocidentais na produção de conhecimento sobre a África. Aqui é ofertada a visão da mulher africana e como há um preconceito ocidental a partir de tal visão sobre o ser mulher na sociedade africana.

- *A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*
V.Y Mudimbe (2019)

É um livro que traz o panorama sobre a filosofia africana. A obra retrata a disciplina e a tradição histórica da filosofia africana e a sua importância para o mundo, resgatando suas *arkhês*.

- *Atlas das escravidões: Da antiguidade até nossos dias*
Marcel Dorigny e Bernard Gainot (2017)

O livro mostra os fluxos e contrafluxos da escravidão e análises sobre o tráfico mundial de escravos do século XV ao século XIX. Há uma abordagem global e original das sociedades escravagistas e a expansão do tráfico de pessoas escravizadas.

- *Sair da grande noite: Ensaio sobre a África descolonizada*
Achille Mbembe (2019)

A obra versa sobre a questão da dominação racial, seus impactos no mundo e como a história foi pautada sobre uma dominação racial. Os paradigmas entre dominação, dominante e dominado mostram maneiras de profanação do que é sagrado para os povos e relações de poder.

- *No centro da etnia: Etnias, tribalismo e Estado na África*
Jean – Loup Amselle e Elikia M'Bokolo (2017)

A obra discute os antigos conceitos antropológicos de etnia e a sua imprecisão. Há uma crítica em categorias esquemáticas e reducionistas. Retoma-se conceitos de etnia e de tribo e mostra-se com tais conceitos ficaram atrelados à ideia de Estado e nação.

- *O poder das culturas africanas* (2020)

A obra reúne estudos de diversas áreas do saber e autores africanos sobre a cultura africana. O objetivo da obra é pensar, através de diversos prismas, sobre a cultura africana no mundo moderno e contemporâneo.

- *África Bantu: de 3.500 a.C até o presente* (2019)

Catherine Cymone Fourshey, Rhonda M. Gonzales, Christine Saidi,

A obra traz uma reconstrução da antiga África Bantu, através de diversas áreas do saber. A história da África Bantu é construída na obra através de várias metodologias e abordagens tais como: arqueologia, linguística, oralidade, que buscam uma compreensão do mundo Bantu.

Outra possibilidade, importante de ser aqui comentada, é a quantidade de editoras que produzem literatura afro – brasileira, que também deve ser destacada, entre os nomes estão:

- Editora Malê
- Editora Biruta
- Aziza Editora
- Pachamama Editora
- Ciclo Contínuo Editorial
- Editora Oralituras
- Mazza Edições
- Nandyala Editora
- Oríkì Editora
- Padê Editorial
- Pallas Editora
- Quilombhoje

Essas são algumas editoras que trabalham de maneira exclusiva com temáticas da literatura afro – brasileira. Outro ponto que também merece destaque são os contos africanos, trazidos por inúmeras editoras, como Callis, FTD e Paulinas, entre outras.

É importante reiterar e trazer a listagem das editoras, pois muitas são pequenas e acabam por cair no esquecimento, sendo que muitas pessoas não sabem de sua existência e que produzem trabalhos voltados à história da África, literatura africana, filosofia africana e temáticas decoloniais importantíssima que reiteram e mostram o protagonismo africano e focam em práticas antirracistas e estão, neste sentido, em ressonância com a lei 10.639.

A respeito da questão, Oliveira e Oliveira (2015, p.1):

“A história do povo brasileiro, contada a partir do olhar eurocentrista durante anos foi e ainda é amplamente praticada nas escolas. Esse olhar, de dominador e colonizador de certo nunca teceu elementos valorativos aos povos de origem africana”.

Na pedagogia, pode-se pensar em qual maneira que tais conteúdos podem ser utilizados? Como é possível realizar a interface do ensino de tais conteúdos de maneira prática?

Aqui, ressaltar-se-á Jung, em sua obra *A prática da psicoterapia* (2013) em que descreve os estágios, de maneira dinâmica, de um processo e seus momentos e ciclicidade. Não colocando todos os momentos de uma psicoterapia, pois este não é o enfoque deste momento, mas cabe pensar sobre o que Jung coloca a respeito da educação, que é uma das fases da psicoterapia, para a psicologia analítica.

Sobre a educação, Jung (2013, §152):

“Este trabalho não pode ser realizado, a não ser com uma educação apropriada. O paciente tem que ser literalmente “puxado” para outros caminhos, e isso se consegue apenas através da vontade de se educar.”

É através de uma ação educativa, uma prática educativa, ou seja, uma psicoeducação que se abre uma possibilidade para que o diálogo seja estabelecido. A atitude de ensino, assim, seria uma mediada através da curiosidade. Seria importante colocar os conteúdos africanos em geral apresentando-os e contando-os.

Para o público infantil, pode-se utilizar a contação de histórias, adentrando o mundo do fantástico e da imaginação infantil e, ali, no cerne de tal capacidade imaginativa, inserir, por exemplo, as narrativas míticas dos orixás e dos contos africanos, com o apoio de material das editoras já citadas, que também possuem obras infantis, ampliando assim, no contexto escolar o olhar e o letramento racial, estimulando um olhar étnico racial atento desde a infância, que engloba as questões africanas, assim diminuindo impactos e com a preocupação de ações mais antirracistas.

Agora, refletindo sobre a entrada e o emprego das temáticas de história africana e a cultura afro – brasileira dentro de ambientes para jovens e/ou universitários, a bibliografia

indicada também pode auxiliar muito o educador a trabalhar, outra sugestão é o trabalho por temas.

Essas seriam ações a níveis práticos, sobre a questão de qual (ais) conteúdo (s) pode (m) ser administrado (s) e uma bibliografia adequada para o tema, que não reitere uma postura eurocêntrica, cabe pensar que é um ponto importante, todavia não basta, sendo necessário também uma formação de professores com qualidade, efetiva, com objetivos claros, conforme afirma Oliveira e Oliveira (2015, p.2):

“É preciso de agora em diante estabelecer programa de formação de professores, metas, objetivos claros, propostas curriculares a serem difundidas nas redes escolares para que a lei não seja esquecida, negligenciada ou mesmo folclorizada”.

Ressalta-se o trabalho de Oliveira e Oliveria (2015) em que há um neologismo interessante que também será empregado aqui, todavia com algumas diferenças e acréscimos, a pedagogia da ancestralidade. É interessante pensar que a epistemologia pode afirmar ou não os saberes de um povo, ou seja, a maneira com a qual a epistemologia é colocada e pensada pode servir para um mecanismo de poder, favorecimento ou apagamento.

A respeito da pedagogia da ancestralidade, pode-se acrescentar, dando o tom autoral para o tema e ampliando-o, nascendo aqui a expressão “pedagogia almada da ancestralidade”. Qual é o motivo de adicionar a expressão almada?

Como visto no primeiro capítulo da tese, almada se refere a qualidade daquilo que possui alma e que é atravessado pelo viés da alma, causando, através de tal inteireza e atravessamento a qualidade da alma, viver em um mundo com alma, ou seja, retomando novamente, almado.

Assim, uma pedagogia almada da ancestralidade pressupõe que a palavra almada ficaria justamente no entrecruzamento, no meio e como conectivo que distribuiria e ligaria a pedagogia e a ancestralidade, produzindo um saber com alma, almado. A pedagogia da ancestralidade pode ser reproduzida de maneira sem alma, somente um viés almado pode auxiliar a resgatar a potência que há na ancestralidade, retomando as ideias de Ailton Krenak em sua obra *Futuro Ancestral* (2022). Sobre a questão, Oliveira e Oliveira (2015):

“Numa chamada “Pedagogia da Ancestralidade”, poderíamos considerar como parâmetro territorial, o lugar de onde falamos. Deste modo, o autor salienta que o termo “Ancestralidade”, em seus estudos são empregados como uma categoria de análise e conceito-chave na busca por compreender uma determinada epistemologia com um regime de significados, a partir do território que produz seus signos de cultura, ou seja, estamos falando de uma África a partir do olhar do território brasileiro e um Brasil africanizado e portanto, trata-se de criarmos uma “Pedagogia da Ancestralidade” que opere epistemologicamente considerando o arcabouço teórico, filosófico e metodológico do fazer e ensinar a história do povo africano no Brasil”.

Se o pensamento é de uma África a partir do olhar brasileiro retoma então a questão trazida no capítulo oito da tese em questão, com a citação de Barcellos (2024), versando sobre o Sul e a alma, o que há abaixo da linha do Equador e os saberes envolvidos nele.

Tangenciando a psicologia e a pedagogia, está se pensando, assim e se propondo uma prática pedagógica almada ancestral, a partir do território em si, o Brasil e se adequando e propondo-a a partir da realidade que se vive, isso não seria um caminho de resgate, retomada e protagonismo do lugar da África e seus povos como constituintes da alma brasileira?

Se tal prática se vê como pedagógica, não é possível se pensar em uma psicologia do sul? Uma psicologia analítica que possui sim base em autores como o próprio Jung, Hillman, Neumann, todavia com um olhar para as questões do século XXI e que norteiam a sociedade brasileira? Ou seja, uma psicologia sulista, tropical, brasileira e que retoma seus lugares ancestrais e evoca, em si, a alma brasileira, uma psicologia analítica mais almada e menos eurocentrada.

Que as práticas pedagógicas e psicológicas brasileiras sejam mais almadadas ancestralmente. Vivificadas e almadadas para que se possam produzir mais saberes sobre a questão, ofertando, assim, um princípio, um lampejo de luz para um processo longo de integração sombria.

Outra importante contribuição de Oliveira e Oliveira (2015, p. 8):

“(…) Deixo a ideia da Pedagogia da Ancestralidade como proposta inspirada em Oliveira e suscitando novos processos criativos, dinâmico, que abarquem a beleza, a estética, a filosofia, a história, a linguagem e toda densidade dos valores dos povos africanos no ensino educacional brasileiro”.

Sobre a psicologia analítica, ressalta-se a importância do trabalho de José Jorge de Moraes Zacharias que foi o pioneiro ao falar a respeito da mitologia iorubá na psicologia analítica e continua seus estudos até hoje, relacionando em sua teia a psicologia analítica, o sincretismo, a mitologia iorubá e a teoria tipológica de Jung. Outros trabalhos já foram desenvolvidos acerca da questão iorubá e da questão africana em geral, todavia a comunidade junguiana ainda carece de trabalhos escritos que versem sobre a questão dos complexos raciais, as relações raciais e seus desdobramentos.

Ainda existem poucos trabalhos que realizem amplificações sobre a mitologia iorubá, pouco foi escrito sobre a gama de orixás que não são tão conhecidos ou cultuados no Brasil e que ofertam riquíssimo material simbólico, extenso e fecundo, ou seja, muito foi realizado, todavia há muito mais para realizar.

Outro ponto diz respeito à tradução das obras que versam sobre complexos raciais e sobre inconsciente e raça ainda estão disponíveis somente em língua inglesa, não havendo acessibilidade de tais obras para o português. Dentre as obras, destacam-se *Race and the Unconscious: An Africanist Depth Psychology Perspective on Dreaming* (2023), *The Racial Complex: A Jungian Perspective on Culture* (2019), *African Americans and Jungian Psychology: Leaving the Shadows* (2017) e *Racial Legacies: Jung, Politics and Culture* (2022), todas de autoria de Fanny Brewster.

É crucial a tradução de tais obras, que podem auxiliar psicoterapeutas, terapeutas e outros profissionais acerca do rico material ofertado por Brewster e sua visão importantíssima, empregada do capítulo dois desta tese, em que fala sobre a noção de complexos raciais, transferência e contratransferência cultural que são muita valia para concepções contemporâneas e a forma de trabalho com tais questões que, cada vez mais aparecem e aparecerão na clínica analítica.

São necessárias intervenções que visem uma psicologia antirracista, que retomem a noção de complexo racial e os seus efeitos na sociedade em geral, na sociedade brasileira que atravessam a clínica individual e a vida do indivíduo e cotidiana, refletidas em práticas sociais que se legitimam e se perpetuam, permitindo o estabelecimento do racismo e mantendo o estigma e a invisibilidade social.

Ainda a respeito da questão, Parise e Scandiucci (2022, p.40) colocam:

“Diante de tudo isso, perguntamos: por que dados como esses não deixam boa parte das pessoas perplexas? Melhor: por que, muitas vezes, nem sequer temos consciência deles? Por que, frequentemente, não nos causa estranheza termos tão poucos colegas negros na psicologia? Ao contrário do que possa parecer em um primeiro momento, o racismo é problema de todos nós e se nós, brancos, não nos engajarmos nessa luta, essa realidade não mudará”.

É necessário um engajamento de todos, a questão é de todos e o fato de se pensar práticas pedagógicas, sociais e psicológicas que visem a psicoeducação e o resgate da história africana e afro – brasileira é dar voz para quem foi, durante séculos silenciado, tendo seus corpos mutilados e jogados a um lugar de inexistência.

Sobre a questão do racismo no Brasil, Parise e Scandiucci (2022, p.41) colocam:

“A constatação a respeito do racismo estrutural fortemente presente no Brasil é uma das mais importantes, e a necessidade de se ter atitudes antirracistas se tornou crucial para quem olha de frente para este grave problema no país”.

Ainda que haja muita resistência acerca da implementação da lei e montar equipes que possam realizar uma formação mais efetiva de professores e que possam reproduzir ações antirracistas, há um importante marco de formação que traz voz e retomada de um afro – protagonismo.

Outro ponto importante, adentrando a psicologia e o cerne da psicologia analítica é o número baixo de psicólogos pretos e uma proposta de psicoterapia afrocentrada. Atualmente, há alguns perfis nas redes sociais que retomam a importante questão de uma psicologia afrocentrada e de psicoterapia voltada para pessoas pretas. No âmbito da psicologia analítica, o trabalho com os mitos, ressalta-se a importância da gama de mitos iorubás e o quanto que não são conhecidos e explorados pela psicologia analítica.

Existem, dependendo da região da África, 400 orixás e, em outras regiões, 1.750 orixás, o que mostra a ampla complexidade em mitos e ritos, que são trazidos de maneira oral, embora existam trabalhos de Prandi (2001) que trazem para a linguagem escrita mitos que são trazidos na oralidade. Como dito acima, há uma riqueza simbólica que está ali, repousando nos mitos.

O trabalho com mitos é muito importante para a psicologia analítica e retoma o pensamento simbólico, metafórico, que atua através de símbolos e imagens, que estão ligados à linguagem inconsciente. Se o trabalho com as imagens e símbolos remetem ao raciocínio metafórico e que leva ao contato com o inconsciente, o trabalho com mitos e contos e sonhos é importantíssimo e uma maneira de compreender aquilo que é oriundo do inconsciente. Assim, retomar a importância do trabalho com os mitos iorubás retoma uma mitologia viva e, ao mesmo tempo, é uma forma de resgate dos lugares africanos na alma brasileira, contribuindo de maneira individual e coletiva.

Agora, a respeito da temática na área da ciência da religião, cabe pensar que as temáticas africanas de uma maneira geral ocupam lugar dentro de tal área e ainda se encontram em expansão, sendo que há mais trabalhos, teses e dissertações que são produzidos e trazem diversos aspectos a África e os africanos, encontrando um lugar importante e interdisciplinar que entrecruza saberes diversos sobre africanidades.

Já se percebe um movimento de mais publicações sobre as temáticas nas áreas citadas no capítulo em questão, todavia ressalta-se a necessidade de produções de artigos, livros, teses e dissertações que englobem a temática africana e que possibilitem o diálogo e produção de práticas antirracistas e que incluam saberes das *akhés* africanas.

Sobre as produções trazidas na área da Ciência da Religião que envolvem temáticas africanas, como a dissertação de mestrado de Marcos Vinícius de Souza Verdugo (2016) que fala sobre Ifá e apresenta um importante soma. Ainda com o mesmo autor, a tese de doutorado, com o título *Dentro do mar tem rio: notas críticas decoloniais à enunciação “religião”* (2021).

Há outro importante trabalho, ganhadora de prêmio, se tornando livro *Exu – mulher e o matriarcado nagô: sobre masculinização, demonização e tensões de gênero na formação dos candomblés*, de autoria de Claudia Alexandre (2023).

No que tange ao universo da tese, a imagem do xirê, ritual em que se é praticado dentro do espaço sagrado do terreiro o toque que começa em Exu e termina em Oxalufã, praticado em círculo, tal como uma imagem de centralidade, de self, e uma mandala.

A imagem de circularidade transita pelos pontos da vida em que, a todo momento o ser humano possui aspectos infantis, adolescentes, adultos, idosos, que “dançam” no xirê da vida, convertido no palco da psique.

Na viagem imagética pelo desenvolvimento humano através da psicologia analítica, chega-se ao último capítulo, final da travessia. Ofertando um pequeno panorama do que foi visto ao longo da tese, no primeiro capítulo os conceitos chaves para a articulação no trabalho que visam sobre a psicologia analítica e a psicologia arquetípica foram fornecidos. O segundo capítulo visa pensar a temática da ancestralidade africana na chamada alma brasileira, compreendendo o seu processo de formação tríplice (povos originários, africanos e europeus) e os desdobramentos, com enfoque nos povos africanos. O terceiro capítulo entra na análise em questão, a interface entre mitologia iorubá e os ciclos do desenvolvimento humano, começando pela infância.

O quarto capítulo segue a mandala da vida, com a adolescência e seus percalços, seguido pelo capítulo cinco, que mostra a idade adulta. O capítulo seis marca a travessia da metanoia, momento de grandes crises e oportunidades para o indivíduo, conduzindo-o para o seu processo de envelhecimento, que é tratado no capítulo sete, com a temática do envelhecimento. O capítulo oito fala sobre uma realidade da existência humana: a morte.

Concluindo o estudo realizado, percebe-se que a hipótese inicial que norteava o estudo se confirma, ou seja, é possível relacionar os orixás, enquanto manifestações arquetípicas, pensadas a partir do prisma da psicologia analítica e arquetípica podem contribuir para as questões do desenvolvimento humano. Novamente ressaltando, diferentemente a perspectiva grega, a tese possui contribuição ao ofertar uma mitologia viva e um olhar para o desenvolvimento a partir de um dos lugares fundantes da alma brasileira.

Como pontos que podem ser explorados, em futuros estudos, sugere-se a relação que pode ser aprofundada e ampliada dos orixás e os ciclos do desenvolvimento vital a partir da visão de cada ciclo em si, ou seja, produções que visem, por exemplo, os orixás e a infância, de maneira específica, a adolescência e outras partes da vida. Como o objetivo focal da tese era a reflexão sobre os ciclos do desenvolvimento humano, trazendo alguns aspectos mais sobressalentes de cada momento da vida, seria interessante a visão específica de cada momento, cabendo em vários estudos.

Outro ponto que necessita de maiores estudos e escritos é a temática que engloba os nove *Oríuns*. Sugere-se mais estudos que reflitam tal importante temática dentro da cosmo percepção africana e que possa se debruçar sobre eles, de maneira simbólica e imagética sobre tal concepção.

Por fim, sugere-se mais estudos na área da psicologia analítica e arquetípica que envolvam os estudos raciais e das *arkhés* africanas de modo geral, incluindo a mitologia iorubá e outras pertencentes à África, uma vez que tais estudos ainda carecem.

Assim, cabe ressaltar a filosofia de vida ubuntu, que valoriza a interdependência entre os seres humanos e a natureza e diz que o bem-estar individual ligado ao bem-estar coletivo. Ubuntu possui vários significados, entre eles “sou o que sou pelo que nós somos” ou “eu sou porque nós somos”.

África! Minha Terra, Meu Chão

([Morgado Mbalate](#))

Minha Terra é uma borboleta furtiva,
fonte inesgotável da afeto e carinho.
Meu chão é um pássaro vestido de amor,
que adeja alto desejoso em regressar ao ninho.

África! Tu és o meu sonho
suspense ao redor do olho do sol.

Minha Terra é uma gaivota fragmentada
em fatias no leito do tempo.

Meu chão é um sapo dourado de ternura
com alma infinita de sonhos.

África! Tu és a semente de alegria
plantada no chão da poesia da minha alma.

Minha Terra é uma garça esbelta e esguia perfumada
de rio que plagia o azul do céu.

Meu chão é um lagarto nascendo e crescendo no coração do vento.

África! Bendito é o teu rosto envolto de auroras.

Eu sou um verso sonhador.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFIAS

- ALEXANDRE.C. **Exu – mulher e o matriarcado nagô: Sobre masculinização, demonização e tensões de gênero na formação dos candomblés**. São Paulo, São Paulo, Fundamentos de Axé, 2023.
- [ANGELA.P.T.J.S. , MELLO.L.T. As mães ancestrais africanas e o complexo materno nas filhas – A contribuição dos mitos iorubás para a psicologia junguiana in **As várias faces de Eva: O feminino na contemporaneidade**. Guarujá, São Paulo, Científica Digital, 2022.](#)
- [AMSELLE.J.L.; M'BOKOLO.E. **No centro da etnia: Etnias, tribalismo e Estado na África**. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2017.](#)
- ARAUJO.F.R.R.S. **A vida adulta: Dificuldades na entrada da maturidade e na constituição de si mesmo como adulto**. Monografia apresentada na Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica de São Paulo para obtenção do título de analista junguiana. São Paulo, SP, 2020.
- ARAUJO, L.F. A Lei 10639 e sua maior idade. Há o que se comemorar?. **Revista Docência e Cibercultura**, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 279–294, 2021. DOI: 10.12957/redoc.2021.57479. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/re-doc/article/view/57479>. Acesso em: 23 set. 2024.
- AREMU PSO. **Entre Mito e Realidade: Trajes Yoruba Egungun como Trajes Comemorativos**. *Journal of Black Studies*. 1991; 22 (1): 6-14. doi: [10.1177 / 002193479102200102](https://doi.org/10.1177/002193479102200102)
- [ASANTE.M.K. **A história da África: A busca pela harmonia eterna**. Tradução de Caesar Souza, Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2023.](#)
- BARCELLOS, G. **Levemente em desacordo: A terapia de James Hillmann** in *Arquetípica*, 2015. www.arquetipica.com.br, acesso em 18/09/2023.
- BARCELLOS,G. **Fronteiras: Ensaio de psicologia arquetípica**. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2024.
- BACHELARD.G. Devaneios sobre a infância in **O reencontro da criança interior**. São Paulo, SP, 1990, Cultrix.
- BARROS, A. A. M.; AZEVEDO, V. A. M. Iyá Mi Oxorongá: olhares sagrados do feminino no candombé. *Ethnoscientia* v.6 n. 2, especial, 2021. DOI: [10.22276/ethnoscientia.v6i2.396](https://doi.org/10.22276/ethnoscientia.v6i2.396)
- BOECHAT.W. (org) **Alma brasileira: Luzes e sombras**. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2014.

- BOECHAT.W. **Eros, poder e racismo cordial: Aspectos da formação da alma brasileira.** V Congresso Latino Americano de Psicologia Analítica. Santiago, 2009.
- BREWSTER.F. **The racial complex: A junguian perspective on culture and race.** New York. Routledge. 2020.
- BREWSTER.F. **African american and junguian psychology: Leaving the shadows.** New York. Routledge. 2017
- BREWSTER.F.; MORGAN.H. **Racial legacies: Jung politics and culture.** New York. Routledge, 2022.
- BREWSTER.F. **Race and unconscious: Na africanista depth psychology perspective on dreaming.** New York, Routledge, 2023.
- BRIZZA.D.H.R. **A mutilação da alma brasileira: Um estudo arquetípico.** São Paulo, Vetor, 2006.
- BYINGTON, C. A. B. A democracia e o arquétipo da alteridade. *Junguiana*, v. 37, n.1, p. 135-150, 2019.
- CAETANO, C.; MARTINS, M.S.; MOTTA, R.C. 2016. Família contemporânea: estudo de casais sem filhos por opção. *Pensando Famílias*, 20(1):43-56.
- CAROTENUTO.A. **Amar trair, quase uma apologia da traição.** Tradução de Benôni Lemos, São Paulo, SP, Paulus, 2011.
- CARVALHO.H. SANTOS.L. Lei 10.639 completa 21 anos reafirmando-se como marco na luta da população negra *in* Portal Geledes, disponível em: <https://www.geledes.org.br/lei-10-639-completa-21-anos-reafirmando-se-como-marco-na-luta-da-populacao-negra/> , acesso em 18/09/2023.
- CASTRO.Y.P. **A influência das línguas africanas no português brasileiro.** In: **Secretaria Municipal de Educação** - Prefeitura da Cidade de Salvador (org.). Salvador: Secretaria Municipal de Educação, 2005.
- CHILD.M.D. ; FALOLA.T. **A diáspora iorubá no mundo atlântico.** Tradução de Fábio Roberto de Lucas. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2024.
- CRAIG.A.G. **O casamento está morto, viva o casamento!** Tradução de Pedro Ratis e Silva. São Paulo, SP, Símbolo, 1980.
- DAVID.K.N. MELLO.L.T. **Kaô Kabecilê – Uma análise simbólica do masculino sombrio em Xangô.** Palestra proferida no XXVII congresso de psicologia analítica – Travessias. Salvador, Bahia, 2024.
- DONFRANCESCO.F. **No espelho de psique.** Tradução de Benôni Lemos e Patrizia Collina Bastianetto. São Paulo, SP. Paulus, 2000.

- DORIGNY.M.; GAINOT.B. **Atlas das escravidões: Da antiguidade até nossos dias**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2017.
- DRAVET, F. M. Corpo, linguagem e real: o sopro de exu bará e seu lugar na comunicação. **Ilha do Desterro**, v. 68, n. 3, p. 15–25, set. 2015.
- FALOLA.T. **O poder das culturas africanas**. Tradução de Beatriz Silveira Castro Filgueiras. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2020
- FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- FILHO, Alberto Pereira Lima. **O pai e a psique**, SP, Paulus, 2015.
- FOURSHEY.C.C.; GONZALES.R.M; SAIDI.C. **África Bantu: De 3.500 a.C até o presente**. Tradução de Beatriz Silveira Castro Filgueira. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2019.
- FORD.C.W. **O herói com rosto africano: Mitos da África**. Tradução de Carlos. S. Mendes Rosa. São Paulo, SP, Selo Negro Edições, 1999.
- FORDHAM, Michael. **A criança como indivíduo**. SP, Cultrix, 1994.
- FRANKEL.R. **A psique adolescente: Perspectivas junguianas e winnicottianas**. Tradução de Claudia Oliveira Dornelles. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2021.
- FRANZ.M.L. **Puer Aeternus: A luta do adulto contra o paraíso da infância**. Tradução de Jane Maria Corrêa. 9 reimpressão. São Paulo, São Paulo, Paulus, 2019.
- GAETA.I. O filho da mãe: O animus da mãe na vida do filho. **Revista Self**. São Paulo, SP, 2019
- GALLBACH.M.R. **Sonhos e gravidez – Iniciação à criatividade feminina** 2.ed, SP, Paulus, 2024.
- GAMBINI.R. Espelho índio: Os jesuítas e a destruição da alma indígena. Rio de Janeiro, Espaço e alma, 1988.
- GOLFETO, J. H. Psicoterapia infantil: uma abordagem junguiana. **Arquivos de psicologia**. V.41, n.3 p.79 – 94, 1989.
- HALL.G.M. **Escravidão e etnias africanas nas Américas: Restaurando os elos**. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2017.
- HILLMAN, J. **Cidade e alma**. Tradução de Gustavo Barcellos. São Paulo, Studio Nobel, 1993.
- HILLMAN, James (1981). “Psychology: Monotheistic or Polytheistic”, apêndice a MILLER, David. *The new polytheism*. Dallas, TX: Spring Publications.
- HILLMANN, J. **Psicologia arquetípica, um breve relato**. SP, Cultrix, 1988.

- HILLMAN.J. **Ficções que curam: Psicoterapia e imaginação em Freud, Adler e Jung.** Tradução de: Gustavo Barcellos, Letícia Capriotti, Andrea de Alvarenga Lima e Elizabeth de Miranda Sandoval. São Paulo, SP, Verus, 2010.
- HILLMAN.J. **O livro do Puer: Ensaio sobre arquétipo do *Puer Aeternus*.** Tradução de Gustavo Barcellos, São Paulo, SP, Paulo,1998.
- HILLMAN.J. **O pensamento do coração e a alma do mundo.** Tradução de Gustavo Barcellos, São Paulo, SP. Verus, 2010.
- HILLMAN.J. **Estudos de psicologia arquetípica.** Tradução de Pedro Ratis e Silva. Rio de Janeiro, RJ, Achiamé, 1981.
- HILLMAN.J. **Psicologia arquetípica: Uma introdução concisa.** Tradução de Gustavo Barcellos. São Paulo, SP, Cultrix, 2022.
- HILLMANN, J. **O código do ser.** Tradução de Gustavo Barcellos Rio de Janeiro, Textos e formas, 2001.
- HILLMAN, James. **Re-vendo a psicologia.,** Rio de Janeiro, RJ, Vozes 2010.
- HILLMAN.J. **A força do caráter e a poética de uma vida longa.** Tradução de Neusa Peçanha. Rio de Janeiro, RJ, Objetiva, 2001.
- HILLMAN.J. **Suicídio e alma.** Tradução de Sonia Labatte, 2ed. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2009.
- HILLMAN.J. Notas sobre a verticalidade: Criação, transcendência, ambição, ereção e inflação *in* Uniform Edition of the Writings of James Hillman, vol.3. Tradução de Daniel Françoli Yago. Spring Publications. New York, 2013.
- HOLLIS. J. **Assombrações: Dissipando fantasmas que diregem nossas vidas.** São Paulo, SP, Paulus, 2016.
- HOLLIS. J. **A passagem do meio: Da miséria ao significado na meia – idade** Tradução de Cláudia Gerpe Duarte. São Paulo, SP, Paulus, 1995.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA -IBGE. **Censo populacional.** Brasil. 2022
- JAFFÉ.A. Avisão de C.G.Jung sobre a morte *in* **A morte a luz da psicologia.** São Paulo, SP, Cultrix, 1980.
- JACOBY, Jolande. **Arquétipo, complexo e símbolo na psicologia de C.G. Jung.** Rio de Janeiro, RJ,Vozes, 2016
- JUNG.C.G. **Tipos psicológicos.** Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth – 7,ed., Petrópolis,Rio de Janeiro, Vozes, 2021.

- JUNG.C.G. **Aion – Estudo sobre o simbolismo do si – mesmo.** Tradução de Dom Mateus Ramalho, 10 ed. Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 2020.
- JUNG.C.G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo.** Tradução de Marai Luiza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva, 11.ed. Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 2014.
- JUNG.C.G. **A natureza da psique.** Tradução de Mateus Ramalho Rocha, 10.ed. Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 2013.
- JUNG.C.G. **A prática da psicoterapia.** Tradução de Maria Luiza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. 10 ed. Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 2013.
- JUNG.C.G. **O espírito na arte e na ciência.** Tradução de Maria de Moraes Barros. 13 reimpressão. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2021.
- JUNG.C.G. **Tipos psicológicos.** Tradução Lúcia Mathilde Endlich. 10 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2015
- JUNG.C.G., KERENYI.K. **A criança divina: Uma introdução À essência da mitologia.** 2.ed. Tradução de Vilmar Schneider, 3.ed. Petrópolis, RJ, Vozes, 2024.
- JUNG.C.G. **Aion: Estudo sobre o simbolismo do si – mesmo.** Tradução de Dom Mateus Ramalho Rocha, 13 ed. Petrópolis, RJ, Vozes, 2015.
- JUSBASIL **Dados estatísticos sobre o percentual de famílias que não possuem filhos.** Brasil, 2010.
- KAST, V. **A alma precisa de tempo.,** Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes 2016.
- KAST.V. **Crises da vida são chances da vida: Crie pontos de virada.** Tradução de Milton Mota. 2 reimpressão. São Paulo, São Paulo, Ideias e Letras, 2004.
- KRENAK.A. **Futuro ancestral.** São Paulo, Companhia das Letras, 2022.
- KIMBLES.S.L., SINGER.T. **The cultural comple: Contemporary junguian perspectives on psyche and society.** New York. Brunner – Routledge, 2004.
- LEAHY.M.M. Jung e os pós – junguianos na teoria da análise infantil junguiana *in Análise junguiana de crianças.* Tradução de Alex Rocha e Denise Mathias. São Paulo, São Paulo, Paulus, 2023.
- MBEMBE.A. **Sair da grande noite: Ensaio sobre a África descolizada.** Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2019.
- MELLO,L.T., **O Envelhecer: Uma Análise junguiana na mitologia africana,** Guarujá, Científica Digital, 2021.
- MELLO.L.T. Os complexos culturais na umbanda *in Jung na Clínica: Complexos.* Irene Gaeta (org)., São Paulo, SP, Publicação independente, 2023.

- MELLO.L.T. O trauma nos itans yorubás *in* **Jung na clínica: Trauma**. Irene Gaeta(org). São Paulo, SP, Stacchini Editorial, 2023.
- MELLO.L.T. “Espelho, espelho meu!” o abebê de Oxum e a autoimagem da mulher *in* **Jung e o feminino contemporâneo**. Goiânia, GO. Estampa, 2024.
- MELLO.L.T. Iroko Tempus: Reflexões sobre o tempo e a pandemia *in* **A psicologia analítica no Brasil: Reflexões contemporâneas, campo teórico, clínico e epistemológico**. Goiânia, GO, Vieira, 2023.
- MELLO.L.T. **O envelhecer: Uma análise junguiana na mitologia africana**. Dissertação de mestrado defendida na PUC, no programa de Gerontologia Social. São Paulo, SP. 2016.
- MUDIMBE.V.Y. **A ideia de África**. Tradução de Fábio Roberto Lucas. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2022.
- MUDIMBE.V.Y. **A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2019.
- NEUMANN.E. **A Criança**, SP, Cultrix, 1991.
- NEUMANN.E. **Medo do feminino**, SP, Paulus, 2000.
- NEUMANN.E. **História da origem da consciência**. 4 ed. São Paulo, SP, Cultrix, 2022.
- NÍCHILLE.T. Maternidade: Escolha ou obrigação? Artigo do site do Instituto Junguiano da Bahia, disponível em: <https://www.ijba.com.br/blog/maternidade-escolha-ou-obrigacao/>
- OLIVEIRA.E.D.; OLIVEIRA.G.S. Pedagogia da Ancestralidade: execução da Lei 10.639/2003 nas escolas municipais de Salvador na Bahia. Cuadernos de Educación y Desarrollo, p. 281-295, 2015.
- OLUPONA.J.K. **Religiões Africanas: Uma brevíssima introdução**. Tradução de Fábio Roberto de Lucas. Petrópolis, Rio de Janeiro, 2023.
- OYEWUMI.O. **Mulheres africanas e feminismo: Reflexões sobre a política da sororidade**. Tradução de Beatriz Silveira Castro Filgueiras, Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2023.
- PANDINI.A.L.R. **Metanoia: O caminho para o desenvolvimento no meio da vida**. Tese apresentada para obtenção do título de doutora na psicologia escolar e do desenvolvimento, USP. São Paulo, SP, 2014.
- PARISE, C. L. G.; SCANDIUCCI, G. Do pacto narcísico da branquitude à corresponsabilidade: um olhar para o complexo cultural racial. *Junguiana*. São Paulo: v. 40, n. 3, p. 39-52, 2022. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-08252022000300003&lng=pt&nrm=iso.
- PENNA.J.O de Meira. **Em berço esplêndido: Ensaios de psicologia coletiva brasileira**. Rio de Janeiro, Olympio, 1974.

- PRETAT.J.R. **Envelhecer: Os anos de declínio e a transformação da última fase da vida.** Tradução de Claudia Gerpe Duarte. São Paulo, São Paulo, Paulus, 1997
- RIBEIRO.D. **O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**, 2.ed. Marília, Cutiriba, Paraná, Companhia das Letras, 1995.
- RIOS.A.M.G. **O entretencimento das experiências vividas, memórias e fantasias na construção da narrativa autobiográfica de crianças.** Tese defendida para obtenção do título de doutora em psicologia clínica pela PUC- SP, 2015
- RODRIGUÉ, M. G. S. **Ori, na Tradição dos Orixás: um estudo nos rituais do Ylé Àsé Òpó Afonjá.** São Paulo, 2009. p 72-116.
- Santos, J. C. Perspectivas imaginais da velhice: uma compreensão à luz da psicologia arquetípica. *Self - Revista Do Instituto Junguiano De São Paulo*, 8, e006. <https://doi.org/10.21901/2448-3060/self-2023.vol8.190>. 2023
- SAMUELS. A. **Jung e os pós – junguianos.** 2 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2024.
- SANTOS.J.E. **Os nagôs e a morte.** Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2002.
- SARDELLO.R. **No mundo com alma – Repensando a vida moderna.** Tradução de Pedro Maia Soares., São Paulo, SP,Ágora,1997.
- SINGER.J. O motivo da criança divina in **O reencontro da criança interior.** São Paulo, SP, 1990, Cultrix.
- STAUDE.J.R. **O desenvolvimento adulto de C.G.Jung.** Tradução de Humberto Arcanjo Brito Rodrigues e Sílvia Helena Azarite Vianna. São Paulo, São Paulo, Cultrix, 1981.
- STEIN.M. **No meio da vida: Uma perspectiva junguiana.** Tradução de Paula Maria Dip. São Paulo, São Paulo, Paulus, 2007.
- PRANDI.R. **“Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras”.** Novos Estudos Cebrap, São Paulo, 56: 77-88, março., 2000. Disponível em: https://reginaldoprandi.fflch.usp.br/sites/reginaldoprandi.fflch.usp.br/files/inline-files/Hipertofia_ritual_do_candomble.pdf acesso em 01/09/2023.
- . _____. Mitologia dos orixás. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- SILVA.E.C.M. Os impérios africanos no mundo antigo: Kush e Axum in **O espelho negro de uma nação: A África e sua importância na formação do Brasil.** Vitória, Espírito Santo, EDUFES, 2019.
- SOUZA.M.H., CHAGAS, L.F . Abordagem clínica dos temas "morte" e "suicídio" na perspectiva da psicologia arquetípica. *Self - Revista Do Instituto Junguiano De São Paulo*, 3. <https://doi.org/10.21901/2448-3060/self-2018.vol03.0006>. 2018.

- SOUZA.M.R. CIPRIANO.M.E, M. dos R. Hades: a morte como processo de transformação e renascimento na perspectiva da psicologia analítica. *Self - Revista Do Instituto Junguiano De São Paulo*, 8, e005. <https://doi.org/10.21901/2448-3060/self-2023.vol8.188>. 2023.
- REDIKER.M. **O navio negreiro, uma história humana**. Tradução Luciano Vieira Machado, São Paulo, Companhia das Letras 2011.
- STEIN, M. **Jung, o mapa da alma: Uma introdução**. Cultrix, São Paulo, 5 ed. 2006.
- VERDUGO.M.V.S. **A día fún: aproximações à imaginação iorubá na linguagem do sistema de Ifá**. Dissertação apresentada à banca para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião na PUC-SP. São Paulo, São Paulo, 2016.
- VERDUGO.M.V.S. **Dentro do mar tem rio: notas críticas decoloniais à enunciação “religião”**. Tese apresentada à banca para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião na PUC-SP. São Paulo, São Paulo, 2021.
- VERGER.P. **Lendas africanas dos orixás**. Tradução de Cida Nóbrega, 4. Ed. Salvador, BA, Corrupio, 1997.
- XIMENEZ.L. Ainda há espaço para o animus na clínica junguiana? *In A clínica junguiana no século XXI: Jung hoje*. Org. Irene Gaeta, São Paulo, São Paulo, Stacchini, 2024.
- ZACHARIAS.J.J.M. **O tecido multicultural brasileiro in** Desvelando a alma brasileira: Psicologia junguiana e raízes culturais, RJ, 2018.
- ZACHARIAS.J.J.M. **Exú meu compadre, uma abordagem analítica**. SP, Sattva, 2019
- ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. **Ori Axé, a dimensão arquetípica dos orixás**. SP, Vetor, 1998.
- Zacharias, J. J. M. . Umbanda, a divinização dos excluídos. **Patrimônio e Memória**, 19(1), 217-236, 2023. Disponível em <http://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/1509/1338> acesso em 10/09/2023.

