

CLARISSA DE FRANCO (ORG.)

BÁRBARA TANCETTI • CARLOS AUGUSTO SERBENA • DURVAL LUIZ
DE FARIA • GUSTAVO PONTELO SANTOS • JESSIANE KELLY
NASCIMENTO DE BRITO • LUNA PEREIRA GIMENEZ • RAUL ALVES
BARRETO LIMA • STELLA DA SILVA C. NUNES DA ROSA • VICENTE
BARON MUSSI - & - PREFÁCIO DE LUCIANA MARTINS



PSICOLOGIA PÓS-JUNGUIANA E DEBATES CONTEMPORÂNEOS DE GÊNERO E SEXUALIDADE

CLARISSA DE FRANCO (ORG.)

BÁRBARA TANCETTI • CARLOS AUGUSTO SERBENA • DURVAL LUIZ
DE FARIA • GUSTAVO PONTELO SANTOS • JESSIANE KELLY
NASCIMENTO DE BRITO • LUNA PEREIRA GIMENEZ • RAUL ALVES
BARRETO LIMA • STELLA DA SILVA C. NUNES DA ROSA • VICENTE
BARON MUSSI - & - PREFÁCIO DE LUCIANA MARTINS



PSICOLOGIA PÓS-JUNGUIANA E DEBATES CONTEMPORÂNEOS DE GÊNERO E SEXUALIDADE

Editora chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira

Assistente editorial

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto gráfico

Bruno Oliveira

Camila Alves de Cremo

Daphynny Pamplona

Luiza Alves Batista

Natália Sandrini de Azevedo

Imagens da capa

iStock

Edição de arte

Luiza Alves Batista

2022 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do texto © 2022 Os autores

Copyright da edição © 2022 Atena Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.

Open access publication by Atena Editora



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição-Não-Comercial-NãoDerivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

Conselho Editorial**Ciências Humanas e Sociais Aplicadas**

Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva – Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí

Prof. Dr. Alexandre de Freitas Carneiro – Universidade Federal de Rondônia

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia

Profª Drª Ana Maria Aguiar Frias – Universidade de Évora

Profª Drª Andréa Cristina Marques de Araújo – Universidade Fernando Pessoa



Prof. Dr. Antonio Carlos da Silva – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais
Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Arnaldo Oliveira Souza Júnior – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento – Universidade Federal Fluminense
Prof^o Dr^a Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Daniel Richard Sant’Ana – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Prof^o Dr^a Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo
Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá
Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros
Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
Prof^o Dr^a Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Jadilson Marinho da Silva – Secretaria de Educação de Pernambuco
Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. José Luis Montesillo-Cedillo – Universidad Autónoma del Estado de México
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Kárpio Márcio de Siqueira – Universidade do Estado da Bahia
Prof^o Dr^a Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal do Paraná
Prof^o Dr^a Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Prof^o Dr^a Lucicleia Barreto Queiroz – Universidade Federal do Acre
Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros
Prof. Dr. Lucio Marques Vieira Souza – Universidade do Estado de Minas Gerais
Prof^o Dr^a Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof^o Dr^a Marianne Sousa Barbosa – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Prof^o Dr^a Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Miguel Rodrigues Netto – Universidade do Estado de Mato Grosso
Prof. Dr. Pedro Henrique Máximo Pereira – Universidade Estadual de Goiás
Prof. Dr. Pablo Ricardo de Lima Falcão – Universidade de Pernambuco
Prof^o Dr^a Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof^o Dr^a Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Prof^o Dr^a Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Prof^o Dr^a Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins



Psicologia pós-junguiana e debates contemporâneos de gênero e sexualidade

Diagramação: Luiza Alves Batista
Correção: Maiara Ferreira
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga
Revisão: Os autores
Organizadora: Clarissa De Franco

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P974 Psicologia pós-junguiana e debates contemporâneos de gênero e sexualidade / Organizadora Clarissa De Franco. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2022.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-258-0214-5

DOI: <https://doi.org/10.22533/at.ed.145220206>

1. Psicologia junguiana. 2. Identidade de gênero. 3. Sexualidade. I. Franco, Clarissa De (Organizadora). II. Título.

CDD 150.1954

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná – Brasil
Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br



Atena
Editora
Ano 2022

DECLARAÇÃO DOS AUTORES

Os autores desta obra: 1. Atestam não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao artigo científico publicado; 2. Declaram que participaram ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certificam que os artigos científicos publicados estão completamente isentos de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirmam a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhecem terem informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autorizam a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.



DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access*, *desta forma* não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de *e-commerce*, ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.



PRÓLOGO

Luciana Martins Dias e Silva

Minha mãe me contou que quando eu nasci, meu pai teceu um casaquinho de tricô pra mim. Cresci vendo meu pai tecer, bordar, costurar, cozinhar. Ele era militar, tenente da aeronáutica e médico cirurgião ortopedista. Também vi minha mãe, professora e geógrafa, se envolver com política, discursar em palanques, beber e debater em botecos. Invariavelmente bem vestida, num estilo clássico, de saia, batom, salto alto e unhas impecáveis. Eu sempre achei tudo lindo, até tentava imitar, mas só consegui mesmo me identificar com o lado da política e dos botecos por parte de mãe, e com o lado dos artesanatos e da culinária, por parte de pai.

Disse minha mãe que sempre quis ter uma menina. E que quando eu, sua primeira e tão esperada filha nasci, ela me comprou os vestidos mais lindos, bordados, super tendências fashion da moda bebê 1976. Mas que, para sua decepção, eu gostava mesmo era de usar conjuntinhos de shorts e camisetas, de beber a água com sabão suja que saía do cano da minha banheirinha e de rolar na lama.

De lá pra cá, tenho gostado mais de beber cerveja e vinho do que água de banheira, mas pouco mudei em termos de estilo. Gosto mais de shorts do que de vestidos e babados. Tenho horror a manicure e fui um verdadeiro fracasso nas poucas tentativas de fazer aulas de balé. Devido a esse meu jeitinho delicado, passei a vida toda ouvindo de terapeutas, homens e mulheres, das mais variadas abordagens, especialmente as junguianas, que deveria ser mais feminina, agir de modo mais feminino, falar de modo mais feminino, me vestir de um jeito mais feminino. Espiritualistas me disseram que eu precisava usar mais saias para que minhas ciganas e pombagiras pudessem se manifestar. E que eu precisava me conectar ao feminino sagrado, para que a energia da Deusa pudesse se expressar.

Logo eu, que tenho Sol em Escorpião, Lua em Áries e Ascendente em Capricórnio. Fui estudar astrologia e descobri que tenho a força de Marte triplicada. Sol e Lua regidos por Marte e um ascendente que exalta Marte. E que Marte é meu almútem, senhor do meu destino. Não é à toa que sempre fui briguenta e cheia de opinião. Mas tem aquela história, que diz que os homens são de Marte e as mulheres são de Vênus, né? Pois eu era uma mulher de Marte. E agora, como ia fazer para que a deusa, a cigana e a pombagira se manifestassem? Parecia que nem os astros estavam a fim de colaborar para a expressão do meu feminino. Estaria a Deusa contra mim?

Por muito tempo me senti completamente inadequada, pouco feminina. Num primeiro contato com a psicologia junguiana, fiquei sabendo que era uma mulher possuída pelo animus. Isso me caía como um xingamento. E eu pensava, ai, menina, não vai ter jeito...

Depois de muita terapia, e de terapia para ressignificar o que me foi dito em outras terapias, me envolvi um pouco mais com os estudos de gênero, em uma pós em Sociologia, e um novo universo de entendimento e possibilidades se abriu. Mas sentia falta de ver mais destes estudos dentro da psicologia junguiana, da qual sempre gostei mas pela qual nem sempre me senti muito compreendida. E é por isso que, com alívio e prazer, me deparo com este livro, trazendo desconstruções e revisões de conceitos de gênero e sexualidade dentro da psicologia analítica. É claro que todo o trabalho de Jung e dos junguianos merece reverência, isso para mim nem está em questão, até porque tem o que Jung disse e o que foi mal interpretado, mal entendido ou distorcido a respeito do que ele disse. Mas o fato é que o mundo mudou bastante desde o século XIX e é bom poder respirar um pouco de ar renovado e não binário nestas paragens.

Que bom poder pensar sobre o feminismo decolonial e olhar para o racismo, o sexismo, à luz da teoria dos complexos culturais. Que alegria poder trazer bell hooks, a interseccionalidade e o feminismo negro ao universo junguiano, visto que entre as coisas que sempre me incomodaram no mundo junguiano estavam justamente algumas generalizações, e imposições de visões coloniais de certos grupos hegemônicos como conceitos neutros e universais. Falo isso daqui do meu lugar de mulher branca cis hetero de classe média. Salve hooks e sua visão feminista que aponta para a possibilidade de diversidade entre as mulheres (e homens) e de tolerância com o diferente.

Que importante um novo olhar para novas possibilidades de construção de identidade e performance de gênero, como outra forma de entender o que é masculino e feminino, desconstruindo uma lógica binária, conservadora que muitas vezes se impõe ainda que sub-repticiamente, gerando sintomas como homofobia e medo do feminino, sustentando uma forma de controle sobre os corpos, e uma norma patriarcal e capitalista, no momento de lidar com a subjetividade humana e suas múltiplas possibilidades de expressão.

Necessário poder ver a sexualidade humana como algo não linear, assim como a individuação, entendendo que por isso não pode ser explicada em termos desenvolvimentistas, como muitas vezes a psicologia analítica clássica tenta fazer em relação a homossexualidade. E buscar o desenvolvimento, sim, de um olhar que produza fissuras na heteronormatividade, dialogando com as exigências da fantasia, rompendo com a dinâmica da opressão que leva a reprodução de uma homofobia internalizada, que impede a livre circulação de Eros pelo mundo, ao invés de empurrá-lo definitivamente para fora dos armários.

E que poderoso ter uma visão que também dialogue com a sombra homofóbica, pessoal e coletiva, conduzindo à conscientização, ao reconhecimento do que foi rejeitado e reprimido, buscando integração, entendendo o discurso homofóbico no contexto de uma sociedade heteronormativa e machista. Entender que demonizar a homofobia nos impede de reconhecê-la também em nós mesmos. Levantar bandeiras nos impede de reconhecer

que pode existir dentro de nós mesmos aquilo contra o que lutamos. Afinal, aquele que exclui também pode morar, oculto, dentro de nós, e só através da integração desta parte sombria pode ocorrer a real inclusão do outro.

Finalizando, que delícia ler a respeito da psique andrógina, bissexualidade universal e sobre animus e anima enquanto arquétipos da alteridade, vistos não como opostos, mas como energias diferentes, desfazendo a noção de falta, dependência e simbiose na perspectiva de união e fusão. Ou sobre a persona, vista sob a ótica transgressora de gênero, esteticamente disruptiva, incômoda e não binária. Sobre LGBTfobia como um complexo cultural autônomo que aciona conteúdos incômodos para a coletividade, e entender como o uso inadequado e superficial da teoria junguiana, sem as devidas revisões, pode reforçar complexos culturais, como a LGBTfobia nos círculos sagrados de mulheres ou homens.

E que bela e poética compreensão por meio da imaginação encarnada, aproximando a primeira academia de mulheres, representada por Safo, a poetisa de Lesbos e as iniciativas de defesa do direito à vivência do amor homoafetivo de mulheres lésbicas, assim como ao seu direito de pertencimento a grupos ligados aos Círculos Sagrados de Mulheres e também coletivos que associam autoconhecimento e espiritualidade.

Confesso que me senti contemplada quando, ao final do livro, encontrei ressonâncias para muitos dos meus incômodos em relação ao sagrado feminino. Nada contra, mas é que me sinto frustrada por nunca ter conseguido plantar a lua, visto que menstruava a cada seis meses e hoje tomo anticoncepcionais de uso contínuo devido a um tratamento de ovário policístico. Pensei sobre como realmente é importante e urgente discutir a simplificação dos conceitos da teoria junguiana, devido a sua popularização nos meios esotéricos. A perspectiva do sagrado não binário e o potencial da psique andrógina para construções e vivências livres de gênero e sexualidade me parecem respostas para muitos dos questionamentos que venho carregando há tempos. A referência a Oxumaré, orixá sempre presente em muitos dos meus conteúdos oníricos, como representante da diversidade, androginia e não binariedade me fez terminar esta leitura de alma leve. Arrobooi!



Luciana é psicóloga clínica de abordagem junguiana com olhar transdisciplinar, com 18 anos de experiência em consultório. No momento, está iniciando uma nova formação em análise bioenergética, por acreditar na importância de um corpo consciente e vibrante para uma completa saúde mental e emocional. Ex jornalista, é também astróloga, taróloga, terapeuta floral, reikiana, buscadora espiritual e entusiasta das pesquisas sobre psicodélicos e saúde mental. Apaixonada pela cultura védica, pratica yoga, estuda vedanta, sânscrito e mantras e é tutora de um fox paulispinscher chamado Raul.

APRESENTAÇÃO

Clarissa De Franco

É com imensa alegria que realizo a apresentação desta obra. Logo de partida, agradeço pelas parcerias e contribuições que aqui se estabeleceram, em torno de uma temática tão central nos debates contemporâneos: as revisões e desconstruções dos conceitos de gênero e sexualidade e como tais revisões têm impactado o campo de estudos da Psicologia Analítica ou Junguiana. Agradeço nominalmente às autoras Bárbara Tancetti, Luna Pereira Gimenez, Jessiane Kelly Nascimento de Brito, Stella da Silva Carvalho Nunes da Rosa, e aos autores Carlos Augusto Serbena, Durval Luiz de Faria, Gustavo Pontelo Santos, Raul Alves Barreto Lima e Vicente Baron Mussi, ao lado de quem tive a honra de construir este livro, além da autora Luciana Martins Dias e Silva, que gentilmente nos concedeu seu olhar no prólogo da obra.

As teorias junguianas, diante do debate social e político, são constantemente acusadas de pouco envolvimento. Embora tal cenário esteja se modificando, é importante considerar que o engajamento da área com as temáticas públicas esteve desde Jung envolta em névoas de desconfianças, em função do possível apoio de Jung ao nazismo em um determinado momento da história. Não é nossa tarefa adentrar este debate, tampouco tenho alguma preocupação em defender ou acusar o ser humano Jung. Sua obra fala por si e claramente ela demonstra preocupações coletivas, uma vez que ao postular o inconsciente coletivo, Jung vasculhou e reconheceu a diversidade cultural presente no mundo. Mas ele, como muitos e muitas de seu tempo, padeceu das problemáticas de sua época. Esperamos que ele tenha integrado suas sombras a tempo de contemplar seus erros e reorientar sua consciência.

Junta-se a isso a crítica – que merece nossa atenção – de que a visão clássica de Jung sobre animus e anima teria fornecido subsídios para um reforço aos binarismos de gênero. E provavelmente forneceu. Ressaltamos quanto a isso, dois pontos. O primeiro é que qualquer autor, autora ou autore que tenha vivido e morrido antes da segunda onda feminista ou bem no início dela – como é caso de Jung, que faleceu 1961 – perdeu os debates que trouxeram a concepção de gênero como construção social e de gênero, sexo e sexualidade como conceitos distintos. A noção de orientação sexual e identidade de gênero se popularizou na década de 1990, já na terceira onda dos movimentos feministas. O que quer dizer que a falta de repertório nesse debate é uma questão temporal e não de posicionamento político.

O segundo ponto que quero destacar quanto a isso é que as boas teorias são vivas, permitem ampliações, recriações, reformulações, fornecendo pontos de partida e não de chegada e são possíveis de serem adaptadas às transformações sociais. Para tal tarefa,

estão em processo os trabalhos de pós-junguianas/os/es. Eis a nossa proposta nesse livro: revisar criticamente as teorias junguianas, trazendo novos olhares, sínteses e contribuições, diante do que é possível nossa consciência integrar a partir dos aprendizados culturais contemporâneos. A única vantagem que temos em relação aos nossos e às nossas ancestrais é ter a possibilidade de intervir no debate atual enquanto ele ocorre. Assim, quando as próximas gerações mirarem nosso esforço hercúleo em sair dos binarismos de gênero, creio que pareceremos para elas talvez primárias/os, neandertais do debate. Mas teremos feito um pedacinho da história.

Para compor tal retalho da história, contamos nesse livro com algumas pesquisas, entre elas, a das psicólogas e mestras **Bárbara Tancetti e Luna Pereira Gimenez**: *Feminismos pós-junguianos: revisões das teorias clássicas e novos despontes*, que abre o livro com um panorama histórico dos feminismos, incluindo suas subdivisões contemporâneas e os principais debates acerca dos essencialismos de gênero e de como a visão patriarcal incidiu sobre a pressupostos junguianos. Revisando a teoria junguiana da contrassexualidade e os conceitos clássicos sobre feminino e masculino, anima e animus, Bárbara e Luna aportam diálogos fundamentais com autoras/es como Susan Rowland, David Stacey, Ricki Stefanie Tannen, Qualls-Cobert, Andrew Samuels, James Hillman, entre outras/os/es, de forma a reorientar o olhar analítico para uma compreensão não naturalizada, não essencialista de gênero, que reconheça as diferenças e recomponha o campo imaginal sobre a feminilidade e as mulheres.

O trabalho do psicólogo e doutorando **Raul Alves Barreto Lima** e do psicólogo e professor doutor do Núcleo de Estudos Junguianos da PUC/SP **Durval Luiz Faria de Souza**, *Psicologia Analítica, gênero e feminismo: o sexismo como complexo cultural*, também visita a psicologia das mulheres, indicando os preconceitos e confusões conceituais ocorridos no imaginário social e nas teorias junguianas quando se atribui às mulheres uma ausência de objetividade, por conta da não identificação com o masculino arquetípico ligado ao Logos, tratado como um aspecto inconsciente e não trabalhado psicologicamente nas mulheres. Raul e Durval evocam o complexo cultural para abordar os problemas sociais e psicológicos envolvidos na visão patriarcal e sexista que atribui às mulheres a noção de “emocionais”. Os autores apontam a interdependência do psicológico e do político, a partir das considerações de Andrew Samuels, de forma a considerar uma revisão ao caráter de literalidade atribuído aos mitos das deusas e, portanto, à psicologia das mulheres. Assim, os essencialismos podem ser substituídos pela compreensão psicopolítica de gênero.

No texto: *Autoconhecimento e feminismo: uma perspectiva junguiana sobre O feminismo é para todos, de bell hooks*, a psicóloga **Jessiane Kelly Nascimento de Brito** discute alguns aspectos do feminismo que desembocam em atitudes “anti-homem”, e acabam por manifestar tendências de movimentos de massa que não integram a sombra coletiva à psique individual. Nesse sentido, a partir do entrelaçamento com apontamentos

de bell hooks e de Marie Louise von Franz e Jung, Jessiane indica a importante e necessária tarefa das mulheres confrontarem seu próprio sexismo e patriarcalismo introjetados em suas psiques.

Já o quarto artigo: *O medo do feminino na homofobia: Uma investigação sobre o discurso homofóbico e sua relação com a visão de gênero dentro da sociedade patriarcal*, da psicóloga **Stella da Silva Carvalho Nunes da Rosa**, do psicólogo e professor doutor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Paraná **Carlos Augusto Serbena** e do psicólogo e mestre **Vicente Baron Mussi** abre caminhos para pensarmos na questão da homofobia. O texto apresenta análises de pesquisa realizada com homens, apontando que quase a metade do grupo investigado apresentou posturas classificadas como “intolerantes” em relação a questões de gênero. As análises indicam a reprodução de estereótipos, o que se relaciona com a projeção de aspectos não reconhecidos e não integrados da sombra, além de apontar que grupos que pregam a separação entre gêneros possuem uma grande rigidez psíquica e são tomados pela falta de racionalidade, devido à ausência do Pai arquetípico, mas ainda o evocam para tentar justificar seus posicionamentos, atuando por vezes de forma ambígua com atitudes reativas e emocionais, de forma que o feminino negativo é negado e relegado ao inconsciente. Segundo a autora e os autores, o medo do feminino e a homofobia surgem, portanto, como um sintoma da angústia diante de uma masculinidade provocada a ser reconstruída.

O texto: *Inspirações das “mulheres de Lesbos”*: a imaginação encarnada na defesa de direitos humanos de mulheres lésbicas nos círculos sagrados, da psicóloga e professora doutora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de **Clarissa De Franco** (eu, mesma!), compõe o quinto artigo desta obra e aborda algumas iniciativas de defesa do direito à vivência do amor homoafetivo de mulheres lésbicas e direito à sua pertença em grupos ligados aos Círculos Sagrados de Mulheres e também coletivos que associam autoconhecimento e espiritualidade. O trabalho foi conduzido tendo como base a metodologia junguiana, que trabalha com a compreensão dos fenômenos por meio dos símbolos que emergem e também da imaginação encarnada, que, em português, costuma ser chamada de imaginação ativa, mas por opção política, o termo do espanhol “imaginación encarnada” foi escolhido. O artigo traz como inspiração as “mulheres de Lesbos” e a poesia de Safo para amarrar tais iniciativas, a despeito de também reconhecer os estigmas e preconceitos que ainda são produzidos e mantidos em alguns destes espaços.

O psicólogo e mestre **Gustavo Pontelo Santos** nos brinda com o poético e corajoso texto: *Eros no armário: notas analíticas sobre a experiência gay*, que lança os inquietantes questionamentos – em primeira pessoa – sobre de que maneira os sujeitos LGBTQIA+, fantasiam e são fantasiados e de que maneira o mundo interior poderia estar vinculado a um mundo exterior que o nega. Tais questionamentos escancaram o quanto a cisheteronorma

está calcada na experiência e no modelo patriarcal. Utilizando a metáfora do armário, Gustavo indica que o armário seria uma metáfora para as tensões da ocultação/revelação da experiência gay, à qual está ligado, no entanto, em função da repressão moral e social. O mito de Eros e Psiquê é trazido como exemplo para identificar o momento em que o “Amor é revelado para a Alma que o julga monstruoso, é ferido por ela, ira-se e precisa de tempo para se curar. Eros se vê fora de seu armário, revelado pelo desenrolar das fantasias sobre sua identidade.” Gustavo conclui, indicando que “é preciso que Eros circule no mundo, fora dos armários e que, portanto, nós os derrubemos. Não se trata aqui apenas do direito ao amor, mas antes do direito de existir”.

Novamente o professor doutor **Carlos Augusto Serbena** e o psicólogo e mestre **Vicente Baron Mussi**, nos oferecem seu olhar em: *Homofobia e repressão do feminino: algumas contribuições da Psicologia Analítica*. O texto aponta que a cura da sombra ligada à homofobia passa, para além do reconhecimento daquilo a que se reprimiu, também pelo Eros, ou seja, pelo estabelecimento de vínculos. Estabelecendo diálogo com James Hillman, os autores indicam é preciso descobrir a capacidade de amar personagens desagradáveis em si mesmo a partir de uma postura que se esvazia da pretensão de virtude diante de atitudes homofóbicas de outras pessoas e responsabiliza-se pela inclusão destas pessoas, admitindo que a sombra da homofobia acompanha outras sombras como a da exclusão e solidão.

Fechando a obra, a psicóloga e professora doutora do Programa de Ciências da Religião da UMESP **Clarissa De Franco** (esta mesma que vos escreve), no texto: *Decolonialidade do saber nas teorias junguianas para o debate de gênero: imagens arquetípicas de um sagrado não-binário como caminho de elaboração do complexo cultural da LGBTfobia*, realiza uma interlocução entre as teorias pós-junguianas, os estudos de gênero e as teorias decoloniais. A proposta do texto parte da perspectiva de decolonizar a área, construindo novas narrativas para o debate de gênero no contexto das análises junguianas. Clarissa passa por revisões dos conceitos de animus e anima e breve análise do papel da persona diante das construções identitárias LGBTQIA+, discussão da LGBTfobia nos círculos sagrados de homens e mulheres e apresentação do conceito de sagrado não binário, articulando tal conceito com a ideia de psique andrógina e finaliza o texto com imagens não binárias, intersexo, e não tradicionais de gênero e sexualidade, que podem auxiliar na construção de repertórios simbólicos para imagens arquetípicas da não binaridade.

Esperamos, com a proposta desta obra, ampliar os caminhos de debate para o campo das teorias junguianas e seu aspecto de análises sociopolíticas, em especial no que tange à temática de gênero, sexualidade e afetividade. Nosso desejo é que Eros possa desvelar-se nu e que encontre acolhida nesse reconhecer a si e ao(à) outro(a).

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1..... 1

FEMINISMOS PÓS-JUNGUIANOS: REVISÕES DAS TEORIAS CLÁSSICAS E NOVOS DESPONTES

Bárbara Tancetti

Luna Pereira Gimenez

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.1452202061>

CAPÍTULO 2..... 16

PSICOLOGIA ANALÍTICA, GÊNERO E FEMINISMO: O SEXISMO COMO COMPLEXO CULTURAL

Raul Alves Barreto Lima

Durval Luiz de Faria

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.1452202062>

CAPÍTULO 3..... 36

AUTOCONHECIMENTO E FEMINISMO: UMA PERSPECTIVA JUNGUIANA SOBRE O *FEMINISMO É PARA TODOS*, DE BELL HOOKS

Jessiane Kelly Nascimento de Brito

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.1452202063>

CAPÍTULO 4..... 47

O MEDO DO FEMININO NA HOMOFOBIA: UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O DISCURSO HOMOFÓBICO E SUA RELAÇÃO COM A VISÃO DE GÊNERO DENTRO DA SOCIEDADE PATRIARCAL

Stella da Silva Carvalho Nunes da Rosa

Carlos Augusto Serbena

Vicente Baron Mussi

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.1452202064>

CAPÍTULO 5..... 66

INSPIRAÇÕES DAS “MULHERES DE LESBOS”: A IMAGINAÇÃO ENCARNADA NA DEFESA DE DIREITOS HUMANOS DE MULHERES LÉSBICAS NOS CÍRCULOS SAGRADOS

Clarissa De Franco

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.1452202065>

CAPÍTULO 6..... 82

EROS NO ARMÁRIO: NOTAS ANALÍTICAS SOBRE A EXPERIÊNCIA GAY

Gustavo Pontelo Santos

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.1452202066>

CAPÍTULO 7	95
HOMOFOBIA E REPRESSÃO DO FEMININO: ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES DA PSICOLOGIA ANALÍTICA	
Vicente Baron Mussi Carlos Augusto Serbena	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.1452202067	
CAPÍTULO 8	115
DECOLONIALIDADE DO SABER NAS TEORIAS JUNGUIANAS PARA O DEBATE DE GÊNERO: IMAGENS ARQUETÍPICAS DE UM SAGRADO NÃO-BINÁRIO COMO CAMINHO DE ELABORAÇÃO DO COMPLEXO CULTURAL DA LGBTFOBIA ¹	
Clarissa De Franco	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.1452202068	
SOBRE A ORGANIZADORA	145
SOBRE OS AUTORES E AUTORAS	146

FEMINISMOS PÓS-JUNGUIANOS: REVISÕES DAS TEORIAS CLÁSSICAS E NOVOS DESPONTES

Bárbara Tancetti

Luna Pereira Gimenez

INTRODUÇÃO

Ainda que alguém pudesse mensurar o valor do dom de qualquer pessoa neste momento, esses valores mudariam; daqui a um século muito possivelmente eles terão mudado por completo. Mais ainda, daqui a cem anos, pensei ao chegar à soleira da minha porta, as mulheres não serão mais o sexo protegido. É lógico que elas farão parte de todas as atividades e dos esforços que um dia lhes foram negados. (WOOLF, 2014, p.60).

Virgínia Woolf, em sua fala apresentada pela primeira vez ao público em 1928 e publicada na obra 'Um teto todo seu', em que tece reflexões e críticas acerca das condições de produção e autonomia de mulheres na escrita e na ficção, pondera sobre os desdobramentos dos papéis relegados às mulheres, ao passo que anuncia e imagina as profundas transformações na tessitura social, de espaços e autonomias possíveis para uma mulher em uma Inglaterra pós-vitoriana.

Woolf (2014) aborda de forma visionária o caráter temporário e cambiante das estruturas sociais e seus valores tidos como eternos e naturais, colocando-os em suspensão e

imaginando desdobramentos revolucionários acerca dos papéis e espaços reservados às mulheres, descrevendo um mundo por vir em que as mulheres estariam em todos os espaços em que até o momento não se encontravam, e essa presença seria uma constatação lógica. A imaginação de Woolf, ao mesmo tempo em que denuncia a condição feminina de segregação de espaços públicos e campos de trabalho, imagina mudanças em curso. Ao retomarmos o que a imaginação de Woolf (2014) produziu quase um século depois - assim como ela imaginou - e nos indagamos: estamos presenciando ou já presenciamos essas transformações? Se não essas, quais?

A pós-modernidade, marcada pela teoria crítica e o pós-estruturalismo, demarca um momento de crítica a pressupostos hegemônicos e totalizantes acerca das estruturas sociais e da produção de conhecimento que atingiu seu auge na década de 1980, acarretando um movimento revisionista massivo de correntes tradicionais da arte, do pensamento e a própria maneira de produzir conhecimento a partir dos ideais iluministas de estética, do racionalismo e do objetivismo. O deslocamento do enfoque para a experiência, o relativismo e as transformações sociais em curso desdobraram-se na contemporaneidade em confluência com em uma crescente visibilidade, disseminação e ramificações do movimento feminista, do

pensamento decolonial, dos movimentos negro e queer. Em suma, a pós-modernidade abriu campo e proveu munição para algumas revisões deflagradas pela constatação de que a produção de conhecimento e teoria disseminada como canônica implicou na marginalização ou rejeição a um status secundário de identidades, pautas, experiências e formas de produzir e conceber o conhecimento.

As transformações em curso, como as testemunhamos coletivamente, têm tido como uma de suas principais pautas a visibilidade historicamente negada de mulheres, negros, populações originárias, homossexuais, transexuais, bem como outras identidades e existências que não correspondem às referências normativas da masculinidade, da heterossexualidade e da branquitude - referências aqui compreendidas como princípios e não necessariamente sujeitos. É possível que não sejamos ainda capazes de afirmar que uma transformação completa existiu tal como Woolf (2014) a imaginou, onde valores e estruturas seriam completamente substituídos sem que os anteriores deixassem vestígios. Contrariamente, testemunhamos a emergência de discursos de transformação social em coexistência com movimentos conservadores materializados de forma mais veemente pela atual ascensão em escala global de governos de extrema direita e de fundamentalismo religioso.

No campo da psicologia e, mais especificamente, psicologia analítica, os revisionismos teóricos abriram espaço para que hoje coexistam discursos que se alinham e destoam no que diz respeito à necessidade de uma atitude de distanciamento crítico da teoria clássica desenvolvida por Jung ao mesmo tempo que mantém uma continuidade e reconhecimento em relação à mesma, atitude esta que caracterizou a produção dos autores denominados por Samuels (2008) como pós junguianos, classificados em escolas distintas: desenvolvimentista, arquetípica e a clássica¹. A conceituação de gênero² e sua distinção do sexo biológico - amplamente debatida em obras seminais como Problemas de gênero (2014), de Judith Butler, inicialmente publicada em 1990 - deflagrou a necessidade de uma dessencialização dos princípios feminino e masculino na psicologia de homens e mulheres desenvolvida por Jung ao longo de sua obra, inicialmente introduzidas em 1928 no texto 'Anima e Animus' presente em O Eu e o Inconsciente (2008) e mais profundamente

1. '1) *A escola clássica*, conscientemente trabalhando seguindo a tradição de Jung. Ênfase que não devemos equalizar clássico com rígido ou emperrado. Seguramente pode existir evolução no clássico. 2) *A escola desenvolvimentista*, que detém um foco específico nos efeitos da infância na evolução da personalidade adulta, e uma ênfase igualmente rigorosa na análise das dinâmicas de transferência-contratransferência no trabalho clínico. [...] 3) *A escola arquetípica* brinca (no seu sentido mais profundo) com e explora as imagens na terapia, respeitando profundamente as imagens tal como se apresentam, sem buscar uma conclusão interpretativa. A noção de *alma* desenvolvida pela escola arquetípica sugere uma profundidade que permite que um mero evento se torne uma experiência significativa.' (SAMUELS, 2008, p.24-25, tradução nossa, grifo do autor)

2. Sobre a definição de gênero, Butler (2014) postula: 'O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual a "natureza sexuada" ou "um sexo natural" é produzido e estabelecido como "pré-discursivo", anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura' (p.27)

apresentadas no texto 'Sizígia: Anima e Animus', publicado inicialmente em 1951 em *Aion: Estudo sobre o simbolismo do si mesmo* (2012).

Apesar de propor noções inovadoras para a época ao atribuir uma feminilidade inerente e inconsciente a ser desenvolvida no homem e uma masculinidade na mulher, Jung fincou as raízes da contrassexualidade no sexo biológico e nos papéis sociais masculinos e femininos, a partir das quais a contrassexualidade só poderia ser experienciada de forma não problemática por meio da relação heterossexual e na correspondência com as determinações sociais de masculinidade e feminilidade. Tal conceituação determinou uma visão particularmente enviesada da psicologia da mulher, passando a ser definida e limitada em oposição e inferioridade à masculinidade por excelência em todos os seus atributos de linearidade, racionalidade, consciência - ou seja, uma personificação da anima e da própria definição de inconsciente - tornando evidente que Jung também foi filho de seu tempo, fortemente marcado pelo contexto social da época, seu próprio gênero e sua visão de mundo.

Alguns autores pós-junguianos - mais detalhadamente apresentados ao longo do presente capítulo - ocuparam-se da revisão da noção arquetípica essencializada da contrassexualidade de anima/animus e da dinâmica psicológica de homens, mulheres e de suas identidades e relações. Em *Jung: A Feminist Revision*, Susan Rowland (2002) inicialmente apresenta Jung em seus aspectos pessoais e como autor teórico localizado em um tempo, cultura e tradição de pensamento; a seguir, apresenta elaborações teóricas posteriores acerca do Sagrado Feminino reprimido no que a autora denominou de Feminismo da Deusa, que coloca em evidência o feminino culturalmente obnubilado ao passo que conserva os pressupostos binários e essencialistas que caracterizam a abordagem clássica dos conceitos de anima e animus. A autora introduz uma perspectiva materialista e histórica para o desenvolvimento da obra de Jung, localizando as definições junguianas clássicas de anima e animus como antecipatórios de uma desconstrução das noções de homem e mulher, bem como da noção de objetividade na produção de conhecimento características da pós-modernidade e, concomitantemente, determinados pela própria subjetividade de Jung - mito pessoal - seu próprio contexto cultural e histórico e a necessidade do desenvolvimento de uma Grande Teoria.

Ao questionar sobre a possibilidade de um feminismo junguiano, Rowland (op. cit.) aproxima a teoria junguiana da pós-modernidade, a partir de uma visão crítica que se propõe a desconstruir e revisar - ao '[...] explorar ecos, correspondências e diferenças entre a obra de Jung e tais áreas pela causa de um feminismo junguiano.' (op. cit., p.97). Destarte, a autora inaugura um campo teoricamente fundamentado para que seja possível pensar sobre o gênero no âmbito da teoria junguiana sem recair no essencialismo, mantendo um concomitante distanciamento crítico sem afastar-se completamente dos seus fundamentos. Para tanto, faz-se necessário lançar mão de uma abordagem transdisciplinar

estabelecendo um diálogo com o feminismo - ou, mais precisamente, os feminismos - em seu desenvolvimento, seus desdobramentos e desafios atuais. Esse constitui o ponto de partida que elegemos para pensar uma desconstrução e revisão crítica a partir de uma atitude pós junguiana da psicologia analítica como campo de produção de conhecimento e de práticas mais alinhadas com pautas atuais e as transformações sociais em curso.

Seguindo a crítica deflagrada por Rowland (2002) de uma integração de uma compreensão histórica e material acerca de como, quando, por quem e para quem o conhecimento e a teoria são desenvolvidos, alinha-se também a noção trazida por Tannen (2007) sobre o campo imaginal particularmente evocado nas produções literárias e culturais feitas por mulheres, especificamente na literatura norte americana de ficção. Aqui tomamos essa perspectiva do campo imaginal também em termos de produção acadêmica e teórica, com o intuito de, concomitantemente, refletir as condições vigentes e reimaginá-las, endereçando as mudanças coletivas de pensamento em curso, bem como ocupando-se de mudanças vindouras.

Tomando como base o questionamento de Tannen (2007) sobre as produções culturais advindas da imaginação de mulheres e o que elas têm a nos contar sobre as estruturas sociais e imaginais em que estamos inseridos e como elas estão mudando ou podem mudar, buscamos trazer a psicologia analítica em um diálogo profícuo com o feminismo e, em particular, os feminismos contemporâneos. As ramificações de um feminismo que inicialmente foi impulsionado por uma definição única de mulher e de suas opressões sugerem que o próprio feminismo como campo teórico encontra-se em constante revisão e complexificação, em que diferentes realidades de mulheres, suas opressões, discursos e pautas ao mesmo tempo complementares e dissonantes se encontram, complementam, dialogam e se desmontam mutuamente.

Retomamos Woolf (2014): 'a ficção, quer dizer, o trabalho imaginativo, não cai como uma pedra no chão, como na ciência; ficção é como uma teia de aranha, presa por muito pouco, mas ainda assim presa à vida pelos quatro cantos' (p.64). Arriscamo-nos a dizer que a ciência e a teoria em um contexto pós moderno apresentam esse potencial e podem se beneficiar do poder imaginativo ao qual Tannen (2007) e Woolf (op. cit.) similarmente se referem. Ao lidar com a dissolução e suspensão de certezas atemporais característica do distanciamento crítico da atitude pós-moderna e pós-junguiana, a produção de conhecimento abarca a função imaginativa de rever seus preceitos de acordo com as mudanças em curso e, ao mesmo tempo, imaginá-las. Com esse intuito, apresentaremos brevemente a seguir a trajetória histórica do feminismo e suas principais ramificações atuais para, posteriormente, expor alguns autores e obras pós junguianos que se ocuparam de rever e desconstruir as conceituações sobre gênero e sexualidade, bem como a própria maneira com que o conhecimento é produzido.

FEMINISMOS: HISTÓRIA E RAMIFICAÇÕES

Segundo Duarte (2003), o feminismo pode ser compreendido como uma atitude que resulte em protesto contra a opressão e discriminação das mulheres, ao passo que amplia seus direitos civis e políticos.

Trata-se mais de eliminar as desigualdades sociais entre homens e mulheres do que fazer com que as mulheres cheguem onde os homens já estão, ou seja, aquilo que eles são, porque é um erro pensar que a sociedade dos homens permanecerá igual quando a das mulheres mudar. (FERREIRA, 1988, p. 94).

A história do feminismo pode ser dividida em quatro principais ondas: o *feminismo pré-moderno*, com as primeiras manifestações de críticas feministas prévias à consolidação de um movimento e de uma denominação, nos campos filosófico, literário e político; a *primeira onda feminista* com o movimento de mulheres da Revolução Francesa e a busca por direitos cívicos iguais aos dos homens - a destacar, as *suffragettes* e o direito ao voto; a *segunda onda feminista* que desponta no século XIX marcado por movimentos sociais emancipatórios e aparecendo pela primeira vez como movimentos social de âmbito internacional; o *feminismo contemporâneo* ou *terceira onda*, localizado no período entreguerras do século XX em que muitas das demandas de igualdade cívica haviam sido satisfeitas, marcado pelo *slogan* 'o pessoal é político', pela crescente conscientização de mulheres e de suas opressões alavancadas pelas publicações de *O Segundo Sexo* (1949) de Simone de Beauvoir e a constatação de que "ninguém nasce mulher, torna-se" e Betty Friedan que endereçou pela primeira vez o 'problema sem nome' vivenciado e compartilhado por muitas mulheres em *A Mística Feminina* [1963] (GARCIA, 2015). Ainda que não exista unanimidade entre os autores acerca da denominação de uma quarta onda, no feminismo contemporâneo vemos a constatação da *diferença* - entre os gêneros ou dentro da própria categoria 'mulher - a experiência individual e subjetiva elevando-se ao status de conhecimento político e acadêmico. (TANCETTI; ESTEVES, 2020)

No Brasil, a história do feminismo pode ser dividida em momentos. O primeiro aconteceu no século XIX, quando as mulheres brasileiras reivindicaram o direito de saber ler e escrever. No ano de 1870 as pautas abordadas estavam relacionadas ao direito do voto, à educação superior, à profissionalização feminina e ao trabalho remunerado para as mulheres (DUARTE, 2003). De acordo com Sardenberg e Costa (2012), o feminismo contemporâneo no Brasil surgiu na época da ditadura militar, quando a luta visava à redemocratização do país em oposição à opressão das mulheres. Nos anos 1990, diferentes temáticas se fortalecem dentro do movimento por consequência da diversidade cultural, étnica, racial e social. Assim, tais dimensões permitiram uma maior abertura e heterogeneidade no feminismo, consideradas diante do contexto em que as mulheres estavam inseridas (SARDENBERG; COSTA, 2012).

A partir de uma perspectiva contemporânea, heterogênea e plural do feminismo, Carvajal (2020) propõe uma definição para feminismo:

[...] feminismo é a luta e a proposta política de vida de qualquer mulher em qualquer lugar do mundo, em qualquer etapa da história, que tenha se rebelado diante do patriarcado que a oprime. (CARVAJAL, 2020, p.195, grifo da autora)

Feminismos Contemporâneos

O feminismo atual, à semelhança com a fragmentação do sujeito e das identidades e estruturas vigentes até então na pós-modernidade, caracterizou-se pela proliferação de narrativas provisionais e experimentais que sustentam múltiplos discursos que se alinham e contrapõem, embasadas pela experiência, subjetividade e performatividade ao invés da determinação de uma Grande Teoria hegemônica no que diz respeito à mulher como categoria de análise em termos de suas experiências de opressão. 'De fato, na pós-modernidade torna-se impossível dizer se a fragmentação ou a incoerência *produz* o pensamento pós-moderno ou é *produzido por ela*'. (ROWLAND, 2002, p.128, tradução nossa, grifo da autora)

Em termos da possibilidade de construção de conhecimento e teoria no campo teórico do feminismo, Harding (2019) refere-se à contradição inerente ao projeto de uma epistemologia feminista que difira da epistemologia canônica da ciência moderna - que se pauta nos pressupostos da Grande Teoria, das dicotomias mutuamente excludentes e no princípio da objetividade absoluta - características de uma consciência patriarcal. A esse respeito, a autora nos alerta:

Todos os feminismos são teorias totalizantes. Como as mulheres e as relações de gênero estão em toda parte, os temas das teorias feministas não podem ser contidos em um esquema disciplinar singular, ou mesmo em um conjunto deles. A "visão de mundo da ciência" também se propõe como uma teoria totalizante - toda e qualquer coisa que valha a pena ser compreendida pode ser explicada ou interpretada com os pressupostos da ciência moderna. Naturalmente, há outro mundo - o das emoções, sentimentos, valores políticos, do inconsciente individual e coletivo, dos eventos sociais e históricos explorados nos romances, no teatro, na poesia, na música e na arte em geral, e o mundo no qual passamos a maior parte de nossas horas de sonho e vigília sob a constante ameaça de reorganização pela racionalidade científica. (HARDING, 2019, p.100)

Partindo desse contexto, apresentaremos brevemente algumas das ramificações e narrativas desenvolvidas nos feminismos contemporâneos, identificando algumas de suas principais características:

- **Feminismo Liberal:** Em defesa da liberdade política e econômica, o feminismo liberal defende a expressão de liberdade sexual, reprodutiva, profissional, entre outras.

As desvantagens não devem ser mediadas pela equidade de gênero e sim pela condição social de cada indivíduo. Por exemplo, se a condição social da mulher a levou a conquistar títulos e experiências importantes para sua profissão, isso deve ser considerado. (CYFER, 2010).

- **Feminismo Marxista:** Discute como a opressão sobre as mulheres está associada diretamente ao capitalismo e suas estruturas políticas, econômicas e privadas (SANTOS; NÓBREGA, 2004). 'Tudo começa com o entendimento de que, como sujeitos primários do trabalho reprodutivo, historicamente e nos dias de hoje, as mulheres dependem do acesso a recursos naturais comuns mais do que homens, são mais prejudicadas por sua privatização e estão mais engajadas em defendê-los'. (FEDERICI, 2019, p. 385).

- **Feminismo Interseccional:** Enfatiza as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Trata como o racismo, o patriarcado, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. (CRENSHAW, 2002).

- **Feminismo radical/RadFem:** a principal causa das desigualdades sociais é o patriarcado e concentram os esforços na busca das explicações sobre as diferenças entre os sexos e a subordinação da mulher, bem como resistem ao Estado e todas as instituições formais por ser de caráter patriarcal. (SILVA, 2008).

- **Feminismo Negro:** Tece uma crítica à categoria mulher como única, de produções e reivindicações comuns e do feminismo como movimento universal e homogêneo. O feminismo negro expõe que a categoria mulher não é universal e homogênea, bem como as pautas defendidas pelo feminismo. Ao referir-se somente às opressões vividas pelas mulheres brancas e europeias, a obliteração da experiência das mulheres negras e as dinâmicas de discriminação racial e sexual, não vivenciadas por mulheres negras, impeliu o feminismo a uma revisão de suas próprias definições e ambições, imprimindo a necessidade de falarmos de feminismos. (GONZALES, 2020).

- **Feminismo decolonial:** Em muitos aspectos alinha-se à crítica feita pelo feminismo negro acerca do feminismo essencialmente branco e europeu, trazendo ênfase e foco para a decolonização do pensamento feminista em relação à referência branca e europeia, canalizando a crítica ao feminismo em necessidade de revisão da tendência civilizatória do feminismo branco em relação às pautas, subjetividades e reivindicações das mulheres não brancas e não europeias. O feminismo decolonial busca compreender e sensibilizar-se para a colonialidade como elemento indissociável da vivência e subjetividade de mulheres não europeias em suas condições de opressão, bem como da produção de pensamento feminista. (VERGÈS, 2020).

- **Ecofeminismo:** Possui três pautas centrais de revisão e desconstrução: 1) Sob o

aspecto econômico, no qual se percebe que a mulher e a natureza são tidas como recursos ilimitados que proporcionam a acumulação do capital. 2) Sob o enfoque político, que identificaria a mulher com a natureza e o homem com a cultura, perpetuando a hierarquização dos segundos (homem e cultura) para legitimar a opressão da mulher e da natureza. 3) A respeito das políticas científicas e tecnológicas do desenvolvimento econômico moderno, argumentando que não há neutralidade em relação ao gênero, além de formar uma visão que exclui as mulheres do campo do conhecimento tido como científico. (SOUZA, 2007)

- **Ciberfeminismo:** Utiliza a figura do ciborgue para aludir a uma '[...] criatura de um mundo pós gênero: ele não tem qualquer compromisso com a bissexualidade, com a simbiose pré edípica, com o trabalho não alienado' (HARAWAY, 2019, p.159). O ciberfeminismo, ao mesmo tempo em que endereça profundas transformações de consciência e sociedade decorrentes e alinhadas com as inovações tecnológicas, repensa a humanidade e as estruturas hierárquicas e condições de opressão que organizam as relações e as subjetividades, reimaginando-as a partir de uma figura completamente desvinculada de tais estruturas. (HARAWAY, 2019)

Releituras pós-junguianas e abordagens feministas

Dedicamo-nos aqui a apresentar alguns autores pós junguianos que se propuseram a repensar as conceituações dentro do campo da psicologia analítica acerca de gênero, a partir de uma visão crítica da teoria clássica que encontra ressonância com as revisões das quais os feminismos também têm se ocupados. Para tanto, faz-se necessário partir dos questionamentos que alavancam o trabalho realizado por Tannen (2007) ao traçar uma compreensão sobre quais elementos e condições são necessárias para entendermos uma abordagem ou texto como feminista. A esse respeito, a autora esclarece:

Minha técnica visa uma abordagem feminista de materiais textuais, e tal abordagem feminista pode ser realizada tanto por um homem como por uma mulher. Uma abordagem feminista de um texto [...] necessita de uma contextualização de quem o analisa de acordo com as políticas de determinada localidade, bem como o engajamento explícito com a desconstrução de estruturas de poder falocêntricas explícitas e implícitas que podem ser encontradas no texto. (TANNEN, 2007, p.30-31, tradução nossa).

De acordo com os pressupostos trazidos pela autora, portanto, podemos definir os autores e as revisões aqui referenciadas como concomitantemente pós junguianas e de abordagem feminista, e que contribuíram para abriremos um campo possível entre os desdobramentos do feminismo com as revisões críticas de preceitos teóricos e práticos da psicologia analítica. Como analistas e pensadores, eles produziram um trabalho sobre gênero e sobre o feminino que diverge daqueles que procuram bases definitivas para uma psicologia da mulher. Para Rowland (2002), os desafios à ideia de qualquer mulher escrevendo para todas as mulheres surgiram tanto dentro como fora da atividade feminista,

de forma que não seria possível sustentar uma categoria única e simples de “mulheres”. Diferenças de sexualidade, classe, raça, etnia e localização cultural significam que o feminismo tinha que abordar questões de poder e identidade dentro de suas categorias, como citamos anteriormente neste capítulo. Diante disso, o “feminismo” torna-se “feminismos” e, endossando a mesma terminologia adotada por Rowland (2002), feminismos junguianos.

Qualls-Corbett (1990) questiona os postulados de Jung e seus primeiros seguidores em relação ao que ela chama de natureza feminina. Para a autora, as contribuições de Jung e seus seguidores merecem reconhecimento devido ao caráter inovador diante das crenças da época, porém, partiam de um ponto de vista extremamente patriarcal. Além disso, como já mencionamos anteriormente, aponta que a psique feminina era entendida de acordo com as experiências próprias desses autores, muitas vezes homens, daquilo que Jung chama de anima, ou seja, à imagem e referencial interiores que esses homens tinham da mulher. Assim como Rowland (2002), Qualls-Corbett (1990) também discute como a teoria de Jung é bastante influenciada por seu mito pessoal, ou seja, como os aspectos da anima são indissociáveis tanto da figura do feminino na fantasia de Jung, quanto da figura de feminino da época.

Samuels (1992) ressalta que as diferenças entre os sexos não devem ser ignoradas. A questão para o autor é que, mesmo que as experiências sejam diferentes, existe uma distância muito grande entre assumir essa diferença e afirmar que elas funcionam com uma discrepância psicológica. Ou seja, as vivências são diferentes, mas ambos, homem e mulher, funcionam simbolicamente da mesma maneira, o que não permitiria falar em duas psicologias distintas. A discussão que o autor levanta nos leva a questionar uma feminilidade inata na mulher e a pensar sobre o papel de cada sexo, como, por exemplo, como uma mulher pode expressar sua agressividade em determinada cultura. Assim, a distinção sobre como determinados papéis são expressos em cada cultura poderia ser vista simplesmente como experiência de diferença e não como a constatação da existência de diferenças inatas entre homens e mulheres.

Estou interessado em saber *com que a diferença se parece*, como é a experiência da diferença [...]. Não *o que é* uma mulher, mas *como é* uma mulher. Não a estrutura arquetípica do mundo da mulher, mas a experiência pessoal da mulher no mundo de hoje. Não sobre o *significado* da vida da mulher, mas da *experiência* da sua vida. Cada pessoa permanece como “homem” ou “mulher”, mas o que isso significa para cada uma torna-se imediato e relativo e, assim, capaz de expansão produtiva e desafio cultural. (SAMUELS, 1992, p. 125, grifo do autor)

Para Samuels (1992), a psicologia analítica pós-junguiana tem se dedicado ao feminino de uma maneira diferente aos trabalhos de Jung e seus seguidores quando tratavam da psicologia feminina. O autor discute a omissão reiterada do papel da cultura que prevalece na construção do feminino, causando uma confusão entre o que é considerado

eterno e o que é observado e vivenciado como tal. Ou seja, critica o pensamento junguiano quando afirma que há algo eterno a respeito da mulher, e conseqüentemente que há algo de eterno nos aspectos femininos.

Opondo-se à certeza imperturbável oriunda das noções essencialistas de feminino e masculino como eternos e atemporais, Samuels (op. cit.) destaca a possibilidade da confusão de gênero e a relação com papéis de gênero na vida individual como elementos a serem considerados ao se abordar a construção de identidades. Trata-se de um desenvolvimento criativo e baseado na experiência, por meio do qual as imagens que compõem a feminilidade e a masculinidade continuam existindo, mas são questionadas, experimentadas e, em última instância, transformadas. Desse modo, Samuels enfatiza a importância de manter o debate sobre tais conceituações relativamente em suspenso, considerando a confusão como um antídoto necessário à tradição amplamente configurada pelas certezas referentes ao gênero, que relegaram a dúvida e a abertura para a experiência direta ao rol de elementos indesejados.

A postura crítica de Hillman (1984; 1995) em relação à concepção dos sexos estabelecida por Jung concentra-se na premissa de que a alma não é uma prerrogativa masculina (1984, p. 53), pois o arquétipo não poderia ser limitado à psicologia específica dos homens, dado que os arquétipos transcendem homens e mulheres, suas diferenças biológicas e seus papéis sociais. Hillman (1984;1995) argumenta que a alma não deveria ser condicionada pela tendência de Jung a pensar em opostos. O autor realiza uma revisão sobre alma no contexto da escola pós-junguiana identificada por Samuels (2008) que ele inaugurou: a psicologia arquetípica. Ao tratar a imagem como acessível a todos e, principalmente, distanciar-se dos princípios da dualidade e da tendência à literalização e à interpretação, Hillman (op. cit.) propõe uma conceituação de alma desvinculada de noções essencialistas de papéis de gênero.

Ao desvincular a alma de sua condição de parte inconsciente da personalidade masculina e dos papéis de gênero que tal condição pressupõe, Hillman (1995) possibilitou identificar o desenvolvimento anímico – compreendido como movimento de cultivo da alma, de interiorização, de subjetivação – como parte do desenvolvimento da personalidade tanto de homens e mulheres, em igual medida. Nessa perspectiva, a noção de alma situa-se para além da contrassexualidade e dos relacionamentos amorosos, (que implicam uma necessária erotização da alma), aspectos esses que determinariam um lócus único e definido para o conceito. Ao questionar a unicidade da alma, o autor também coloca em cheque o caráter uno do ego, atribuindo complexidade e multiplicidade à identidade egoica. Tal concepção de desenvolvimento identitário é semelhante à distinção que foi feita entre a identidade sexual, os papéis sociais e a base biológica, dado que tal distinção decorre substancialmente da desvinculação desses conceitos como sinônimos.

Para Rowland (2002) a ideologia patriarcal depende da supressão do feminino como

inferioridade. Portanto, a repressão do inconsciente pelo ego pode se tornar um ingrediente definitivo para todos os tipos de ideias patriarcais. De acordo com a autora, a psicologia arquetípica entende que o crescimento do ego em uma pessoa jovem (de ambos os sexos) é estruturado a partir do herói mitológico, da conquista e da supressão de todo o “outro”. Sob essa perspectiva, o ego em desenvolvimento está particularmente sujeito a suprimir a alma-anima feminina. Ao censurar as pretensões do ego de ser o modo autêntico de subjetividade e por reconhecer a ligação entre o ego-herói e as atitudes sociais patriarcais, para Susan Rowland, a psicologia arquetípica oferece realmente um feminismo junguiano.

De acordo com Young-Eisendrath e Dawson (2002), quando a teoria junguiana conceitua o feminino, o masculino, e o conceito de anima e animus como arquétipos, faz tanto um retrato cultural destes opostos universais quanto uma teoria psicológica de fatores formadores de projeção. Conforme é construída e compreendida a dinâmica projetiva massiva de conteúdos historicamente e socialmente definidos sobre as mulheres, são igualmente percebidas as condições pelas quais tal dinâmica se dá, bem como as dificuldades inerentes no recolhimento de tal projeção que reside na própria tessitura social das culturas patriarcais, e o espaço ocupado pela mulher torna-se, assim, limitado por esses conteúdos. Nesse ponto, o pressuposto - e a necessidade - de projetar o vazio na mulher, para Hillman (1995), configura um elemento importante dessa dinâmica projetiva, visto que a tendência ao esvaziamento da mulher constitui uma das condições necessárias para que esta sirva de tela para projeção.

Tacey (1997) postula que as imagens arquetípicas são profundamente determinadas pela história e por fatores culturais³. O posicionamento de Tacey (1997) é de que o pensamento junguiano progressista é beneficiado pelos estudos de gênero aliados com o materialismo. Por outro lado, para o autor, as obras dedicadas aos estudos sobre os homens precisam de Jung, dado que o materialismo é insuficiente tanto em prover uma justificativa para o envolvimento intenso da psique com o gênero, como em fornecer a energia psíquica necessária para a concretização de mudanças sociais. Para Tacey (1997), o gênero é socialmente reproduzido por meio da ideologia. No entanto, para o autor, a ideologia não é apenas o instrumento das forças materialistas, como também possui uma base arquetípica. Tacey manifesta seu apoio aos objetivos sociais do feminismo e considera que o projeto político está longe de ser completo.

Em termos junguianos, Tacey (1997) compreende o feminismo como a necessária e longamente esperada ascensão do “princípio feminino” após séculos de repressão e rebaixamento. De acordo com o autor, a tarefa para os homens seria a de reconhecer sua dor psicológica na medida em que há uma perda das fantasias do patriarcado. Para Rowland (2002), o trabalho de Tacey é como uma contribuição estimulante ao feminismo

3. ver mais em: YOUNG-EISENDRATH, Polly; DAWSON, Terence. Manual de Cambridge para estudos Junguianos. Porto Alegre: Artmed Editora, 2002.

TACEY, David. Remaking man: Jung Spirituality and Social Change. Londres: Routledge, 1997.

junguiano, apesar de - e devido ao - seu foco na masculinidade. Pois, para a autora, uma teorização junguiana da masculinidade destinada a promover as lutas sociais do feminismo é, em si, uma atividade feminista.

Em uma abordagem mais recente e mais consoante com os feminismos contemporâneos, Tannen (2007) busca se desvincular dos princípios de masculinidade e feminilidade e das dinâmicas projetivas que embasam as tais noções ao debruçar-se sobre as produções das mulheres no gênero literário para, então, indagar-se sobre o campo imaginal das mulheres, localizando-a em termos de diferença ao invés de adotar uma atitude comparativa com as produções masculinas. Para tanto, adota o termo 'virginal' para referir-se não à castidade ou à pureza, mas à imaginação da mulher por si própria, sem ser esvaziada e preenchida com conteúdos do imaginário masculino.

Em outras palavras, Tannen (2007) procura compreender o que as mulheres têm produzido e o que isso nos conta sobre o que a imaginação de mulheres, que escrevem sobre mulheres, dotadas da intencionalidade de retratar e colocar à luz outras experiências e realidades femininas que não necessariamente reproduzem os papéis e princípios a elas atribuídas. Tannen também adota uma abordagem pós moderna e feminista ao incluir mulheres negras, de populações originárias e não heterossexuais em sua pesquisa, atribuindo a elas a função de Trickster de uma sociedade em transformação, cuja mudança depende de trazermos à luz um campo imaginal que só poderia ser constituído por mulheres com intenção, autoridade e autonomia física e psicológica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS E NOVOS DESPONTES

As exposições anteriores acerca dos feminismos, da psicologia analítica e dos desdobramentos e revisões pós-junguianas acerca de gênero nos levam a compreender que existe concomitantemente um campo de diálogo transdisciplinar possível e necessário, ao passo que o diálogo e as revisões nos levam a coexistência de narrativas que se interpolam, colidem e se transformam em sua interação. A necessidade de incluir narrativas obnubiladas e aplainadas pelo feminismo em suas primeiras organizações como movimento político, social e acadêmico, fez com que o feminismo e a denominação mulher precisasse ser revista, complexificada, passando a adentrar um terreno pós moderno prismático e repleto de instabilidades. O mesmo pode ser dito para a psicologia analítica, para os conceitos arquetípicos de anima/us e os desdobramentos pós junguianos que se seguiram, que em grande parte buscaram dialogar com as ramificações e as inclusões que compõem os feminismos em suas diferentes pautas e abordagens.

O presente capítulo buscou trazer um apanhado histórico e estabelecer diálogo entre reformulações teóricas confluentes em um contexto contemporâneo que nos pede reformulações a partir de uma abordagem crítica e transdisciplinar, flexibilizando as

fronteiras do conhecimento. Não buscamos aqui retirar a psicologia analítica do terreno de instabilidade que tal revisão acarreta, mas compreender a instabilidade em sua potencialidade criativa e imaginativa. Faz-se necessário, de acordo com as revisões que abarcam a nossa compreensão de conhecimento e teoria, ampliar a busca para o que está atualmente sendo produzido dentro e fora do âmbito acadêmico, principalmente no que diz respeito ao nosso contexto brasileiro.

Algumas produções acadêmicas mais recentes⁴ endereçam tais necessidades, ampliando o diálogo interseccional e transdisciplinar, as experiências que retratam, as denúncias que explicitam e, ao mesmo tempo, quais caminhos possíveis estão sendo imaginados. Aqui, buscamos contribuir para a disseminação dessas produções e para alimentar o campo imaginal que busca desenvolver novos caminhos teóricos e novos diálogos para a psicologia analítica sem, tampouco, a pretensão de encerrarmos o trabalho de revisão do arcabouço teórico que embasa nossa prática e nossa produção de conhecimento. Buscamos inspiração novamente em Woolf (2014) ao aplicarmos o exercício imaginativo da indagação: que mundos de conhecimentos e práticas na psicologia analítica imaginamos para os próximos cem anos?

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

CARVAJAL, Julieta Paredes. Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.), **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. Dossiê III Conferência Mundial contra o Racismo; **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002.

CYFER, Ingrid. Liberalismo e Feminismo: Igualdade de gênero em Carole Pateman e Martha Nussbaum. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 135-146, jun. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v18n36/09.pdf> Acesso em 29 jul. 2021.

DUARTE, Constância Lima. **Feminismo e literatura no Brasil**. Estudos Avançados, v. 17, n. 49, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/ea/a/6fB3CFy89Kx6wLpwCwKnqfS/?lang=pt>. Acesso em: 29 jul. 2021.

FEDERICI, Silvia. O feminismo e a política dos comuns. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

4. Ver: Ana Lia B. Aufranc (2018); Helena Bassil-Morozow (2018); Fanny Brewster (2019); Clarissa de Franco e Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho (2019); Leslie Gardner e Frances Gray (ed.) (2017); Luna Gimenez (2018); Sharon R. Green (2010); Raul Alves Barreto Lima (2019); Michal A. Marsman (2017); Susan McKenzie (2006; 2010); Barbara Tancetti (2018); Barbara Tancetti e Jessica Harumi Esteves (2020); Liliانا Liviano Wahba (2016).

FERREIRA, Virgínia. O Feminismo na pós-modernidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 24, mar. 1988. Disponível em: <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/10822/1/Feminismo%20na%20P%C3%B3s-modernidade.pdf>. Acesso em: 29 jul. 2021.

GARCIA, Carla Cristina. **Breve história do feminismo**. São Paulo: Claridade, 2015.

GONZALES, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.), **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.), **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

HILLMAN, James. **O mito da análise: três ensaios de psicologia arquetípica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

_____. **Anima: Anatomia de uma noção personificada**. São Paulo: Cultrix, 1995).

JUNG, Carl Gustav. Anima e animus. In: JUNG, C. G. **O eu e o inconsciente**. O.C. 7/2. Petrópolis: Vozes, 1928/2008.

_____. Sизigia: Anima e animus. In: JUNG, C. G. **Aion: Estudo sobre o simbolismo do Si-Mesmo**. O.C. 9/2. Petrópolis: Vozes, 1951/2012.

LIMA, G. S. Bianca e CRUZ, S. Maria Helena. **Notas sobre o feminismo e gênero: compreendendo a relação das categorias com as políticas públicas no Brasil**. Revista Em Pauta, Rio de Janeiro, 2021 - n. 47, v. 19, p. 265 - 279

QUALLS-CORBETT, Nancy. **A prostituta sagrada: a face eterna do feminino**. São Paulo: Paulus, 1990.

ROWLAND, Susan. **Jung: A Feminist Revision**. Cambridge: Polity, 2002.

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

_____. **Psique plural: personalidade, moralidade e o pai**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

_____. New Developments in the Post-Jungian Field. **Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica**, v. 26, p.19-30, 2008.

SANTOS, Elisabete; NÓBREGA, Lígia. Ensaio sobre o feminismo marxista socialista. MNME - **Revista de Humanidades**. V. 05. N. 11, jul./set. de 2004. - Semestral. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/225>. Acesso em: 29 jul. 2021.

SARDENBERG, Cecília; COSTA, Ana Alice Alcantara. **Feminismos no Brasil: enunciando e canalizando demandas das mulheres em sua diversidade**. Labrys, jan./jun. 2012. Disponível em: <https://www.labrys.net.br/labrys20/brasil/cecilia.htm>. Acesso em: 29 jul. 2021.

SILVA, Elisabete Rodrigues da. Feminismo radical - Pensamento e movimento. **Revista Travessias**. V.2, n.3, Curitiba, 2008. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/3107/2445>. Acesso em: 29 jul. 2021).

SOUZA, Iriê Prado de. Os sentidos e representações do ecofeminismo na contemporaneidade. In: **VI SEPECH - Seminários de Pesquisa em Ciências Humanas**, 2007, Londrina: Editora da UEL, 2007. v. 1. p. 88-88.

TACEY, David. **Remaking man: Jung Spirituality and Social Change**. Londres: Routledge, 1997.

TANNEN, Ricki Stefanie. **The Female Trickster: The Mask that Reveals**. New York: Routledge, 2007.

TANCETTI, Barbara; ESTEVES, Jéssica Harumi. O racismo como complexo cultural brasileiro: uma revisão a partir do feminismo decolonial. **Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica**. v.38-2, p.49-62, 2020.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WOOLF, Virgínia. **Um teto todo seu**. São Paulo: Tordesilhas, 2014.

PSICOLOGIA ANALÍTICA, GÊNERO E FEMINISMO: O SEXISMO COMO COMPLEXO CULTURAL

Raul Alves Barreto Lima

Durval Luiz de Faria

“Que me seja permitido afirmar como conclusão, portanto, que o ideal de uma parceria ética entre mulheres e homens na busca de justiça social e emancipação política universal é um ideal que compartilho. Tal parceria não pode ser algo que decorre suavemente. Mulheres e homens estão obrigados a lutar e a luta pessoal não pode ser dissociada da luta política em progresso”. (SAMUELS, 1995, p. 230).

Para as/os psicólogas/os pertencentes ao campo junguiano, é notória a relevância dada aos estudos sobre gênero, feminino e masculino, feminilidades e masculinidades. Considerando ser um terreno tão cheio de complexidades e contradições, controvérsias e disputas, asseguramos aqui umas de suas maiores potencialidades: a possibilidade de revisão crítica para se repensar a contemporaneidade, possibilidade essa capaz de alargar nossos horizontes analíticos e práticos.

Dentro da teoria desenvolvida por Carl Gustav Jung, existe um segmento teórico em específico que perpassa diretamente as relações de gênero e se revela como fonte de muito interesse, seja em seus usos, quantos

em suas muitas revisões e ampliações. Esse segmento é justamente a conceituação dos arquétipos da *anima* e *animus*.

Jung entendia que tanto o homem como a mulher carregam consigo aspectos masculinos e femininos, tanto geneticamente, como psiquicamente. O modo como estes elementos se apresentam na psique é que varia. Dito de outra forma, segundo o modo de ver de Whitmont, (1982) os princípios, seguindo a filosofia chinesa, Yang e Yin, fazem parte da natureza humana e se apresentam em homens e mulheres. Yang representa a energia ativa, fálica, solar, combativa, que se apresenta na sua forma extrovertida como agressividade, posicionamento, luta e na forma introvertida como reflexão, Logos; e Yin representa a energia passiva, de entrega, de contenção, de interioridade e acolhimento.

O homem de nossa cultura, segundo Jung, apresentaria em sua consciência as qualidades Yang, e no inconsciente as qualidades ditas femininas ou Yin, numa atitude de compensação. Assim, ao homem viril e audaz em seu ego e persona se contraporía uma atitude Yin, de passividade e contenção. A esse elemento do inconsciente, Jung denominou de anima. Na mulher, ao contrário, quando seu ego e persona se apresentam de forma contida e introvertida, se contraporía o arquétipo do animus, batalhador, agressivo e argumentador.

Anima e animus, no entanto, são aspectos inconscientes e por isso aparecem nos relacionamentos e na psique de forma complexada, pois são complexos autônomos. Assim, o homem torna-se emocional, cheio de humores e venenos em sua atitude, enquanto a mulher, tomada pelo animus, se torna agressiva, opinativa e dura.

Para Jung, o homem sempre carrega consigo a imagem interna de uma mulher, do mesmo modo que a mulher carrega internamente a imagem de um homem. Essas imagens configuram a parte contrassexual da psique, ou seja, todo homem possui como contraparte em sua psique o arquétipo da anima, assim como a mulher possui o arquétipo do animus. Por se tratar de arquétipos que se revelam por meio de imagens que estão vinculadas às incontáveis experiências coletivas da humanidade em torno do que é ser homem e mulher, estão mais próximos do nível coletivo do inconsciente, logo, funcionam como complexos autônomos e atuam de maneira projetiva.

Para Jung, a anima possui qualidades mais eróticas, associadas às emoções, desejos e função de relacionamento. Já o animus, possui um caráter raciocinador (JUNG, 1931/2013a, p. 210-211, § 338), opinativo, criativo e engendrador (JUNG, 1928/2012a, p. 97; 100, § 331; § 336).

No entanto, e essa é a primeira consideração a se fazer, as culturas e as sociedades mudam e hoje é possível encontrar homens com uma persona mais feminina e mulheres com uma persona mais masculina. Então perguntaríamos: as imagens de anima mudam com a transformação da cultura e das formas de ser homem e mulher? Temos que rever, portanto, o que é relevante nesta posição de Jung e aquilo que pode ser revisto.

A primeira coisa a ser vista é de que a definição da anima como contrassexualidade foi uma primeira definição de anima e animus. A anima e o animus dependeriam então do funcionamento do ego e da persona, aspectos, principalmente este último, muito afeito à inserção destes na cultura.

No entanto, do mesmo modo que o ego, olhando para fora, se vale da persona para se estruturar e se afirmar, para dentro ele enxerga o seu mundo interno a partir da visão do complexo anímico. Um homem pode ter uma persona baseada numa cultura machista, por exemplo, sendo duro e rígido com as mulheres e com sua vida emocional, mas internamente se apresentar, atrás de suas defesas, uma atitude frágil e inferiorizada.

Por esta razão e principalmente a partir do meio da vida, pelo processo de individuação, este elemento anímico vai provocar nele perturbações nos relacionamentos, em seu corpo e em toda sua vida. Neste sentido a anima não vai ser entendida como um elemento apenas oposto à persona, mais um complexo autônomo que pode produzir profundos abalos psíquicos. Um arquétipo que provoca transformação e criatividade, portanto.

Um segundo ponto a ser considerado, já que estamos falando sobre a mulher, é

possível verificar que na obra de Jung a dedicação quanto às manifestações e fenomenologia da alma foram muito maiores se comparadas ao animus, uma vez que seu próprio trabalho intelectual ocorria em paralelo com suas incursões pessoais interiores em que dialogava com suas imagens internas, dentre elas, sua alma. Esse ponto é fundamental, pois, como ele mesmo declarou, a psicologia é uma ciência na qual a equação pessoal do observador o acompanha o tempo inteiro, pois a psique observa a si mesma (JUNG, 1935/2013b, p. 144, § 277). Em outras palavras, a equação pessoal incide direta e indiretamente no próprio desenvolvimento da teoria. Talvez Jung tenha falado e escrito tanto sobre a alma porque para ele era difícil compreender o animus, o masculino na mulher, e foi exatamente sua esposa que o fez, Emma Jung, em sua magistral obra “Animus e alma” (JUNG, 2006)."

Em que se pese a relevância de tais contribuições, não podemos esquecer que houve e há uma contínua reflexão dos/as autores/as junguianos/as contemporâneos/as, baseada numa perspectiva crítica e pós-junguiana, e para tanto, traremos algumas referências de Jung e veremos como ele estava imbuído de uma visão dos valores de sua própria época¹.

Trazendo algumas citações de Jung que indicam a prevalência do pensamento de sua época, temos o seguinte: “A mulher tomada pelo animus corre sempre o risco de perder sua feminilidade, sua persona adequadamente feminina” (JUNG, 1928/2012a, p. 100, § 337). Aqui ele trabalha com os estereótipos de uma feminilidade idealizada pelas condicionantes sociais e engessada nos papéis sociais esperados para uma persona feminina, reflexo de um olhar Ocidental sobre homens e mulheres da cultura daquela época, como fica explícito nas seguintes passagens:

O mundo feminino é composto de pais e mães, irmãos e irmãs, maridos e filhos. [...] O mundo do homem é o povo, o “Estado”, os negócios, etc. [...] Para o homem, o geral precede o pessoal; daí o fato de seu mundo ser composto de uma multiplicidade de fatores coordenados, enquanto que para a mulher o mundo além do marido acaba uma espécie de nevoeiro cósmico (JUNG, 1928/2012a, p. 100, § 338).

Nas mulheres intelectuais o *animus* origina um tipo de argumentação e raciocínio que pretende ser intelectual e crítico, mas na realidade consiste essencialmente em converter algum detalhe sem importância num absurdo argumento principal. Ocorre também que numa discussão, inicialmente clara, o argumento se enreda de um modo infernal pela intromissão de um ponto de vista diverso e mesmo petulante. Inconscientemente, tais mulheres só procuram irritar o homem, sucumbindo ao *animus* por completo. “Infelizmente, eu tenho sempre razão”, confessou-me uma mulher deste tipo (JUNG, 1928/2012a, p. 99, § 335).

Não é difícil notar a existência de algumas concepções sexistas e limitantes sobre

¹ “Inquestionavelmente, Jung estava sujeito a certos preconceitos culturais quando ele desenvolveu sua teoria da alma/animus, então, ele descreveu qualidades particulares para feminino e masculino baseado no seu entendimento sobre homens e mulheres” (STOUPAS, 2015, p. 5 – tradução nossa).”

uma pretensa natureza das mulheres atrelada ao esperado socialmente delas. Podemos perceber que algumas das concepções trazidas até revelam as condições rígidas vividas pelas mulheres daquela época e os estereótipos que circundavam o imaginário social, entretanto, não parece haver uma problematização crítica e mais profunda sobre tais condições. Deixamos então um contraponto crítico nas assertivas palavras de Young-Eisendrath:

Jung e alguns junguianos vêm usando o conceito de *animus* de uma maneira preconceituosa e psicologicamente danosa quando o aplicam para indicar uma ausência de objetividade nas mulheres e nas garotas. A suposição aqui é que existe um princípio universal de Masculinidade e que tanto o homem enquanto pessoa, quanto o *animus* feminino são aspectos desse princípio. Esse Masculino arquetípico é o oposto do Feminino arquetípico. O Masculino arquetípico é descrito como logos: seu conteúdo é racional, lógico, intencional e objetivo. Por não serem estruturadas por esse masculino arquetípico, as mulheres são por natureza menos racionais que os homens. Por ser a personalidade inconsciente da mulher organizada pelo princípio Masculino, uma mulher tem a possibilidade de desenvolver essas qualidades, embora apenas através da luta contra suas tendências menos objetivas. Na prática, então, qualquer mulher insistente é “estridente” e está meramente atacando sem razão, pois está se fiando em seu *animus* (sua objetividade inferior) (YOUNG-EISENDRATH, 1994, p. 244).

Sem nos afugentarmos das importantes conceituações de Jung, não podemos nos furtar ao fato de que, em que se pese a interferência do funcionamento projetivo dos complexos anímicos, muitas das suas posições esbarraram numa estreiteza que sustentava o imaginário social masculino dominante e, se seguirmos esse apontamento: “Por basear-se na projeção da própria anima, costuma ser errado a maior parte do que os homens dizem a respeito da erótica feminina, como também sobre a vida emotiva da mulher” (JUNG, 1931/2013a, p. 211, § 338), encontraremos certo impasse. Na continuidade do mesmo parágrafo, encontramos o desenvolvimento teórico sobre a ideia da “mulher tomada pelo animus”: “As suposições e fantasias espantosas que as mulheres fazem a respeito dos homens se fundamentam na atividade do animus, que é de capacidade inesgotável para produzir julgamentos sem lógica e causas falsas” (JUNG, 1931/2013a, p. 211, § 338).

Abrindo caminho para seguir com a fundamentação crítica e teórica sobre o tema, trazemos a contribuição de James Hillman. Ele afirma que justamente por ser a *anima* um arquétipo, ela não pode estar circunscrita exclusivamente na psique masculina, mas que também está presente na psique das mulheres (1985, pp. 67; 69). Em resumo: “[...] o arquétipo da *anima* não pode ser limitado à psicologia específica dos homens, visto que arquétipos transcendem homens e mulheres, suas diferenças biológicas e seus papéis sociais” (HILLMAN, 1984, p. 53) e, “[...] a integração do feminino é uma questão que não diz respeito só aos homens, mas também às mulheres” (HILLMAN, 1984, p. 221). Com base nessas considerações, entendemos que também podemos aplicá-las ao *animus*.

Em *O Mito da Análise* (1984, pp. 191-261) Hillman tem um importante ensaio intitulado: “*Sobre a feminilidade psicológica*”, no qual o autor analisa algumas das teorias que versaram sobre a realidade das mulheres, quase todas elas com perspectivas exclusivamente masculinas sobre a mulher, criando e sustentando muitos dos estereótipos sobre a inferioridade feminina, o que necessariamente contribuiu para as possibilidades de introdução de tais conteúdos. O autor percorre desde um dos mitos fundantes da cultura ocidental, – o cristianismo e o mito de criação cristão –, até as teorias filosóficas, médicas, psiquiátricas e a psicanálise.

Observando as fantasias arquetípicas ativas em épocas passadas, podemos compreender mais facilmente o específico fator arquetípico presente nas teorias da inferioridade feminina de nossos dias. [...] A imagem da inferioridade feminina não mudou, porque permanece a imagem que é dada na psique masculina. As teorias do corpo feminino se baseiam preponderantemente em observações e fantasias de homens. Essas teorias são declarações da consciência masculina confrontada com seu oposto sexual. Não é de admirar que níveis arquetípicos de inconsciência intervenham na formação da teoria (HILLMAN, 1984, pp. 196; 220).

Alguns dos pontos recorrentes nas análises críticas a respeito das limitações e implicações teórico-práticas sobre o feminino arquetípico e suas variações (ex: princípio feminino, eterno feminino), são justamente suas aplicações a partir de uma perspectiva a-histórica, determinista e essencialista em relação ao gênero. Isso foi perceptível nos usos feitos das mitologias (deusas e deuses) e seus simbolismos, que tenderam a cair na literalização das imagens sobre o feminino e masculino – ao invés de concebê-las como metáforas –, bem como o estreitamento rígido de certas características socialmente determinadas e aguardadas para homens e mulheres. Os arquétipos assim entendidos foram tomados num caráter universalista/internalista, e se distanciaram do diálogo com os contextos e fatores históricos das sociedades e culturas, conseqüentemente, do espírito do tempo.

Alguns dos usos adotados dentro de um pensamento mais voltado à abordagem clássica junguiana costumaram remeter à natureza biológica da mulher, unificando um princípio universal supostamente feminino fixado ao sexo e gênero. Determinadas características como: acolhimento, receptividade, sentimento, emoção, sensibilidade, nutrição, envolvimento, mediação, cuidado, relação, ligação/conexão com a natureza, entre outras, ao serem plasmadas unilateralmente na psicologia das mulheres impossibilita que possamos enxergá-las enquanto pertences à natureza humana de uma maneira geral e mais dinâmica. Se assim fosse, poderíamos compreendê-las como características que poderiam estar disponíveis de serem desenvolvidas e reforçadas a partir de um conjunto de condições e variáveis, como, por exemplo, uma educação não-sexista que poderia prover aos meninos maior reforço para com as tarefas de cuidado externo, assim como maior

cuidado e sensibilidade para com os modos de expressar suas próprias emoções.

Dito isto, alguns questionamentos mobilizadores de nossas reflexões são: tais características são essencialmente pertencentes à natureza feminina? Talvez não tenham sido “feminilizadas”, tornadas femininas, engendradas – no sentido de generificar –, cultural e unilateralmente, vindo a se enraizarem fortemente na psique individual e coletiva e se expressarem por meio de imagens femininas, mas que não se encerram apenas no gênero feminino e na psique das mulheres? São importantes dúvidas que suscitam muitas reflexões.

Nesse sentido, é possível reconhecer a dificuldade que se abre para que as mulheres possam acessar e desenvolver outras características humanas, o que nos remonta mais uma vez sobre a importância dos aspectos culturais no desenvolvimento da teoria junguiana e em como algumas noções refletiram e reproduziram necessariamente os valores da cultura em que foi desenvolvida. Em outras palavras, a depender do uso prático que fazemos de determinado modelo teórico, podemos estar ratificando – até mesmo involuntária e inconscientemente – toda sorte de discriminação sexista, e aqui concordamos quando Rowland afirma que “Relações entre consciência e *anima* ou *animus* não devem ser confundidas para endossar estereótipos de gênero” (2002, p. 89).

Complementando com outra fundamentação crítica, Stoupas (2015) traz a seguinte reflexão sobre essa busca por um feminino arquetípico por meio das deusas:

[...] aqueles que viram o feminino nessa nova modalidade começaram a tomar isso como veneração, tomando esses caminhos como a reemergência das Grandes Deusas mitológicas no século XXI, mas também uma veneração do arquétipo do feminino por si só. Em algum grau, isso permite uma abertura para uma literalização através das imagens. *Por conta das imagens de mulheres serem geralmente usadas para representar o feminino, o feminino arquetípico e as mulheres tornam-se misturadas mais uma vez.* [...] representações do feminino como as deusas gregas – algumas das imagens mitológicas que a psicologia profunda privilegia –, podem não ressoar com o público contemporâneo que não experimenta essas imagens num contexto cultural. Certamente, essas imagens podem carregar uma verdade ressonante para tais pessoas, assim como elas emergem de uma consciência patriarcal e podem comunicar valores que combinam com experiências específicas de alguém. Então, enquanto as imagens permanecerem desatualizadas, elas provavelmente continuarão a refletir narrativas históricas sobre as representações culturais das mulheres (STOUPAS, pp. 76-77 – tradução nossa – destaque nosso).

Gray (2008, p. 132) também endossa a nossa visão crítica sobre a perspectiva essencialista afirmando que esta dificulta uma leitura da realidade do mundo em termos sociais e políticos, afinal, de acordo com Samuels (1989, pp. 98-99), ao literalizarmos as imagens das deusas nesses mitos, proclamamos qualidades eternas nas mulheres e nos tornamos essencialistas.

Assim como muitas/os autoras/es pós-junguianas/os que se debruçaram sobre essas complexas temáticas, concordamos que muitas das dificuldades emergentes devem-se ao fato de que essas caracterizações foram universalizadas, essencializadas e encerradas inflexivelmente cada qual num respectivo gênero – masculino e feminino – (ROWLAND, 2002, p. 39), reforçando então muitos dos estereótipos pautados numa rígida divisão de gênero que afirma o que é masculino e o que é feminino, o que compete à natureza do homem e o que compete à natureza da mulher. Essas questões nos parecem muito mais alinhadas aos papéis socialmente esperados de homens e mulheres, isto é, uma vivência no âmbito da *persona*.

Samuels (1989) lança questionamentos críticos para a suposta existência de algo inatamente masculino e feminino, ao passo que, distanciando-se para além de um princípio feminino, compreende as imagens de feminino e masculino como metáforas para a alteridade, para o conhecimento do outro (p. 103), para a experiência da diferença (p. 97). Acreditamos que essa sua afirmação se aproxima muito mais da ideia que concebemos sobre os arquétipos da *anima/animus*, uma vez que podem ser compreendidos como uma faceta múltipla de um único arquétipo que se expressa de forma plural a fim de anunciar a diferença, o outro (ROWLAND, 2002, p. 40). A partir dessa perspectiva, *anima* e *animus* configuram então pontes simbólicas e imaginais para o desconhecido em nós e nos outros, ao passo que nos deparamos então com a possibilidade de vivenciar o dinamismo da alteridade discutido por Byington (2008).

Outro ponto que consideramos problemático é justamente uma concepção que naturaliza os muitos estereótipos de gênero, como, por exemplo, a associação de que em virtude de sua condição e natureza, cabe exclusivamente às mulheres a chamada missão do resgate do feminino que haverá de curar as cisões proporcionadas pelo masculino (homens/patriarcado) que cindiu e unilateralizou as pessoas e a cultura como um todo. Nessa linha de raciocínio, lembremos que Jung associou *Eros* às mulheres e *Logos* aos homens, e assim ele afirmou: “[...] é função de *Eros* unir o que o *Logos* separa. A mulher de hoje está adiante de enorme tarefa cultural que significa talvez o começo de nova era” (JUNG, 1927/2011a, p. 144, § 275).

Com um contraponto teórico para com essa questão, nos respaldamos novamente nas reflexões assertivas feitas por Stoupas (2015):

Na psicologia profunda [...], a crença numa função curativa do feminino abarca a percepção de que o modo como o feminino é faltante, perdido e desconsiderado no mundo externo, impede um equilíbrio e totalidade psíquica. O feminino é, portanto, invocado numa tentativa de balancear excessos ou ausências que parecem originarem-se da cultura patriarcal. Como resultado, o feminino é, conseqüentemente, venerado como uma força divina ou transcendente, romantizada como uma panaceia de adversidades socioculturais, projetadas nas mulheres como as portadoras desse potencial

curativo. Eu, contudo, encontro na veneração, romantização e projeção do feminino na psicologia profunda, problemática, especialmente quando o feminino é esperado para servir como função curativa tanto para a psique individual, quanto a psique cultural e coletiva do Ocidente. [...] eu argumento que mais do que simplesmente venerar o feminino transcendente na psicologia profunda, o feminino deve ser entendido como uma ficção psicológica que auxilia na navegação da psique através das realidades socioculturais da cultura patriarcal (STOUPAS, 2015, pp. 2-3 – tradução nossa).

Nessa perspectiva, também endossamos o discutido pela autora junguiana Demaris Wehr a respeito do “sexismo como visão de mundo”, o qual tende a contribuir para a “internalização da opressão” (WEHR, 2016, pp. 14-18). Wehr afirma que “Desde que viver com a misoginia é uma constante nas vidas das mulheres, um modelo psicológico, para ser adequado e curativo, deve levar isso em conta” (2016, p. 125), e esse é um ponto de vista que partilhamos enquanto avanço necessário da psicologia em suas teorias e práticas, conforme sinalizado por Samuels:

Segue-se que toda concepção do inconsciente ou da psique que omita referir-se às instituições sociais e processos políticos será inadequada. O indivíduo se desenvolve no terreno das relações sociais e políticas, e portanto há um nível político do inconsciente. [...] As dimensões pessoal e coletiva da realidade psíquica e social estão entrelaçadas (SAMUELS, 1995, pp. 78; 207).

Deixamos registrado aqui que de forma alguma desconsideramos a validade dos arquétipos, muito pelo contrário. Nós os compreendemos como estruturas vitais da psique individual e coletiva. São estruturadores de nossas experiências atreladas a determinados momentos históricos, logo, não podemos imaginar que irão se expressar dentro de uma certa lista tipificada de comportamentos, princípios universalizados, ou que devemos divinizar – reviver – os ritos do passado para encontrarmos sentido para o presente. Entendemos sim que os arquétipos e seus motivos arquetípicos apontam e estão em partes amarrados em raízes da história do passado e das muitas vivências em torno de um mesmo tema, mas eles estão aí, dependendo necessariamente de nossas experiências para serem preenchidos e ganharem novas colorações e sentidos para o momento presente. Por isso o cuidado em valorizar o contexto das experiências no nível cultural em detrimento de leituras generalistas encerradas em determinados mitos e figuras míticas.

Dizer que determinadas situações quando versam sobre relações de mães e filhas nos remetem ao mito de Perséfone-Démeter, apesar da riqueza mítica contida nessas imagens clássicas e de grande valor para a imaginação, pouco poderia nos auxiliar na compreensão em como certos valores culturais são mais reforçados ou reprimidos dentro das concepções rígidas de gênero e suas variações dentro de momentos históricos diferentes, ou como internalizamos, reproduzimos, e projetamos certas regras culturais por exemplo. Ou seja, os inúmeros motivos arquetípicos nos são sempre acessíveis. Como irão se expressar dependerá de incontáveis fatores que tocam, como dissemos, nossas

vivências, a intersecção inseparável entre individual e coletivo, nossas relações primárias e demais relações interpessoais, o momento histórico, possíveis traumas, entre tantos outros fatores. A leitura deve então ser sempre complexificada.

A essa altura cabe então mencionar a relevância com que reconhecemos os feminismos enquanto movimento social plural que se configura como um importante espaço de mobilização e transformação, assim como suas muitas ferramentas para se repensar as teorias do conhecimento e nossos lugares na sociedade e cultura. Nessa linha de raciocínio, ressaltamos o trabalho realizado anteriormente na área da Psicologia Clínica com mulheres participantes de coletivos feministas, no qual procuramos escutar suas motivações e experiências e fizemos uma leitura entrelaçando o pensamento junguiano e as teorias feministas: “*Os feminismos e suas vozes: uma leitura junguiana das experiências de mulheres participantes de coletivos feministas*” (LIMA, 2018).

Um dos lemas fundamentais do feminismo é de que o pessoal é político. Esse princípio se aproxima da visão que aqui sustentamos uma vez que reconhecemos a indissociabilidade e mútua implicação entre os níveis individuais e coletivos, entre os indivíduos e a cultura, entre o mundo interno subjetivo e o mundo externo, entre a psique individual e a psique coletiva.

Em que se pese a prevalência na obra de Jung para se pensar os indivíduos e suas singularidades, ele também era muito consciente da interdependência entre as dimensões individual e coletiva, como quando declara que “Com a psique acontece justamente o que acontece com o mundo” (JUNG, 1928/2011b, p. 83, § 283), e quando afirma que:

Do mesmo modo que o indivíduo não é apenas um ser singular e separado, mas também um ser social, a psique humana também não é algo de isolado e totalmente individual, mas também um fenômeno coletivo (JUNG, 1928/2012b, p. 35, § 235).

Um autor de notável contribuição quando refletimos sobre política e fenômenos sociais e que nos auxilia na fundamentação e discussão de nossas ideias, é Andrew Samuels. Nos respaldamos em seu pensamento quando diz que “[...] o político e o psicológico mantêm uma relação interdependente” (SAMUELS, 2002, p. 23), e de que “Não há pessoal fora do político; o político é em si uma pré-condição para a subjetividade” (SAMUELS, 1995, p. 70-71). Ainda, o autor reconhece o valor do feminismo nessas discussões, como quando declara que:

[...] foi o feminismo que nos introduziu para esse novo tipo de política. É uma política no nível do sentimento, uma política subjetiva que abrange a crucial interrelação entre as dimensões públicas e privadas de poder (SAMUELS, 2000, p. 87).

Neste momento, e a fim de fundamentar as ideias finais, desejamos destacar um ponto que consideramos um avanço teórico e prático para a Psicologia Analítica. Trata-se

da teoria dos complexos culturais, desenvolvida a partir da teoria dos complexos de Jung.

Assim como os complexos pessoais, os complexos culturais podem ser definidos como nós psíquicos emocionalmente carregados que agregam imagens e ideias que tendem a agrupar-se em torno de um núcleo arquetípico, compartilhados pelos indivíduos dentro de uma coletividade (SINGER; KAPLINSKY, 2010). Ao serem ativados, afetam nosso humor e comportamento e, como fenômenos naturais essenciais à vida psíquica, podem se desenvolver em seus aspectos positivos e negativos (KAPLINKSY, 2008, p. 194).

Complexos culturais servem para a necessidade básica de pertencimento e para a identidade individual e grupal. [...] complexos culturais conectam experiências pessoais e expectativas grupais, assegurando que nossa ligação uns com os outros é mediada por pressupostos inconscientes sobre etnicidade, raça, gênero, e os processos de identidade social [...]. em outras palavras, organizam a vida grupal e proveem um sentido de continuidade histórica (KIMBLES, 2006, pp. 96-98 – tradução nossa).

As dinâmicas dos complexos culturais operam no nível grupal da psique individual e dentro da dinâmica do campo da vida grupal. Elas são expressões de profundas crenças e emoções que são caracteristicamente expressas por meio de representações, imagens, afetos, padrões e práticas grupais e individuais (KIMBLES, 2004, p. 199 – tradução nossa).

Singer (2003, pp. 197-198) declara que os complexos culturais se expressam de maneira repetitiva e com poderosos humores, resistindo aos maiores esforços da consciência uma vez que atuam de maneira involuntária e autônoma.

A teoria dos complexos culturais também revela enorme valor quando nos auxilia a repensar suas expressividades em suas facetas destrutivas como o racismo², sexismo, preconceito de classe, conflitos étnicos, homofobia, conflitos ambientais, (SINGER, 2014, p. 11), e recordamos também da intolerância religiosa, a xenofobia, o preconceito contra pessoas com deficiência e idosos, entre tantas outras formas de discriminação.

Nas variadas expressões dos complexos culturais encontramos polarizadamente a presença de temas como opressor/oprimido, inferioridade/superioridade, conquistador/conquistado, perpetrador/vítima, inclusão/exclusão (SINGER, 2012, p. 9). Em suas formas destrutivas, jazem os estereótipos, os preconceitos e toda uma psicologia do outro enquanto ameaça (KIMBLES, 2006, p. 99), uma ameaça à diversidade.

Entendemos que os complexos culturais em seu funcionamento destrutivo, ao interferirem negativamente no agenciamento e sentido do eu, leia-se, inviabilizando possibilidades outras de desenvolvimento e existência, separam diferenças em detrimento de suas possibilidades de coabitação harmônica junto à consciência. São diferenças que se polarizam e encontram dificuldades em coexistir de forma saudável, pois são acentuadas

2. Indicamos a contribuição de Tancetti e Neves (2020) que abordam a teoria dos complexos culturais para se pensar o feminismo decolonial e o racismo paralelamente à abordagem junguiana, trazendo importantes reflexões que enriquecem nossa leitura analítica no contexto clínico e social.

(KIMBLES, 2000, p. 160), e dentro do funcionamento projetivo da sombra, tornam-se uma ameaça às crenças partilhadas pelo indivíduo, pela identidade grupal e, conseqüentemente, também tocam as expectativas sociais que nos interpelam para que desempenhemos e performemos determinados papéis de acordo com determinadas condições às quais supostamente pertencemos.

Sobre a nossa proposição, entendemos o sexismo enquanto um poderoso complexo cultural na medida em que nos defrontamos cotidianamente com ele em graus variados (BATES, 2016). Compreendemos a dinâmica desse complexo cultural que está alicerçado num processo histórico de discriminação de gênero, de silenciamentos, das muitas formas de dominação e violência contra as mulheres, da invalidação das experiências de mulheres e na desumanização de suas subjetividades, logo, entendendo que machismo/sexismo/misoginia podem se configurar em experiências traumáticas que perpassam muitos momentos históricos, sendo transmitidos por gerações e comprometendo em nível psicológico a estruturação e o desenvolvimento das meninas e mulheres.

Não nos esquecendo de que o sexismo pode ser compreendido como um modo de enxergar e viver no mundo, assim como da relevância do mencionado por Wehr a respeito da “internalização da opressão” (WEHR, 2016, pp. 11-21), nos perguntamos: como podemos perceber a presença da existência de um complexo cultural do sexismo?

O sexismo está nas formas rígidas em como educamos meninas e meninos. Está nas formas distintas de como abrimos e fechamos portas – em termos de oportunidades – ao considerarmos o fator gênero. Está nas relações de dominação dos homens para com as mulheres. Está no reforço/repressão que a cultura oferece a certas características considerando a variável de gênero, situação que inevitavelmente contribui nas formas como as pessoas se desenvolvem psicologicamente e no sentido mais global possível. O sexismo está presente quando as mulheres expressam o sentimento de estarem no lugar errado, de que não pertencem a certos lugares, ou melhor, o sentimento de um não-lugar. Está no receio de ocuparem certos espaços por sentirem medo das violências e dos assédios. Está na interiorização da culpa pelas violências sofridas que tanto sofrimento traz. O sexismo se mostra evidente nos esforços que as mulheres empregam para se fazerem ouvidas e nas diversas modalidades existentes para silenciá-las. O sexismo se faz presente quando homens automaticamente explicam o que acreditam que mulheres certamente não sabem. Está nas teorias que tratam sobre mulheres, mas que não foram desenvolvidas por mulheres ou porque não foram consideradas as experiências narradas por elas que verdadeiramente contaram.

Essas formas de violências estão profundamente enraizadas e transitam em modos de expressão que vão do mais sutil ao mais evidente. Vemos esse complexo se manifestar nos acontecimentos do cotidiano, e as ideias que perpassam o imaginário coletivo nos ajudam a ampliar essa lista, como podemos ver:

A manifestação do sexismo se revela quando a cultura patriarcal e heteronormativa declara que mulheres lésbicas apenas são porque não encontraram o homem certo, ou de que necessitam, perversamente, do chamado estupro corretivo para de fato se tornarem mulheres; nessa lógica, tornadas mulheres a partir de uma violência sexual perpetrada por um homem que irá curá-las do desvio da norma heterossexual.

A manifestação do sexismo se escancara quando mulheres são violentadas – sexualmente ou não –, e o complexo cultural se manifesta automaticamente com sua voz sombria e suas diferentes formas de deslegitimação: “o que ela fez pra merecer?”; “estava no lugar errado”; “mas também, num horário desse, esperava o quê?”; “o que estava fazendo nesse lugar tão tarde?”; “isso lá é lugar de mulher estar?”; “se o namorado estivesse junto isso não tinha acontecido”; “ela sabia dos riscos”; “se descuidou/não se cuidou o suficiente”; “não devia estar se dando o respeito”; “estava se oferecendo”; “mulher de família e que se dá o respeito não frequenta certos lugares”; “se não estivesse usando certa roupa, talvez nada tivesse acontecido”; “disse não querendo dizer sim”; “como assim demonstrou interesse e de repente não quis mais?”; “aposto que gostou, que na hora foi bom”; “agora é fácil mostrar que se arrependeu”; “está querendo chamar a atenção”; “bebeu demais”; “se estivesse em casa nada disso tinha acontecido”; “ela tinha uma vida sexualmente ativa”; “ela tinha vários relacionamentos”; “agora é fácil querer se fazer de vítima”. E poderíamos seguir ininterruptamente com uma infinidade de exemplos.

Em sua desigual contraparte ouvimos que: “ele não sabia o que fazia”; “era apenas um jovem garoto”; “era só uma brincadeira”; “ele bebeu demais”; “ela o estava tentando ao usar roupas provocativas”; “ela não se deu o respeito”; “ela estava fazendo charme, mas no fundo queria”; “ela estava provocando”; “se ela se cuidasse e se desse o devido valor talvez nada disso tivesse acontecido”; “é um exagero, não podemos destruir seu futuro por conta disso”; “ele é homem, faz parte de sua natureza”; “os homens são mais instintivos”; “tem situações que não dá para controlar”. De igual modo, as justificações se amontoariam aos montes. Ainda trazemos de forma ilustrativa um outro exemplo presenciado tanto em um contexto pessoal, quanto profissional no atendimento clínico de uma mulher em atendimento psicoterapêutico: “segurem suas cabras, pois meu bode está solto!”.

Dito tudo isso, é inevitável não fazermos uma breve autorreflexão e nos recordamos de quantas situações em nossa trajetória já não nos deparamos com essas situações cotidianas e ouvimos frases similares.

Caminhando para o final desta reflexão, gostaríamos de aprofundar pensando agora a prática clínica. O analista junguiano Warren Colman (2010) possui um trabalho em que tece importantes considerações a respeito da relevância do contexto cultural e social para se repensar a própria prática clínica na abordagem junguiana, uma vez que lança mão de um olhar que contempla os aspectos individuais e coletivos.

Apesar do fenômeno cultural coletivo não poder ser reduzido a explicações nos termos da psicologia individual, eu penso que é possível manter um foco dual que reconhece os modos como questões coletivas impactam o mundo interno do indivíduo, e ao mesmo tempo reconhece os modos em que o mundo interno dos indivíduos molda a construção do mundo social (COLMAN, 2010, p. 7).

Esse texto de Colman é elucidativo – apesar de tratar mais especificamente da paranoia – para se pensar esse foco dual uma vez que traz um caso clínico como ilustração, contemplando elementos clínicos fornecidos por seu paciente, os quais se referem à demanda clínica apresentada, como: narrativas e imagens do filme *The Matrix*, narrativas sobre teorias da conspiração, seu histórico de vida na infância, sua sensação de abandono, e seus sentimentos de impotência, medo e raiva. Apesar de inicialmente o autor afirmar que passou anos se esforçando para compreender e interpretar tais conteúdos com base nos significados da psicologia individual de seu paciente e em suas próprias projeções, precisou depois reconhecer a importância da dimensão sociopolítica, e é justamente esse ponto que aqui enfatizamos.

É a partir desses pontos complementares que atestamos importante valor para repensar as revisões teóricas que necessariamente conduzem as formas como analisamos os fenômenos e atuamos profissionalmente no contexto clínico, sem nunca perder de vista a mútua existência da dimensão individual e coletiva. Ou seja, como os fenômenos culturais incidem sobre os indivíduos e como impactam em seus modos de se constituir, se desenvolver e sofrer, assim como os modos como os indivíduos expressam suas singularidades a partir de suas trajetórias pessoais juntos aos contextos que transitam e pertencem.

Trazemos então fragmentos de um caso clínico para ilustrarmos o que trouxemos teoricamente. Deixaremos apenas a inicial do nome a fim de preservação do sigilo.

B. possuía na época 21 anos e já era atendida por outra profissional de uma clínica de convênio. Após a profissional anterior se desligar da clínica, passei a realizar os atendimentos de B.

Inicialmente a paciente trouxe as seguintes queixas: dificuldades e conflitos com amigas da faculdade; dificuldades em fazer novas amizades, pois se considerava uma pessoa mais introvertida; e por fim, conflitos gerais sobre sua identidade, sexualidade e orientação sexual. Cabe informar que no processo terapêutico anterior, B. declarou que o iniciou por conta de conflitos com o seu pai, mas que naquela altura já tinha sido bem trabalhado por ela. Informamos que nos centraremos nos conteúdos referentes à sexualidade e orientação sexual justamente por conta da temática sobre gênero em discussão neste trabalho.

À época, B. estava num relacionamento heterossexual que compreendia como saudável, mas que em outro momento de sua vida teve um relacionamento descrito

como abusivo. Sobre essa questão, numa sessão trouxe uma situação de abuso do seu ex-namorado. Disse que estavam com outros amigos e ela fumava e bebia. O rapaz ficou enciumado e solicitou que ela parasse. Acabaram voltando os dois em silêncio e resolveram beber apenas os dois. Ele sugeriu que fossem para a casa dela e assim fizeram. A paciente relatava que já estava muito bêbada e só lembra de alguns fragmentos, inclusive, sem a certeza de que o mesmo realmente estava bebendo como ela. Chegando lá, começaram a ficar e a situação foi ficando mais intensa. B. afirmou que lembra de não estar muito confortável com a situação e que num determinado momento lembra de o mesmo ter introduzido o dedo em sua vagina. Depois disso não se lembrou de mais de nada e posteriormente tentou checar com ele se o mesmo tinha realmente feito isso. Ele respondeu afirmativamente como se isso não fosse um problema. B. ficou se sentindo desconfortável, fragilizada e com a sensação de culpa já que permitira que ele entrasse na sua casa.

Sobre sua orientação sexual, B. trazia às sessões conflitos referentes à sua identidade e orientação sexual, e em suas angústias e reflexões, dizia que naquele momento se entendia e sentia como bissexual. B. afirmava que desde os 14 anos sentia que gostava de meninas mas que se sentia muito reprimida. Nesses momentos se recordava de como sentia-se atraída por algumas meninas de sua escola, ou como admirava as fotos de meninas e mulheres nas revistas. Relatava que seu pai sabia de seus desejos e conflitos internos, e era com quem naquele momento ela conseguia compartilhar as angústias, mas que sua mãe – que ficou sabendo no decorrer do processo terapêutico – demonstrava maior fechamento para o diálogo e aparentava certa resistência quanto a aceitação da orientação sexual de B.

Sobre sua mãe, B. relatava que sentia falta de acolhimento e diálogo e que isso colaborava para o desenvolvimento de sentimentos de angústia e insegurança, condição que reverberava na existência de tensões e conflitos com sua mãe, sendo que B. a enxergava como uma pessoa controladora. Cumpre acrescentar que durante o processo terapêutico foram trabalhadas diversas questões como o fato de B. se considerar muito tímida; de que sentia que incomodava os outros; sentimento de insegurança, baixa autoestima, alterações de humor, crises de ansiedade e sentimentos de inferioridade.

Voltando às questões envolvendo sua sexualidade e orientação sexual, B. declarou que seu atual namorado sabia de seus conflitos nessa esfera da vida. Em diversas sessões a paciente expressava seu desejo crescente de ficar com outras meninas, como em uma oportunidade que desejou ficar com uma amiga numa festa, mas que ao mesmo tempo tinha a sensação de estar sufocada com a presença do namorado. Diante dos diálogos que tecia com seu namorado, em certa ocasião propôs que tentassem manter um relacionamento aberto. Informou que ele acabou aceitando com certa resistência. De sua parte, sentiu-se aliviada.

Sobre sua experiência de ficar com mulheres, ela comentou que em certa oportunidade saiu com algumas amigas e acabou ficando com uma delas. Disse que foi completamente tomada pelo desejo, tendo encontrado correspondência por parte da outra menina. Passamos então a conversar bastante sobre o ocorrido: emoções, sensações, sentimentos, expectativas, etc. A paciente se mostrava radiante, evidentemente muito feliz, mas ponderava a respeito dessa continuidade, seu futuro, e todas as implicações possíveis sobre seus desejos e escolhas. Declarou repetidamente que se sentiu muito bem, pois era algo que há muito tempo queria fazer, recordando também das experiências negativas que teve com homens e a relação com o masculino. Nessa oportunidade, abordamos temas como preconceitos, homofobia, misoginia, sexismo, machismo, dupla moral sexual, a moralidade e suas contradições, etc.

Diante de tantas incertezas e desejos, o término com o namorado deu-se de forma rápida e inevitável, pois B. já não era capaz de voltar atrás do desejo que após anos de repressão, naquele momento ardia, lhe tomava, e encontrava oportunidades de expressão e concretização. As angústias se acirravam junto com as experiências diversas e agradáveis que passou a vivenciar com outras garotas – ficadas e envolvimento –, inclusive relatando que acreditava estar apaixonada por uma delas que acabou ficando e que tinha um convívio mais próximo no cotidiano.

Em muitas oportunidades passamos a abordar temáticas como os medos decorrentes das violências (relatava medo de expressar seu desejo em espaços públicos), machismos, preconceitos como homofobia, etc. Foram temáticas que emergiram tanto pela naturalização social e histórica de tais violências, pelo momento conjuntural que o país vivia em ano eleitoral (2018) em que um discurso conservador e reacionário invadiu uma infinidade de espaços encontrando ressonância no denso véu da sombra coletiva e individual e, obviamente, por estarem atrelados à própria condição pessoal que B. vivia naquele momento.

Entre todas as angústias e contradições envolvendo as expressões de sua identidade, desejo e sexualidade, considerando que uma de suas ansiedades também era como e quando ela daria conta de ter uma relação sexual com uma mulher, eis que seu inconsciente provê um sonho extremamente significativo e mobilizador, o qual será importante para sintetizarmos e fundamentarmos o que até aqui discutimos.

B. relatou que se encontrava num espaço parecido com uma casa noturna como uma espécie de motel, destinado a promover encontros e relações sexuais pagas. O local tinha uma característica importante, pois não existiam quartos para essa finalidade, uma vez que as camas estavam dispostas uma do lado da outra de forma visível, como numa grande sala. Sobre as janelas do local, era possível ver do lado de dentro e de fora, ou seja, para as pessoas de fora, dava para ver as movimentações de dentro, como as pessoas mantendo seus encontros sexuais, e vice-versa.

B. adentrou nesse local e se direcionou ao balcão para pedir uma mulher que seria aquela com quem teria a primeira relação sexual. Inicialmente a atendente fez algum questionamento sobre a escolha de ser uma mulher, contudo, acabou atendendo ao pedido de B. Na sequência, e aqui temos um ponto muito interessante, B. foi conduzida à cama por um homem. Esse ponto lhe chamou muita atenção.

B. então relatou que veio uma mulher que se deitou ao seu lado, e então começaram a ter relações sexuais. A paciente relatou que o homem que a conduziu à cama permaneceu o tempo inteiro observando a relação sexual. Apesar da sensação de incômodo com essa situação, B. descreveu que a sensação do sonho era maravilhosa. Relatou que as sensações que surgiram eram de plenitude, prazer, entrega e satisfação, assim como quando descrevia no atendimento os detalhes e acontecimentos do sonho.

A finalização do sonho se deu com a intensa relação sexual entre as duas nesse local predominantemente aberto e visível, e mesmo que também tenha existido sentimentos de incômodo, foram superados pelos sentimentos de êxtase e realização.

A partir das imagens contidas nesse sonho, desejamos finalizar brevemente com algumas reflexões. Em primeiro lugar, reiteramos que tais conteúdos trazidos em terapia – oníricos e verbais – não foram compreendidos apenas por meio da psicologia individual de B. Alinhado às premissas que aqui discutimos, trabalhamos no sentido de aprofundar e extrair significados mobilizados pela psique individual, entremeados com os acontecimentos sociais atrelados aos conteúdos emergentes e suas associações.

Percebemos que as imagens que tocam a temática da visibilidade (janelas, camas, ausência de quartos e de privacidade) e do controle/vigilância (reação inicial da atendente e a figura do homem) dizem muito sobre a história da paciente, abarcando suas repressões e a contenção do desejo por mulheres, refreados por uma cultura patriarcal heteronormativa e seus modos internalizáveis de coerção – família, relações interpessoais, instituições e a cultura. Se por um lado havia os medos dos preconceitos, da homofobia e das violências somadas às culpas internalizadas de um desejo reprimido e das relações de poder e abuso, em determinada altura seu inconsciente produzia o desnudamento da manifestação pública de um desejo encarnado, arrebatador, passível de ser experimentado; símbolos plenos de energia com possibilidades de integração.

Obviamente, a imagem do homem condutor e vigilante, numa atitude quase voyeurística, como que autorizando aquele acontecimento, não é de se desconsiderar. A paciente associou às suas experiências com homens e o masculino, remetendo às formas de controle, da voz interna patriarcal que tem o poder de autorização, de autoridade. A presença do homem não é desconsiderável, mas as sensações de plenitude e êxtase com a relação sexual descritas por B. suprimiram o incômodo, talvez indicando um estágio pessoal de seu desenvolvimento em que poderia se assumir possuidora de seus desejos, os vivenciando em seus aprendizados e encarando os desafios inerentes da população

LGBTQIA+ que com coragem procura assumir a inteireza de sua identidade em uma sociedade homofóbica e conservadora.

Mas e o complexo cultural do sexismo? Onde se encaixa aqui? Bom, longe de toda forma de classificação rígida e pré-determinada, podemos percebê-lo quando B. narrava suas memórias, os silêncios e medos, e os desconfortos internos e externos em torno da sua história de ter que assumir um determinado modelo social de feminilidade e a repressão de seus desejos mais íntimos. Também vim nos momentos da terapia em que se revia, mergulhava e se revirava em seus desconfortos, lhe suscitando angústias e temores, como o medo de piorar ainda mais a relação com sua mãe que não parecia aceitar e acolhê-la como gostaria, ou de ser agredida nos espaços públicos, como mencionado sobre o clima regressivo que o país vivia e ainda vive.

Como numa oportunidade B. declarou, ela não tinha mais o conforto e a liberdade social de expressar seus desejos, como quando na rua andava abraçada e beijava seus namorados. Agora, aquela nova condição emergente de mulher que ampliava suas possibilidades existenciais e trazia sentidos mais condizentes sobre si, lhe colocava num outro lugar. O lugar multiplamente subalterno da mulher lésbica, o qual revela contradições interessantes do ponto de vista cultural conservador machista que não tolera a homossexualidade feminina mas também a fetichiza, certamente, ainda sob uma lógica da objetificação e dominação.

Por fim, inconclusivamente nos perguntamos. Quanto ao sonho, teria ele representado notoriamente o escancaramento das possibilidades de relações homoafetivas como contraponto transgressivo à uma cultura sexista, machista, heteronormativa e homofóbica? Teria expressado uma imagem de reconciliação de B. com sua própria feminilidade, se entregando à sua *anima* em toda sua potencialidade como mulher? Seria um encontro com aspectos internos desconhecidos a serem desenvolvidos? Teria ele expresso uma imagem masculina que representava o controle e dominação dos homens, situação que o ego onírico tratou de momentaneamente se desimportar, despossuindo-se de seu *animus* para então entregar-se aos movimentos de complementaridade de sua psique? Talvez.

Sem a pretensão de responder a esses questionamentos, procuramos fomentar problematizações que possam aguçar criticamente as reflexões em torno das temáticas aqui trazidas a fim de melhor tentar compreender os sofrimentos da psique em nossos tempos, que coletivamente despeja e revela suas inumeráveis dissociações.

Como auxílio, fiquemos com as imagens aqui imaginadas e suas inesgotáveis possibilidades de aprofundamento. Que orbitem de forma ressonante em nossas imaginações, e sobre nossas concepções, que nos desconfortem.

REFERÊNCIAS

- BATES, L. **Everyday sexism**. Griffin/Thomas Dunne Books, New York, 2016.
- BOLEN, J. S. **As deusas e a mulher**: nova psicologia das mulheres. São Paulo: Paulus, 1990.
- BONAVENTURE, J. **Variações sobre o tema mulher**. São Paulo: Paulus, 2000.
- BYINGTON, C. **Psicologia Simbólica Junguiana**. São Paulo: Linear B, 2008.
- COLMAN, W. 'Something wrong with the world': towards an analysis of collective paranoia. In: STEIN, M.; JONES, R. A. (Ed.). **Cultures and identities in transition: Jungian perspectives**. Routledge: New York, (2010), pp. 6-16.
- DOWNING, C. **Women's mysteries Toward a poetics of gender**. Crossroad, New York, 1992.
- _____. **The goddess**: Mythological images of the feminine. Authors Choise Press, 2007a.
- _____. **Psyche's sisters**: Re-imagining the meaning of sisterhood. Spring Journal Books, New Orleans, Louisiana, 2007b.
- GRAY, F. **Jung, Irigaray and Individuation Philosophy, Analytical Psychology and the Question of the Feminine**. New York: Routledge, 2008.
- HARDING, E. **Os mistérios da mulher antiga e contemporânea**: uma interpretação psicológica do princípio feminino, tal como é retratado nos mitos, na história e nos sonhos. São Paulo: Paulus, 1985.
- HILLMAN, J. **O mito da análise**: três ensaios de psicologia arquetípica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- _____. **Anima**: anatomia de uma noção personificada. São Paulo: Editora Cultrix, 1985.
- JUNG, C. G. A mulher na Europa. In: **Civilização em transição**. OC. 10/3. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011a. (Texto original publicado em 1927).
- _____. A estrutura da alma. In: **A natureza da psique**. OC 8/2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011b. (Texto original publicado em 1928, vol. 8/2).
- _____. Anima e animus. In: **O eu e o inconsciente**. OC. 7/2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a. (Texto original publicado em 1928).
- _____. Fenômenos resultantes da assimilação do inconsciente. In: **O eu e o inconsciente**. OC. 7/2. Petrópolis, RJ: Vozes. 2012b. (Texto original publicado em 1928).
- _____. O casamento como relacionamento psíquico. In: **O desenvolvimento da personalidade**. OC. 17. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013a. (Texto original publicado em 1931).
- _____. Fundamentos da Psicologia Analítica (Tavistock Lectures). In: **A vida simbólica**. OC.18/1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013b. (Texto original publicado em 1935).

JUNG, E. **Animus e anima**. São Paulo: Cultrix, 2006.

KAPLINSKY, C. Shifting shadows: shaping dynamics in the cultural unconscious. **Journal of Analytical Psychology**, 2008, 53, pp. 189-207.

KIMBLES, S. The cultural complex and the myth of invisibility. In: SINGER, T. (ed.). **The vision thing: myth, politics and psyche in the world**. New York: Routledge, 2000, pp. 157-169.

_____. A cultural complex operating in the overlap of clinical and cultural space. In: SINGER, T.; _____. **The cultural complex: contemporary jungian perspectives on psyche and society**. New York: Routledge, 2004, pp. 199-211.

_____. Cultural complexes and the transmission of group traumas in everyday life. **Psychological Perspectives**, 49: 2006, pp. 96-110.

_____. **Phantom narratives: The unseen contributions of culture to psyche**. London: Rowman & Littlefield, 2014.

LIMA, R. A. B. **Os feminismos e suas vozes: uma leitura junguiana das experiências de mulheres participantes de coletivos feministas**. 2018. 252 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP, São Paulo, 2018.

NEUMANN, E. **O medo do feminino: e outros ensaios sobre a psicologia feminina**. São Paulo: Paulus, 2000.

PERERA, S. B. **Caminho para a iniciação feminina**. São Paulo: Paulus, 1985.

QUALLS-CORBETT, N. **A prostituta sagrada: a face eterna do feminino**. São Paulo: Paulus, 1990.

ROWLAND, S. **Jung: a feminist revision**. Polity Press, 2002.

TANCETTI, B.; NEVES, J. H. O racismo como complexo cultural brasileiro: uma revisão a partir do feminismo decolonial. São Paulo: **Junguiana**. Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica. n. 38/2, 2012, p. 49-62.

SAMUELS, A. **The Plural Psyche: Personality, Morality and the Father**. New York: Routledge, 1989.

_____. **A psique política**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.

_____. The politics of transformation: the transformation of politics. In: SINGER, T. (ed.). **The vision thing: myth, politics and psyche in the world**. New York: Routledge, 2000, pp. 84-95.

_____. **A política no divã: cidadania e vida interior**. São Paulo: Summus, 2002.

SINGER, J. **A mulher moderna em busca da alma: guia junguiano do mundo visível e do mundo invisível**. São Paulo: Paulus, 2002.

SINGER, T. Cultural Complexes and Archetypal Defenses of the Group Spirit. In: BEEBE, J. (ed.). **Terror, violence and the impulse to destroy**: perspectives from analytical psychology. Einsiedeln, Switzerland: Daimon Press, 2003, pp. 191-209.

_____; KAPLINSKY, C. Cultural complexes in analysis. In: STEIN, M. (org.). **Junguian Psychoanalysis**: Working in the spirit of C. G. Jung, 2010. pp. 1-25.

_____. Introduction. In: AMEZAGA, P.; BARCELLOS, G.; CAPRILES, Á. GERSON, J.; RAMOS, D. (ed.). **Listening to Latin America**: exploring cultural complexes in Brazil, Chile, Colombia, Mexico, Uruguay and Venezuela. New Orleans: Louisiana, Spring Journal Books, 2012, pp. 1-13.

STOUPAS, L. L. **The myth of the feminine**: problematic fictions. Doctoral in Philosophy, in Mythological Studies with emphasis in Depth Psychology, Pacifica Graduate Institute, 2015.

ULANOV, A. B. **Receiving Woman**. Daimon Verlag, 2001.

VON FRANZ, M. L. **O feminino nos contos de fadas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

WEHR, D. S. **Jung and feminism**: liberating archetypes. Routledge: London: 2016.

WHITMONT, E. C. **O retorno da deusa**. São Paulo: Summus, 1982.

WOODMAN, M. **A feminilidade consciente**: entrevistas com Marion Woodman. São Paulo: Paulus, 2003.

YOUNG-EISENDRATH, P. Repensando o feminismo, o animus e o feminino. In: ZWEIG, C. (org.). **Mulher**: em busca da feminilidade perdida. São Paulo: Editora Gente, 1994, pp. 237-252.

AUTOCONHECIMENTO E FEMINISMO: UMA PERSPECTIVA JUNGUIANA SOBRE *O FEMINISMO É PARA TODOS*, DE BELL HOOKS

Jessiane Kelly Nascimento de Brito

A autora bell hooks¹ (2020) postula como principal definição para o feminismo o fim do sexismo, da exploração sexista e da opressão. Com as usuais interpretações errôneas que o movimento acaba suscitando, como a leitura de que o objetivo é ser “anti-homens” ou “uma busca para se tornar como homens”; e até mesmo o argumento de que “toda feminista é lésbica”, as ideias vão perdendo sua expressividade e potencialidade enquanto reconhecimento de situações sistêmicas que muitas pessoas vivenciam. Mas o que a autora oferece é um olhar sobre o sexismo no interior e exterior de homens e mulheres e sua transformação perante nossas relações cotidianas.

Para explorar essa temática diante de diversas vertentes feministas, a abordagem escolhida neste texto será a de bell hooks², principalmente nas proposições discutidas no livro *O Feminismo é para Todo Mundo*. Levanta-se como tema de investigação a possibilidade de convergência de seus escritos à noção de autoconhecimento postulado por C.G. Jung; soma-se a isso a possibilidade de averiguar reflexões acerca do aspecto projetivo da

sombra, pelas atuações sociais que a autora delimita e que geralmente são imperceptíveis.

O feminismo, enquanto movimento social, não exclui as considerações dos aspectos pessoais. Ao usar como ideia base “o pessoal é político”, ele propõe uma síntese aos aspectos individuais e coletivos. Entretanto, por muitos anos, o individual de alguns grupos se colocou como universal para outros. É o exemplo do feminismo branco em relação ao feminismo negro, que com pautas que divergem do que hegemonicamente ficou conhecido, busca seu lugar dentro das vertentes.

Desde seu início, o movimento feminista foi polarizado. Pensadoras reformistas escolheram enfatizar a questão de gênero. Pensadoras revolucionárias não queriam apenas alterar o sistema existente para que mulheres tivessem mais direitos. Queríamos transformar aquele sistema para acabar com o patriarcado. Como a mídia de massa patriarcal não estava interessada na visão mais revolucionária, nunca recebeu atenção da imprensa dominante. A noção de “libertação da mulher” que pegou—e ainda está no imaginário do público—era aquela que representava mulheres querendo o que os homens tinham (HOOKS, 2020, p. 21).

1. Por preferência da autora seu nome é escrito com letras minúsculas.

2. bell hooks é o pseudônimo utilizado pela autora em homenagem a avó. Escritora estadunidense, teórica feminista e crítica cultural, teve como principal atividade o ensino universitário e, ao se deparar com a falta de circulação das ideias feministas fora do âmbito acadêmico, ela escreve a obra supracitada, com o intuito de tornar acessível as ideias feministas.

O feminismo reformista, assim intitulado por hooks (2020), pretendia apenas a manutenção do sistema vigente com a mudança de oportunidades econômicas para as mulheres, ou seja, ainda era possível em sua concepção mulheres serem exploradas e estarem em níveis hierárquicos. Assim, criou-se um espaço para um estilo de vida feminista e esvaziou-se seu sentido político. Esse esvaziamento foi agravado a partir da institucionalização dos estudos sobre mulheres nas universidades, e resultou, conseqüentemente, o enfoque mercadológico e a confrontação masculina.

Como aponta a autora, a base do movimento eram os chamados grupos de conscientização (CG), onde mulheres se reuniam para examinar seus próprios pensamentos sexistas e confrontar suas atitudes sexistas em torno de suas relações com outras mulheres. Nessas reuniões, foram formuladas as primeiras teorias feministas e, sem essa base, muitas mulheres acabaram construindo uma carreira acadêmica despolitizada, sem entrar em contato com os problemas da vida cotidiana das mulheres.

Com o foco reforçado na construção da mulher como “vítima” de uma igualdade de gênero que precisava ser reparada (através das mudanças nas leis discriminatórias ou de ações afirmativas), a ideia de que mulheres precisavam primeiro confrontar seu sexismo internalizado como processo para se tornar feminista perdeu o valor. Mulheres de todas as idades agiam como se se preocupar com ou ter raiva da dominação masculina ou da igualdade de gênero fosse tudo o que era preciso para uma pessoa se tornar “feminista”. Sem confrontar o sexismo internalizado, mulheres que levantavam a bandeira feminista constantemente traíam a causa nas interações com outras mulheres (HOOKS, 2020, p. 30).

Como a prioridade dos movimentos feministas, inicialmente, deu-se a partir do interesse de mulheres brancas de classes favorecidas, algumas reivindicações, como o direito reprodutivo das mulheres, acabaram sendo eclipsadas pela midiáticação da pauta do aborto ou de performances políticas, como a queima de sutiãs no protesto de 1968, na França, ou a Marcha das Vadias, cujo intuito foi o de protestar contra a crença de que as mulheres provocam seu próprio estupro. Apesar de serem questões relevantes, acabaram endossando o preconceito em torno do movimento, destacando o posicionamento conservador cristão da sociedade em torno de pautas que beneficiariam homens e mulheres.

O desenvolvimento da pílula foi um avanço no sentido da liberdade sexual das mulheres, mas um paliativo para o direito ao aborto. Algumas feministas ainda acreditavam que a melhor opção de controle da natalidade feminina era abortar, mas, como aponta hooks (2020), ambas as alternativas, a longo prazo, poderiam ocasionar problemas para as mulheres. De todo modo, houve um prolongamento dessa questão, mas sua resolução permanece uma incógnita. Conseqüentemente, muitas mulheres, que possuem melhores condições financeiras, continuam realizando abortos clandestinos. Permanecer dessa forma apenas reitera a ilegalidade do procedimento e sua inacessibilidade para mulheres de classes mais pobres. Entretanto, enfatizar o aborto como única questão central é

esquecer uma série de medidas, como a educação sexual e o acesso a contraceptivos, que promoveriam a diminuição da gravidez indesejada e aumentariam o poder de escolha e autoconhecimento da mulher em relação ao seu corpo.

Além dessa pauta, houve uma reformulação sobre a estética e o vestuário das mulheres. Por um lado, a flexibilização da construção da imagem feminina e da feminilidade provocou um movimento midiático associando feministas com a imagem de mulheres masculinizadas e “feias” e, por outro, trouxe uma rigidez nas próprias concepções femininas perante mulheres que optavam por se portar no mundo alinhadas com o que foi construído pela moda e pela ideia social de feminilidade. Porém, segundo hooks (2020), a possibilidade que o feminismo lança é da diversidade entre mulheres e uma tolerância com o que se apresenta de forma diferente.

Ainda existem desafios em relação à imagem da mulher, que trazem à tona compulsões alimentares e outras patologias. A intensa pressão estética que a sociedade impõe e a dura perspectiva em torno do envelhecimento das mulheres fizeram com que mulheres regressem a padrões sexistas mesmo que tivessem se beneficiado do feminismo nessa questão enquanto jovens. O fomento à competição com mulheres mais novas e as reatualizações dos padrões de beleza impõem às mulheres mais velhas uma competição pela atenção e pela estima social.

Ao abordar a questão de classe, hooks (2020) aponta que muitas das pautas de mulheres privilegiadas financeiramente eram consideradas uma referência universal. A autora cita a obra *A mística feminina*, de Betty Friedan, e como as queixas levantadas por esse setor de mulheres se referiam ao confinamento doméstico e à falta de oportunidades de trabalho para as mulheres. Embora esse argumento refletisse uma parcela da população feminina naquele período, muitas mulheres negras não se incluíam nesse campo de apelo pelo fato de o trabalho já ser uma realidade em suas vidas. Feministas lésbicas também levantavam a questão de classe, pois não teriam o sustento de um homem em suas relações (HOOKS, 2020).

À medida que mulheres alcançaram maior acesso ao poder econômico em relação aos homens de sua classe, discussões feministas de classe deixavam de ser lugar-comum. Em vez disso, todas as mulheres eram incentivadas a enxergar os ganhos econômicos de mulheres ricas como sinal positivo para todas elas. Na realidade, esses ganhos raramente promoveram mudanças para os grupos de mulheres pobres e da classe trabalhadora (HOOKS, 2020, p. 71).

Mas ao adentrarem no mercado de trabalho, muitas mulheres perceberam o quanto essa atividade não diminuiria seus trabalhos domésticos e como não as igualaria aos homens, ainda mais avantajados nessa dinâmica. Tal aspecto fez com que mulheres não brancas considerassem que o feminismo fomentava o poder branco (HOOKS, 2020). Para combater essa nova faceta da desigualdade entre gêneros, a autora defende um combate

ao elitismo, a ação conjunta de mulheres com privilégios de classe e a consideração da existência da feminização da pobreza.

A questão supracitada também remete à falsa premissa da libertação das mulheres por meio do trabalho. Muitas feministas acabaram triplicando suas atividades trabalhistas em busca de uma autossuficiência. Entretanto, a autossuficiência financeira inexistente sem cargos bem remunerados e com horas justas; o que ocorre é uma dupla jornada da mulher: o trabalho doméstico une-se ao emprego (HOOKS, 2020). Porém, culpabilizar o feminismo por esse movimento em torno do trabalho negligencia os contextos históricos que impulsionaram a busca das mulheres por empregos e a própria funcionalidade do capitalismo. A participação no mercado do trabalho também trouxe sentido à vida de muitas mulheres. Em contraste ao isolamento doméstico, o trabalho trouxe o aumento da autoestima e do sentimento comunitário, fazendo com que elas sentissem que faziam “parte de algo maior que si mesmas” (HOOKS, 2020, p. 84).

Ademais, a autora defende que o movimento deveria ter como pauta em destaque o fim da violência. Entretanto, ela ressalta os perigos do destaque de um ou dois tipos de violência, excluindo outras formas existentes. Por exemplo, a violência entre homens e mulheres ganha um espaço de debate considerável na mídia e entre as feministas. Porém, ao focar apenas nesse tipo de agressão, outras formas de abuso acabam sendo esquecidas, como a violência entre mulheres; ou entre mulheres e crianças. Perpetua-se, assim, estereótipos sexistas de que homens são violentos enquanto mulheres não o são ou não podem ser (HOOKS, 2020). Ao debruçar-se sobre esse aspecto, hooks argumenta:

Se todas as pensadoras feministas tivessem expressado ter se sentido ofendidas pela violência patriarcal perpetrada por mulheres, colocando isso em pé de igualdade com a violência de homens contra mulheres, seria mais difícil para o público ignorar a atenção dada à violência patriarcal, por enxergá-la como pauta anti-homem (HOOKS, 2020, p. 97).

Os indivíduos se tornam passíveis ao uso da violência não por serem em si seres violentos, mas por conviverem em uma cultura patriarcal, em que são mantidas relações hierárquicas, por exemplo, entre pais e filhos, nas quais é legitimado o uso da violência ou de comportamentos violentos por aqueles que detêm a autoridade e o poder como forma de controle social. Muitas vezes a violência é uma forma de demonstração de poder em contextos nos quais pessoas se sentem completamente destituídas socialmente, como é o caso de violência nas relações privadas em que um homem desempregado sente que sua masculinidade estará restaurada ao se comportar agressivamente com sua parceira, por exemplo (Ibidem). A autora também reafirma que o pensamento sexista e a socialização masculina acabam contribuindo para a construção de estereótipos masculinos violentos. Entretanto, ela inova ao não cair na generalização de que só homens podem atuar violentamente, ampliando o olhar para a pauta ao mesmo tempo em que a diversifica.

Apesar da existência de homens antifeministas, a autora também destaca a existência de homens que acolheram o feminismo como movimento de potencial contributivo para seu gênero. Por outro lado, esse apoio acabou intervindo em grupos de mulheres que sustentam o argumento “anti-homem” ou que separam, de forma bem delimitada, a posição de oprimido/opressor entre pessoas do gênero feminino e do masculino com o intuito de ascender de classe econômica.

Esse foco nos homens desviava a atenção dada ao privilégio de classe por ativistas feministas individuais, assim como o desejo de aumentar o poder de classe. Essas militantes individuais que incitavam todas as mulheres a rejeitar homens recusaram-se a olhar tanto para os laços de carinho que mulheres compartilhavam com homens quanto para os laços econômicos e emocionais (fossem positivos ou negativos) que conectam mulheres a homens que são sexistas (HOOKS, 2020, p. 105).

Conseqüentemente, muitos homens se viram como vítimas e, ao reverterem o discurso, afirmando que estavam se libertando dos papéis sexuais fixos e de sua frequente vitimização, acabaram ganhando visibilidade e refletindo, segundo hooks (2020), as piores características do movimento feminista. Ainda há uma dificuldade em retirar a associação entre o feminismo e a ideia de ser “anti-homem”, mesmo que apenas pequenos grupos se alinhem com tal pensamento. A autora também afirma que uma das falhas do movimento foi o de não oferecer meios de como os homens podem ser antissexistas, assim como modelos diversos de masculinidade.

O foco feminista em pensar modelos alternativos para mulheres também se reflete na educação de crianças, na qual a atenção era dada para as meninas e ao combate do enraizamento do sexismo em suas práticas, enquanto que, na educação de meninos, houve uma naturalização de que sua situação já era boa, logo, não precisaria de tanta atenção quanto a criação de meninas (HOOKS, 2020). Além dessa dificuldade, a autora ressalta a frequente transmissão do pensamento sexista por meio das mães. Mesmo em famílias de mães solteiras, nas quais se pressupõe uma criação de foco matriarcal, ocorre esse tipo de ensino pelo fato de a mulher assumir duas funções e pelo sentimento de culpa de não ter um pai presente na criação do seu filho (Ibidem).

Outra discussão presente na obra é sobre relacionamentos e a recusa de muitas feministas com velhos padrões sexistas de relação. Um ponto em destaque é a libertação sexual das mulheres, que tanto beneficiou a busca de uma realização sexual diante de eventuais parceiros como trouxe a crítica diante da dualidade sexista entre “Santa” e “Putá”, oferecendo novas alternativas para a sexualidade feminina ser construída. A autora afirma que esse movimento de busca de satisfação sexual denunciou muitas falhas dos homens e proporcionou uma flexibilização social para homens e mulheres que estavam casados, mas não vivenciavam a sua sexualidade por considerar que isso não era virtuoso dentro de um casamento. Entretanto, também surtiu o efeito oportunista de fazer com que os homens se

aproveitassem dessa liberdade e da ascensão de relacionamentos não monogâmicos para não terem responsabilidade perante as mulheres.

Em relacionamentos íntimos, a maioria dos homens estava disposta a aderir às mudanças feministas na sexualidade da mulher que faziam a mulher ser mais sexualmente ativa do que àquelas mudanças que exigiam a elas rever o comportamento sexual [...] Ao mesmo tempo, dentro do patriarcado, várias mulheres feministas individuais descobriram que relacionamentos não monogâmicos davam aos homens mais poder, enquanto enfraqueciam as mulheres [...] Naqueles dias, e até certo ponto ainda no presente, a maioria dos homens heterossexuais viu e vê uma mulher sexualmente livre como aquela que seria ou será sexual sem lhe causar muita confusão, ou seja, reivindicações, principalmente as de cunho emocional (HOOKS, 2020, p. 119-129).

Inicialmente, nas décadas de 60 e 70, era comum o foco excessivo na liberdade sexual em detrimento do seu autoconhecimento corporal. Exigiam-se direitos em torno da sexualidade, mas sem a crítica aos comportamentos sexistas em torno do corpo ou a demanda de uma educação sexual destinada a homens e mulheres. Somada a isso, em relações heteronormativas, ainda há a divisão sexual do trabalho em contextos domésticos. Com a ascensão de classe de algumas mulheres, tornou-se comum a busca da contratação de um serviço doméstico, área em que geralmente há maior presença do gênero feminino e em que é mais comum que a mulher busque o serviço e o acompanhe (HOOKS, 2020). Também em termos de casamento, abrem-se oportunidades para escolher e optar pela maternidade ou não, visto que as críticas feministas ao que era socialmente posto enquanto o “destino da mulher” ampliaram os possíveis caminhos e escolhas.

Comumente, torna-se difícil a mulher não ser cooptada pelas atitudes e comportamentos sexistas após a gestação. Tanto no que se refere à não participação paterna nos cuidados com os filhos como na defesa da mãe em preservar o laço exclusivo entre ela e o bebê (Ibidem). A reatualização do casamento em termos sexistas também é um fator a ser considerado. A mídia possui um grande papel ao fomentar imagens e idealizações em torno do matrimônio. Ao considerar tal perspectiva, a autora levanta a maior probabilidade de ruptura em casos de relações fundadas em valores sexistas em contraposição com relações de equidade. Também reconhece o papel da luta de feministas radicais lésbicas para o questionamento das práticas em torno da sexualidade e das relações tidas como norma, sem excluir a possibilidade de sexismo dentro de relações homoafetivas. De toda forma, o diálogo sobre o assunto continua extremamente necessário, pois estamos diante de uma sociedade que não apresenta modelos saudáveis para se vivenciar a sexualidade e, principalmente, a sexualidade das mulheres.

Consequentemente, devido às feridas dessas relações, muitas feministas buscaram poder e acabaram se fechando para o amor. O discurso midiático enfatizou movimentos sociais, de maneira geral, pautados em sentimentos como a raiva e o ódio. O que hooks

(2020) aponta como um erro dos movimentos feministas, o de não ter espalhado uma mensagem receptiva aos sentimentos, à valoração das relações (principalmente entre os homens) e à vivência comunitária.

Na ocasião, ninguém falava da realidade de que mulheres arriscariam endurecer o coração e acabar sendo tão fechadas emocionalmente quanto os homens patriarcais ou as mulheres machonas que rejeitávamos em nome da rebelião feminista. E, na maior parte dos casos, foi exatamente isso que aconteceu. Em vez de repensar o amor e insistir em sua importância e valor, o discurso feminista sobre o amor simplesmente cessou (HOOKS, 2020, p. 148).

Nesse sentido, o pensamento de bell hooks se aproxima das constatações de Jung e, quando afirma que “não há amor onde há dominação”, vai ao encontro da ideia de que “onde domina o poder não existe o amor, e que onde reina o amor o poder desaparece” (JUNG, 2013c, p. 193).

Ao tratar das questões sociais, Jung (2013a) aposta no autoconhecimento. Esse movimento de autoconhecer-se seria, para o autor, mais do que simplesmente o conhecimento de ego, referindo-se, inclusive, ao conhecimento dos conteúdos inconscientes. Sem isso, “mais o indivíduo se enfraquece, mais se agarra ao poder estatal, isto é, mais se entrega espiritualmente à massa.” (JUNG, 2013a, p. 23). Ao atribuir como principal objetivo dos movimentos de massa a busca por conquistas terrestres, Jung aponta que, mesmo assim, eles seguem o princípio de uma confissão religiosa. Nesse sentido, a comunidade se apresenta como incapaz de oferecer “uma modificação real e fundamental dos indivíduos” (JUNG, 2013a, p. 25) justamente por trazer ideais superficiais e que desconsidera as características individuais.

Tais características desapareceriam em movimentos de massa devido à atuação dos arquétipos. De caráter numinoso e multifacetado, as estruturas arquetípicas organizam ou subjagam o indivíduo, dependendo do tom de sua manifestação, que ora pode tomar formas positivas, ora negativas. Assim, pode-lhe ser atribuído o caráter espiritual pela forma que toma em manifestações oníricas e como atua na vida dos sujeitos. Ao exercerem efeitos semelhantes sobre os afetos, são capazes de mobilizar concepções filosóficas ou religiosas, submetendo o indivíduo a um fascínio e a uma experiência completa de sentido, da qual é ainda mais difícil se desvencilhar. A resposta para um desacorrentamento, frequentemente, acaba nos “ismos”, trocando os ordenamentos interiores do inconsciente coletivo pela consciência coletiva (JUNG, 2013b).

Para Marie Louise von Franz (2008, p. 223), as manifestações políticas são relacionadas ao conceito de *sombra*. A autora ressalta a suscetibilidade desta aos contágios coletivos: “[...] a sombra expõe-se, muito mais do que a personalidade consciente, a contágios coletivos. O homem que está só, por exemplo, encontra-se relativamente bem; mas assim que vê os ‘outros’ se comportarem de maneira primitiva e maldosa, começa

a ter medo de não fazer o mesmo.” A autora também coloca, diante da acusação de ineficiência da teoria junguiana em analisar fenômenos sociais, o papel importante que o reconhecimento da *sombra* pode ter nesses eventos, mas aponta também que ainda não foi provado o efeito social disso (1999):

Ainda não foi provado que essa fase da individuação – a de se tornar consciente da própria sombra e retirar suas projeções – tenha um efeito social benéfico. Isso é óbvio. A análise junguiana, que pode ser vista de fora como individualista, absorvida com preocupação consigo mesmo, geralmente é acusada de ser socialmente inútil. [...] Inumeráveis futilidades e gastos de energia aumentam porque não somos conscientes da sombra e, então, projetamos ela nos outros. Todo conflito político é baseado nesse estado de afetos (VON FRANZ, 1999, p. 253).

Além disso, a sombra possui mais facilidade de ser experienciada dentre os arquétipos, visto que ela pode ser encontrada nos conteúdos do inconsciente pessoal (JUNG, 2011). Ao ser colocada no outro ou no mundo exterior, esta passa pelo mecanismo da *projeção*, que corresponde a um processo automático, inconsciente e involuntário, em que conteúdos subjetivos são colocados em objetos compatíveis com os mesmos (JUNG, 2011). Assim, a retirada da projeção acontece quando ocorre certa estranheza entre o conteúdo projetado e o objeto, fazendo com que o indivíduo tenha a possibilidade de reconhecer esses aspectos em si.

Marie Louise von Franz (2011) argumenta que existe uma maior dificuldade de percepção da *sombra* quando estamos com alguém do mesmo gênero, sendo mais fácil relevar quando ela é projetada no gênero oposto. Nas manifestações oníricas, é bastante comum que a *sombra* apareça representada pela identidade de gênero que o sonhador assume conscientemente. Apesar da comum ideia de que a sombra representa algo negativo, a atitude que o sujeito toma frente a ela poderá influenciar os efeitos que esta possui, podendo a sombra ser “nossa amiga ou inimiga” (VON FRANZ, 2011, p. 229).

Na verdade, ela se parece com qualquer ser humano com que temos de nos relacionar: segundo as circunstâncias, algumas vezes cedendo, outras resistindo, outras ainda dando-lhe amor. A sombra só se torna hostil quando é ignorada ou incompreendida (VON FRANZ, 2011, p. 229).

Em relação a essas reversões e extremos, a *enantiodromia* é uma chave conceitual bem comum quando se aborda as concepções de sombra e inconsciente. Termo cunhado a partir das concepções filosóficas de Heráclito, ele remete a um acúmulo de energia psíquica que tende a subjugar o eu. Essa instância geralmente se identifica com tal concentração energética e origina, conseqüentemente, manias ou interesses monotemáticos (JUNG, 2014). Jung (2014) afirma que esses interesses geralmente formam “igrejas”, ou seja, organizações e grupos, mas que a única forma de não cair nessa dinâmica seria a diferenciação do inconsciente.

Todo extremo psicológico contém secretamente o seu oposto ou está de alguma forma em estreita relação com ele. Na verdade, é desta contradição que ele deriva a dinâmica que lhe é peculiar. Não existe rito sagrado que eventualmente não se inverta em seu oposto, e quanto mais extrema se tornar uma posição, tanto mais se pode esperar a sua enantiodromia, sua reversão para o contrário (JUNG, 2013, p. 441).

Tendo em vista a cisão provocada pela separação daquilo que é inconsciente e aquilo que é consciente, muitas das manifestações advindas do inconsciente virão em aspecto projetivo e com uma carga negativa. Portanto, ao criticar um aspecto externo, o indivíduo está enfrentando aquilo que em sua construção de vida é encarado como inferior, mas, ao mesmo tempo, ele poderá vir a se tornar aquilo que negou de uma maneira extrema, sem gradatividade. Em resumo, esse fenômeno é o que Jung denominou de *enantiodromia*, uma reversão ao seu oposto.

A *sombra* abrange um problema moral que impacta na escolha de integrá-la. A carga moral atribuída aos próprios conteúdos é somada à resistência e ao sofrimento relacionados ao seu reconhecimento. Esses conteúdos não reconhecidos geralmente possuem uma forte carga emocional e autonomia em relação ao ego. A partir desse ponto, considera-se a projeção como uma saída moral, visto que se coloca no outro aquilo que é encarado como o mal (JUNG, 2011). Será então que o movimento feminista foge desses pressupostos ao assumir como um dos objetivos a tomada de consciência das injustiças vivenciadas pelas mulheres? Ou surgem formas de corresponder ao que é postulado sobre movimentos de massa pelas teorias psicológicas? E quais são as possíveis contribuições que os conceitos psicológicos, como a *sombra*, podem fornecer para a discussão?

Algumas autoras irão pensar nas dificuldades internas que acabam por facilitar uma *sombra* no movimento social. Segundo Fraser (2019, p. 42), “À medida que o discurso se torna independente do movimento, ele é progressivamente confrontado com uma cópia estranha e sombria de si mesmo, uma cópia que não se pode simplesmente abraçar, nem negar completamente”. Já Elizabeth Badinter (2005), ao analisar o movimento feminista, coloca o quanto é comum atribuir ao opressor sua identidade com o mal, enquanto ao oprimido, a identidade ao bem. Essa ideia parece dialogar, mesmo que em perspectivas teóricas diferentes, com o que as colaboradoras clássicas da psicologia analítica postulam sobre o feminismo. Marie Louise von Franz (1999) afirma que a impulsão desse movimento se deu pela luta contra o *animus*, e que se as mulheres não reconhecerem os aspectos masculinos negativos em si, agirão com agressividade em relação ao mundo externo e aos homens. Emma Jung (2006) já coloca que o surgimento do feminismo se deu a partir do problema do chamado *logos do animus*, e que a baixa valorização dos aspectos femininos, inclusive pelas mulheres, pode ser um grande problema.

Ainda que o impulso “anti-homem” tenha sido uma reação inicial diante das mulheres que participavam de movimentos anticlassistas e antirracistas, com a

necessidade de conviver, paradoxalmente, subservientes aos seus companheiros de luta, esse comportamento acabou sendo um estímulo abandonado depois que as feministas consolidaram seus espaços. Entretanto, ainda tinham de enfrentar o sexismo entre si, já que diante das diferenças de raça, classe e gênero, existiam peculiaridades da organização política (HOOKS, 2020).

À medida que o movimento progredia, à medida que o pensamento feminista avançava, ativistas feministas intelectuais enxergaram que homens não eram o problema, que o problema era o patriarcado, o sexismo e a dominação masculina. Era difícil encarar a realidade de que o problema não estava apenas com os homens. Encarar essa realidade exigia uma teorização mais complexa; exigia reconhecer o papel que as mulheres tinham na manutenção e perpetuação do sexismo (HOOKS, 2020, p. 103).

Diante do que foi exposto, é possível perceber que as proposições feministas que a autora levantou denunciam atitudes do movimento feminista que ocasionaram retificações posteriormente. O que ocasionou a articulação inicial ao conceito de sombra e ao de autoconhecimento. Entretanto, contrapondo-se à ideia de que movimentos de massa levaria à despersonalização do sujeito, vimos que a multiplicidade de pautas colabora para uma visão crítica e para o autoconhecimento de homens e mulheres. Portanto, ao refletir sobre questões fundamentais, como a sexualidade, dinâmicas de relacionamentos, conhecimento corporal, organização familiar, mercado de trabalho e seus impactos, violência, gênero e raça, bell hooks faz um panorama de como o feminismo possui uma importância que não se restringe apenas às mulheres e que diz respeito a todos.

REFERÊNCIAS

BADINTER, E. **Rumo equivocado**: o feminismo e alguns destinos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FRASER, N. Feminismo, capitalismo e astúcia da história. In: HOLLANDA, H.B. (org.) **Pensamento Feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

HOOKS, B. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. 12ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

JUNG, C.G. **Símbolos da transformação**. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, C.G. **Tipos Psicológicos**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

JUNG, C.G. **Psicologia do inconsciente**. 24ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

JUNG, C.G. **Aion**: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, C. G. **Presente e Futuro**. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013a.

JUNG, C. G. **Civilização em Transição**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013b.

JUNG, C.G. **O desenvolvimento da personalidade**. 14ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013c.

JUNG, E. **Animus e Anima**. São Paulo: Cultrix, 2006.

VON FRANZ, M.L. **Archetypal dimensions of the psyche**. 1ª ed. Nova Iorque: C.G.Jung Foundation Book, 1999.

VON FRANZ, M.L. O processo de individuação. In: JUNG, C.G. **O homem e os seus símbolos**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

O MEDO DO FEMININO NA HOMOFOBIA: UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O DISCURSO HOMOFÓBICO E SUA RELAÇÃO COM A VISÃO DE GÊNERO DENTRO DA SOCIEDADE PATRIARCAL

Stella da Silva Carvalho Nunes da Rosa

Carlos Augusto Serbena

Vicente Baron Mussi

INTRODUÇÃO

Em 2017 o número de denúncias, através do Disque 100, de homicídios ou tentativas de homicídios contra a população LGBTQIA+¹ aumentou 127% segundo o Atlas da Violência, feito pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), de 2019. O relatório mostra que houve um aumento nos últimos seis anos de denúncias de crimes contra pessoas LGBTQIA+ através do Disque 100, do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH). Além disso, o Atlas da Violência também aponta um crescimento de 10,9% de crimes contra homossexuais e 30,8% de crimes violentos contra bissexuais durante o ano de 2016, de acordo com o Sinan, responsável por coletar dados de violência interpessoal/autoprovocada nos serviços de saúde do Brasil. Apesar desses números, o documento feito pelo Ipea (2019) chama a atenção para a falta de mais dados acerca da violência contra pessoas LGBTQIA+ no Brasil, resultante da

falta de conhecimento acerca do tamanho dessa população, a inexistência de relatórios governamentais focados no levantamento dos problemas enfrentados por ela e da deficiência em construir políticas públicas para a resolução da violência LGBTQIA+fóbica e preconceitos relacionados.

Além dos números alarmantes sobre mortes e violência contra pessoas LGBTQIA+, e a falta de medidas governamentais para a solução desse tipo de violência, as questões sobre a LGBTQIA+fobia também tocam discussões sobre recorte de classe, raça, identidade de gênero e representatividade social. O Atlas da Violência também aponta um crescimento de 30,7% no número de homicídios de mulheres, entre os anos de 2007 e 2017, sendo cerca de 13 assassinatos por dia, e um total de 4.936 mulheres mortas em 2017 (Ipea, 2019).

As questões que cercam a homofobia tocam tópicos relacionados com a quebra de padrões colocados pela estrutura patriarcal, seja seu modelo de família, de sexualidade ou de funcionamento da dinâmica entre os dois gêneros aceitos como normais, ou seja, masculino e feminino.

A família nuclear como instituição base da organização social é originada do modelo

1. Optou-se pelo uso da sigla LGBTQIA+ - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transsexuais e Travestis, Queer, Intersexo e Assexuais. Nesta escolha, destaca-se a importância símbolo de mais (+) ao final da sigla, sinalizando a existência e inclusão de outras identidades de gênero e orientações sexuais.

patriarcal trazido para o Brasil pelo processo de colonização, que pautou a constituição familiar no modelo de casal heteronormativo e binarista (Pereira & Schimanski, 2013), ou seja, sendo constituída por um homem e uma mulher cujo objetivo é gerar uma prole. A ideia de a heterossexualidade determinar os padrões de sexualidade e organizar a estrutura social é conhecida como heteronormatividade, termo cunhado por Michael Warner, utilizado para falar sobre o controle social exercido pela sexualidade, que é apontado por Michel Foucault e comentado por outros estudiosos da teoria queer (Miskolci, 2009). Essa regulação é feita a partir do sexo biológico, onde a reprodução é colocada como o objetivo final da sexualidade e a heterossexualidade é naturalizada a partir de uma visão que busca acentuar as diferenças biológicas entre os dois sexos e estender essas diferenciações para os padrões de comportamento, ocupações sociais e representações culturais (Leal e Carvalho, 2009).

A partir dessa divisão inserida sobre os dois gêneros vigentes, é possível observar o que Michel Foucault (1988) assinala como um dispositivo de poder e regulação dos corpos. Através da ideia de biopoder, Foucault aborda sobre a estatização do biológico, onde instituições assumem os discursos responsáveis por regular os corpos e as sexualidades. Judith Butler (2003), a partir do conceito de biopoder de Foucault, discute a ideia da construção do sujeito diante de padrões de legitimação e exclusão colocados perante a lei. A identidade do sujeito, então, não seria composta por características colocadas como inatas de uma constituição biológica, mas sim pelos mecanismos de controle aos quais ele está exposto. De tal forma, gênero e sexo, para Butler, são uma construção social que se descola da noção de categoria pré-discursiva, ao contrário da ideia de colocar o gênero como uma expressão social do sexo biológico enquanto um marcador absoluto.

Ao pensar sobre o padrão de normalidade colocado socialmente encontra-se o sistema binarista como uma das formas de expressão de gênero, especificamente sendo relacionada ao sexo e conseqüentemente colocada como norma. Diante dessa perspectiva heterossexista, a violência contra homossexuais seria uma manifestação do padrão binarista, com a homofobia sendo um fenômeno que ocorre tanto no campo da individualidade quanto no campo do social.

Em vistas de tal problema, percebe-se que a questão da sexualidade e gênero ultrapassa simplesmente o campo cognitivo, remetendo a questões que adentram o campo do religioso, e de aspectos que tocam muito além da racionalidade, isto é, o simbólico e o numinoso. Para compreender isto, recorre-se às teorias voltadas para uma leitura sobre a psique individual e sua interação com o funcionamento da psique inconsciente. Considerando os aspectos numinosos e simbólicos desta busca, voltou-se o olhar para a teoria da Psicologia Analítica, criada por Carl Gustav Jung, a partir de seu rompimento com Freud e a Psicanálise, que possui uma aguda compreensão deste campo.

É importante ressaltar o caráter dual da psique de acordo com a visão de Jung,

visto sua natureza estruturada em consciência e inconsciente, instâncias onde ocorreria o processo psicodinâmico de compensação. Outra característica da natureza dual da psique seria o seu desdobramento em diferentes dicotomias, que conforme vão se especificando adquirem mais faces. Entre elas pode ser citado a dicotomia de gênero.

Quando é abordada a dicotomia de gênero dentro da teoria da psicologia analítica, encontra-se as ideias de feminilidade e masculinidade como polos opostos, que carregariam características complementares que são relacionadas com a construção e performance de papéis de gênero no modelo de sociedade patriarcal. Além dessa visão geral sobre essas duas potencialidades, Jung introduziu o conceito de anima e animus para falar sobre figuras ligadas com o gênero e a forma que apareceriam para a psique humana.

A anima foi o termo utilizado por Carl G. Jung para se referir a “uma imagem coletiva da mulher no inconsciente do homem, com o auxílio da qual ele pode compreender a natureza da mulher” (Jung, 2011b, p.66), com sua formulação teórica colocando a ideia da anima como uma “imagem da experiência e estrutura contrassexual do homem” (Hillman 2020, p.71). De tal forma, a anima, contida no inconsciente, carregaria um potencial complementar à consciência masculina, e o contato com esse arquétipo pode ser responsável por transformações no desenvolvimento psíquico do homem. O conceito de anima passou a ser discutido e expandindo por teóricos pós-junguianos, principalmente por seu caráter unilateralmente ligado ao sexo e ao gênero ter sido cunhado em uma época que as discussões sobre papéis de gênero ainda não estavam avançadas da mesma forma que nos tempos atuais. Hopcke (1993), James Hillman (2014) e Young-Eisendrath (1997) apontam para a necessidade de revermos as barreiras de gênero e compreender essas duas potências como alegorias das imagens que encontramos no inconsciente coletivo sobre atributos que costumavam ser relacionados com o masculino e feminino, e agora os ultrapassam, e não como marcadores e delimitadores de uma divisão real e essencial no que diz respeito à feminilidade ou masculinidade.

Dentro da própria concepção de Jung sobre os diferentes estágios e manifestações do feminino, o autor aborda um caráter da anima enquanto alma, mas muito mais aproximado de logos, quando assume a forma de Sofia (Jung, 2011e). Aqui Jung traz uma possibilidade de leitura interessante para ser investigada em uma perspectiva não binária dessas duas potências, se unido à perspectiva pós-junguiana, sobre a anima como um arquétipo presente na psique independente do sexo, se for levando em conta a possibilidade de carregar diferentes nuances de acordo com a construção de gênero da pessoa.

Visto essa breve perspectiva sobre a questão da anima e possíveis interpretações de novas formas de subjetividade, ainda é necessário reforçar que, apesar dos esforços para a discussão sobre uma perspectiva andrógina sobre papéis sociais e a produção de teoria voltada para esse tema, ainda é possível encontrar uma crença muito forte na binaridade e reprodução de papéis de gênero dentro do funcionamento patriarcal da sociedade. Esse

padrão de crenças é notado com mais força em indivíduos que trazem noções rígidas sobre papéis de gênero dentro da estrutura social.

Diante de tal reflexão, neste trabalho procurou-se como objetivo principal compreender as significações sobre a homossexualidade para sujeitos do sexo masculino, buscando identificar sinais de projeção da anima, contida na sombra, e relações feitas com a figura do feminino em seus discursos, assim como a forma como essas projeções se conectam com o fenômeno da homofobia e as concepções sobre gênero e orientação sexual. Para tanto, foram delineados os seguintes objetivos específicos: (a) identificar as idealizações e fantasias sobre uma organização familiar; (b) observar as noções de normalidade em relação à sexualidade; (c) identificar atribuições feitas às pessoas homossexuais. Após o levantamento e cruzamento dos dados, as significações trazidas nas falas dos participantes foram analisadas a partir da teoria da Psicologia Analítica, criada por Carl Gustav Jung.

MÉTODO

Este trabalho trata-se de uma pesquisa qualitativa, de caráter exploratório, com a seleção dos participantes por conveniência.

Os conceitos teóricos principais aos quais a análise orbitou foram as concepções construídas por Jung sobre os complexos da Sombra, da Persona do Ego (eu), da Anima e o funcionamento do processo psicodinâmico à luz da psicologia analítica.

Para a execução desta pesquisa², foi delimitado o perfil de participantes, sendo todos homens acima dos dezoito anos de idade, que participaram do processo de coleta de dados a partir de entrevistas individuais, que foram gravadas e posteriormente transcritas. Junto ao uso de um questionário como apoio para as entrevistas semiestruturadas, também foi aplicada a Escala de Homofobia Implícita e Explícita, de Castillo et al (2003), para identificar as pontuações de homofobia dos participantes. Após o processo de coleta de dados, o material foi comparado, organizado e analisado de forma qualitativa através do método de Análise Temática, e posteriormente interpretados a partir da teoria da Psicologia Analítica.

Coleta de dados

A coleta de dados foi feita a partir de entrevistas semiestruturadas utilizando um roteiro de apoio e a aplicação da escala de homofobia implícita e explícita, criada por

2. A pesquisa inicial começou como um projeto de mestrado dentro do programa de pós-graduação da Universidade Federal do Paraná (UFPR), com o objetivo de investigar os mecanismos de projeção da sombra dentro do discurso de sujeitos homofóbicos. Com a mudança do tema de dissertação do autor original, e com sua autorização, a temática da pesquisa foi repassada para ter uma continuidade através dos alunos dos projetos de iniciação científica e voluntariado acadêmico dentro do Laboratório de Fenomenologia e Subjetividade (LabFeno) da UFPR, sob a orientação do prof^o doutor Carlos Augusto Serbena. Após o processo de coleta de dados a partir de alguns alunos envolvidos em atividades do LabFeno, a proposta de pesquisa foi assumida pela atual autora deste trabalho.

Castillo et al (2003) e validada por Marinho et al (2004) para o uso dentro da população brasileira.

As entrevistas foram feitas individualmente, durando em média 40 minutos, sendo gravadas (dada a autorização do participante através do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido) e posteriormente transcritas. O processo ocorreu no Centro de Psicologia Aplicada (CPA) da Universidade Federal do Paraná, nas salas utilizadas para atendimentos, processo de triagem e aplicações de testes, sendo garantido a privacidade e o sigilo.

A delimitação de perfil dos participantes foi voltada para homens acima de dezoito anos de idade, declarados como heterossexuais. A seleção dos participantes aconteceu por conveniência e de acordo com a disponibilidade dos voluntários.

Os instrumentos

A escala de homofobia implícita e explícita foi utilizada como uma forma de orientar a entrevista, complementar o questionário semi-estruturado e organizar os resultados obtidos através da pontuação de cada participante. Marinho et al (2004) apontam que a escala é composta de 17 itens, sendo que 10 compreendem as afirmativas de homofobia explícita e 7 compreendem as afirmativas de homofobia implícita. As afirmativas de homofobia explícita procuram “expressar ideias acerca dos homossexuais como pessoas diferenciadas ou que não necessitam de leis especiais para terem seus direitos protegidos e inclui a questão do nível de contato com relação aos homossexuais”, enquanto as afirmativas de homofobia implícita demonstram “certa simpatia e admiração pelos homossexuais, mesmo afirmando diferença entre os valores expressos por este grupo e os próprios” (Marinho et al, 2004, p.374). As afirmativas são avaliadas em termos de concordância e discordância, em escala Likert de sete pontos com os extremos sendo 1, equivalente à afirmação “Discordo totalmente”, e 7, sendo equivalente à afirmação “Concordo totalmente”. A classificação do resultado empregada por Castillo et al (2003) divide os participantes em: Fanáticos – pontuações altas em homofobias explícita e implícita; Sutis – pontuação baixa em homofobia explícita e alta em homofobia implícita; Iguatários – pontuações baixas em homofobias explícita e implícita; grupo de erro: pontuação alta de homofobia explícita e baixa em homofobia implícita. A divisão entre pontuações altas e baixas se dá a partir da média da escala – sendo pontuações altas aquelas cuja média é maior do que 4 e pontuações baixas com as médias menores do que 4 (Castillo et al 2003).

O roteiro da entrevista semiestruturada contém perguntas voltadas para a investigação de experiências dos participantes com pessoas homossexuais e suas reações diante de situações reais ou hipotéticas. Alguns exemplos de perguntas desse roteiro são:

- O que é ser normal em relação à sexualidade?
- Há semelhanças e/ou diferenças entre heterossexuais e homossexuais, em

relação à normalidade, valores, religião, política, etc?

- Se você tivesse um(a) filho(a) que fosse homossexual, como seria a sua reação?

Método de análise

Após a classificação dos indivíduos de acordo com a categoria que pontuaram na escala, as transcrições das entrevistas foram analisadas em busca de unidades temáticas capazes de organizar as concepções sobre tópicos que rodeiam suas visões sobre a homossexualidade.

Foi escolhido fazer uma análise qualitativa dos conteúdos trazidos nas entrevistas, sendo selecionada a Análise Temática (AT) como método para o tratamento dos dados. Braun e Clarke descrevem a AT como “um método para identificar, analisar e relatar padrões (temas) dentro dos dados. Ela minimamente organiza e descreve o conjunto de dados em (ricos) detalhes” (2006, p.81). Encontra-se na AT um método de análise qualitativo que possui uma grande variedade de possibilidades de organização e análise dos conteúdos adquiridos em uma pesquisa.

A Análise Temática foi utilizada para examinar os significados trazidos pelos entrevistados acerca da homossexualidade, a partir da forma como esses conteúdos se relacionam com os discursos presentes no meio social; e para isso os dados foram organizados em tabelas, que cruzavam e comparavam pontos convergentes e divergentes entre os entrevistados, observando se houveram padrões e repetições entre as diferentes falas baseadas nas pontuações adquiridas pelas escalas de homofobia implícita e explícita e em questões pertinentes sobre a temática que foram encontradas durante o levantamento sobre o tema.

Para fazer esse procedimento, foram seguidas as seguintes etapas: (a) pré-análise – fase onde foi organizada a forma de leitura e dos temas que respaldam a interpretação; (b) exploração do material – codificaram-se os dados por meio de unidades de registro; (c) tratamento dos resultado e interpretação – foram categorizados os conteúdos com base nas semelhanças e diferenças e depois estes foram reagrupados com base nas características em comum.

A interpretação dos agrupamentos foi feita de acordo com a teoria da psicologia analítica, buscando nas significações trazidas possíveis relações com características da psique individual dos participantes e que também se refletem na psique coletiva.

Participantes

Foram entrevistados doze indivíduos do sexo masculino, declarados como heterossexuais, com idade entre 20 e 55 anos, com média de 29 anos, sendo nove participantes solteiros e três casados. Sobre suas ocupações, quatro eram estudantes, com o restante identificados como um cozinheiro, um músico, um bombeiro militar, um

administrador de empresas, um fotógrafo, um professor e um participante que não declarou sua ocupação. Sobre suas denominações religiosas, quatro se declararam católicos, sendo dois declarados como não praticantes, três participantes declararam acreditar em deus, mas não participar de nenhuma religião específica, e entre o restante dos participantes estavam um participante evangélico, um participante judeu e um participante praticante do paganismo nórdico.

RESULTADOS

De acordo com a escala de Castillo et al (2003), entre todos os participantes, apenas três alcançaram pontuações de homofobia explícita e implícita que os enquadram como fanáticos. Os outros nove entrevistados não pontuaram o bastante para serem classificados como fanáticos ou sutis, sendo, então, colocados na categoria de igualitários. Mas além das pontuações, é importante assinalar que foram encontradas falas com teor homofóbico e intolerante em entrevistados que foram classificados como igualitários, tendencialmente aqueles que obtiveram pontuações mais próximas das pontuações necessárias para se enquadrarem nos grupos dos sutis e dos fanáticos.

Levando em conta as definições de normalidade sobre a sexualidade, igualdade entre heterossexuais e homossexuais, ideais de família e crença em padrões de gênero, as falas dos entrevistados foram analisadas e comparadas com suas pontuações na escala.

A partir das pontuações e das definições dadas para os tópicos investigados, as entrevistas foram organizadas em dois grupos. O primeiro grupo foi o grupo dos Intolerantes, composto por participantes que trouxeram noções rígidas e excludentes sobre sexualidade, composição de uma família e normalidade. Esses participantes também obtiveram as maiores pontuações na escala de homofobia implícita e explícita, com média acima de quatro pontos.

Participantes	Pontuação na escala (média)	Categorização na escala	Acredita que a família ideal é a heteronormativa?	Acredita que existam papéis de homem e mulher?	Acredita que a normalidade em relação à sexualidade é a heteronormatividade?
P1	66 (4.1)	Fanático	Sim	Sim	Sim
P2	45 (2.6)	Igualitário	Não	Não	Não
P3	45 (2.8)	Igualitário	Não	Não	Não
P4	88 (5.2)	Fanático	Sim	Sim	Sim
P5	73 (4.3)	Fanático	Sim	Sim	Sim
P6	36 (2.1)	Igualitário	Não	Não	Não
P7	37 (2.2)	Igualitário	Não	Não	Não
P8	54 (3.2)	Igualitário	Não	Sim	Não
P9	35 (2.1)	Igualitário	Não	Não	Não
P10	32 (1.9)	Igualitário	Não	Não	Não
P11	47 (2.8)	Igualitário	Sim	Sim	Sim
P12	58 (3.4)	Igualitário	Sim	Não fala sobre	Sim

Tabela 1. Principais concepções investigadas.

O segundo grupo foi o grupo dos Igualitários, com o restante dos participantes, que além de obterem pontuações baixas de homofobia, cuja média foi abaixo de três pontos na escala de homofobia implícita e explícita, também trouxeram noções muito mais flexíveis e inclusivas sobre os tópicos investigados durante a entrevista. Este grupo foi utilizado como comparação para as falas do primeiro.

Os Intolerantes

A partir da comparação entre as diferentes definições investigadas pelas entrevistas, foi destacado um perfil específico acerca da parcela dos entrevistados que mais pontuaram na escala de homofobia implícita e explícita.

Cinco entrevistados foram destacados com esse perfil, sendo eles os três que pontuaram como fanáticos, P1, P4 e P5, e mais dois que foram classificados como igualitários P8 e P12. A escolha de encaixar dois participantes pontuados como igualitários foi orientada pela semelhança das respostas e justificativas trazidas por esses dois indivíduos e entre os três participantes pontuados como fanáticos, além de suas pontuações serem muito mais próximas da média necessária para ser categorizado como fanático. Suspeita-se de que as limitações da escala utilizada e da condução das entrevistas pode ter resultado em pontuações menores por parte de alguns participantes que trouxeram

conteúdos abertamente homofóbicos em suas falas.

Foi observado que quanto maior as pontuações de homofobia implícita e explícita, maior a mobilização emocional e rigidez sobre as definições e limitações dos papéis de gênero, constituição familiar, normalidade e igualdade sexual. Tais alterações foram analisadas a partir da identificação de mudanças no tom de voz, na cadência da fala e em comparação com a forma de se expressar sobre outros tópicos durante a entrevista.

A associação entre feminilidade e homossexualidade foi encontrada nos discursos desse grupo de entrevistados, que também declararam acreditar na existência de papéis de gênero bem estabelecidos e na normalidade, em relação a sexualidade, ser a união heterossexual. Esse grupo também não apresentou diferenciações sobre as definições entre sexo e gênero, colocando os dois conceitos como funcionalmente iguais, conjuntamente relacionando a sexualidade com a performance de gênero. A delimitação desse grupo específico permitiu a interpretação de conteúdo projetado sobre questões envolvendo pessoas homossexuais e a forma como o comportamento homofóbico tem raízes em questões que cruzam tanto o coletivo quanto a esfera individual.

Os Iguatários

O restante dos participantes foi classificado em um só grupo, devido ao conteúdo semelhante de suas respostas. Junto com as pontuações baixas, o grupo convergiu com a ideia de que não há limitações baseada em gênero ou sexualidade para a organização de uma família, performance de papéis sociais, normalidade em relação à dinâmica de um relacionamento e da conduta de uma pessoa no geral. Foram encontradas poucas falas com indícios de projeção de conteúdos inconscientes. Uma das exceções nesse quesito foi a ideia de necessidade de separação de papéis em um casamento, mesmo que os entrevistados que trouxeram essa fala tenham defendido que isso não precisaria necessariamente estar interligado com performance de gênero.

DISCUSSÃO

O medo do feminino na homofobia

Ao analisar as atribuições sobre pessoas homossexuais feitas pelo grupo dos intolerantes, foi possível encontrar estereótipos que carregam significações que remetem à projeção de negação de características internas relacionadas com a feminilidade. Os estereótipos são uma forma de preconceito voltado para a generalização de um determinado grupo de pessoas a partir de características atribuídas a elas à priori, de acordo com a imagem que é socialmente construída sobre esse grupo (Nunan, 2015). Os estereótipos carregam imagens e significações sobre um determinado grupo que é limitada e estigmatizante, auxiliando o processo de afastamento e marginalização de todo tipo de

pessoa que desvie da norma social. Com a antagonização de tudo aquilo que desvie do que é considerado o padrão aceitável, é comum a atribuição de qualidades que não são compatíveis com a realidade subjetiva de cada indivíduo que compõe um determinado grupo, reações de medo, preconceito e objetificação (referente ao processo de deixar de enxergar aquela pessoa como um indivíduo), sendo a homofobia uma das formas de manifestação desse tipo de reação. Mais do que isso, a atribuição de estereótipos está ligada com a projeção da sombra, ou seja, das características que são desconhecidas à consciência e negadas em si mesmo.

A ideia da feminilidade e da masculinidade como características opostas, e unilaterais quando aplicadas ao comportamento ideal, foi um tema recorrente nas entrevistas de P1, P5 e P4, os três participantes que pontuaram como Fanáticos, na escala de homofobia implícita e explícita. Foi presente em suas falas momentos de incômodo quando hipoteticamente aproximados dessa visão sobre a feminilidade que atribuem aos homossexuais, devido a perguntas que tornavam o tópico mais aproximados de suas vivências, como a possibilidade de ter um parente homossexual ou situações em que foram abordados romanticamente por pessoas do mesmo sexo.

O entrevistado P5 expressou que acredita que o comportamento homossexual seja moralmente inadequado, e que cabe aos pais ensinar isso aos filhos como uma forma de educação. Esse entrevistado também expressa em sua fala a crença em um núcleo familiar idealmente composto pela presença de um pai e uma mãe:

“Uma família saudável para mim tem que ser o homem e a mulher educando os filhos juntos. Eu sou filho de pais separados, e mesmo pais separados eu não acredito que seja tão bom quanto pais juntos. E o ideal é pai junto: homem e mulher criando um filho.”
(P5)

Nesta fala é observada a ideia de uma ligação entre um núcleo familiar heteronormativo e a noção de saúde, onde aparece a noção da homossexualidade como algo que não permite uma completude às pessoas. É destacado a escolha da palavra “saudável” dentro do discurso do participante, e volta-se o olhar para as significações ligando a homossexualidade como uma doença ou uma situação que é desviante do ideal de integridade física e moral, o que é bem demonstrado nas falas de P5.

A ideia da homossexualidade como uma condição de falta ou inadequação também apareceu nas falas do entrevistado P1, ao comentar sobre a possibilidade de desenvolvimento emocional de uma pessoa homossexual em comparação com uma pessoa heterossexual, reforçando que um relacionamento funcional e completo precisa da presença de um homem e uma mulher:

“Talvez o homossexual nunca seja capaz de acessar, de desenvolver o emocional a esse ponto, por falta de uma interação amorosa com o sexo oposto, porque eu acho que

tem coisas que só o feminino pode proporcionar ao desenvolvimento masculino, e vice-versa.” (P1)

Sobre o tópico acerca da constituição ideal de uma família, o grupo dos intolerantes apresentou consistentemente um ideal de núcleo familiar que se fecha em torno da noção de família heteronormativa, enquanto o restante dos participantes não colocou barreiras sobre as possibilidades de constituição desse tipo de instituição.

No grupo selecionado, os cinco entrevistados afirmaram que idealmente uma família deve ser composta por um homem e uma mulher e apontaram um relacionamento heterossexual como padrão de normalidade em relação à orientação sexual. As questões sobre a criação biológica de uma prole, a defesa de uma visão ligada com a noção de complementaridade biológica dos sexos masculino e feminino, e valores religiosos apareceram como a justificativa para esse tipo de visão sobre a constituição de uma família.

Foi possível notar a busca de papéis bem separados na idealização de um casamento entre todos os entrevistados do grupo dos intolerantes. A necessidade da complementaridade entre dinâmicas opostas foi a maior justificativa para a defesa dessa visão sobre a construção de uma família.

Erich Neumann (2000) fala sobre as primeiras fases do desenvolvimento infantil e sua ligação e reflexo simbólico com o gênero na mentalidade grupal de uma sociedade. Neumann aponta para a fase urobórica no início do desenvolvimento infantil, onde a criança compõe uma unidade em conjunto com a mãe, sem se diferenciar com esta ou com o ambiente. A consciência, então, é colocada como algo simbolicamente masculino, diante do contraste com essa fase inconsciente de conexão com a mãe, simbolizada como feminina, chamada de relacionamento primal (Neumann, 2000). Esse relacionamento é estabelecido com o arquétipo materno, visto que a criança tem contato com a imagem da Grande Mãe que nutre e cuida de si, e não um contato baseado em um entendimento da mãe real. Diante dessa atribuição do masculino à consciência, e a necessidade de um rompimento com a fase anterior, matriarcal, para que seja feita uma diferenciação entre o ego e o ambiente que ele está inserido, é dado o início à fase patriarcal do desenvolvimento. Essa separação e aniquilação simbólica da Mãe arquetípica, dentro da sociedade patriarcal, leva à renúncia do feminino que é relacionado a ela e à inconsciência, e assim “a identificação do indivíduo do sexo masculino com a estrutura da consciência e do ego, que deixa seu lado feminino inconsciente, facilita psicologicamente esta espécie de unilateralidade” (Neumann, 2000, p.34).

Esse tipo de movimento psíquico dá origem à mentalidade patriarcal, que dá preferência a uma dinâmica de separação unilateral entre a consciência e inconsciência, o feminino e o masculino, fazendo com que o acesso do homem à outra polaridade possa ser feito apenas através das projeções de sua anima, inconsciente, nas mulheres com quem tem contato.

A quebra com a mentalidade matriarcal, para que seja dado espaço para a mentalidade patriarcal, faz com que o homem atribua o arquétipo da alma apenas ao outro e negue em si mesmo as características e imagens que ele carrega. Esse tipo de recusa não ocorre apenas por causa da relação com o funcionamento majoritário da sociedade que estas pessoas estão inseridas, mas também acontece devido à ameaça de perda do ego no inconsciente, a tentativa de evitar a identificação com a noção de unidade trazida pela união de partes complementares, e o risco de perda da identidade na extinção da unilateralidade que permite a construção de uma identificação de si mesmo (De Sá & Deola, 2019). De tal forma, o processo de integrar características contidas no inconsciente à consciência pode causar uma perturbação à sensação de estabilidade do indivíduo, mesmo que essa estabilidade não seja absoluta ou aplicável para todos os processos psíquicos que lhe acometem.

Além dessa dinâmica geral de relacionamento particular com a alma, destaca-se o que Neumann (2000) discorre ao olhar para a figura do homem dentro do relacionamento heteronormativo com uma mulher. Segundo o autor, em uma sociedade patriarcal, o desenvolvimento do homem é limitado até o estágio de sua adaptação ao coletivo e até estar pronto para exercer seu papel enquanto parceiro. E dentro das diferentes formas de relacionamento entre o masculino e o feminino, Neumann aponta para o que denominou de “normalidade patriarcal enquanto medo do feminino” (2000, p.250). Este tipo de funcionamento de um relacionamento orbita em volta da visão do casamento como forma de gerar filhos biológicos, identificando o homem e a mulher com as figuras paterna e materna, atribuindo um caráter não-individual à relação.

Este posicionamento impessoal dentro do casamento patriarcal é propício para o que Neumann (2000) aponta como uma forma do homem evitar o contato com sua alma e o seu caráter transformador, o que também remete à ameaça à estabilidade psíquica. Diante dessa ideia, a fim de manter a mentalidade patriarcal intacta e livre de um feminino que é visto como oposto, alienígena, traiçoeiro e capaz de abalar a estabilidade vigente, há a necessidade dessa separação bem definida entre o homem e a mulher, distinguindo seus posicionamentos numa relação, seus papéis e suas qualidades, evitando formas de estabelecer contato entre esses dois pólos. Ao mesmo tempo, é feita a tentativa de uma retirada do feminino do homem e da própria mulher real, colocando esse caráter da psique como perigoso para o casamento e indesejável para a constituição psíquica dos dois parceiros, já que a imagem da Grande Mãe invocada pela maternidade, a imagem da amante, da bruxa e outras figuras ligadas com a alma também se tornam uma ameaça para a estabilidade patriarcal (Neumann, 2000).

Essa ideia de uma separação bem delimitada entre o papel de homem e mulher aplicada à convivência social num geral não apareceu nas falas de um dos cinco participantes que anteriormente apontaram a família heteronormativa como padrão desejado. Esse único

participante reforça a função da família heteronormativa e afirma que existe a necessidade de um casamento ser composto por um homem e uma mulher, mas em nenhum momento da entrevista ele faz alusão direta aos papéis de gênero na sociedade. Os outros quatro trouxeram diferentes justificativas para essa separação, e entre elas a justificativa biológica acerca de questões fisiológicas, como o suposto instinto maternal que as mulheres teriam por causa hormonal e o suposto instinto de agressividade e proteção presente em homens, pelo mesmo motivo. Essa justificativa aparece principalmente na fala de P1 ao ser questionado se acredita na existência de papéis de gênero. Esse entrevistado prossegue afirmando que mesmo que a evolução da organização social tenha mudado e permitido uma igualdade de gênero maior nos últimos anos, o homem e a mulher ainda têm papéis diferentes na criação de uma família. O entrevistado P5 também defende essa visão, acreditando que o modelo de família heteronormativo é adequado para a atual organização social:

“O homem e a mulher, eles são diferentes, e desempenham papéis diferentes na constituição da família. E é importante que exista uma constituição familiar homem e mulher, justamente pelo papel atribuído a cada um deles. É o modelo que vinga na nossa sociedade, o mais saudável, que é o núcleo da família. E é importante que assim seja mantida e protegida essa forma.” (P5)

Nestas falas, é reforçado a questão da mentalidade patriarcal comentada anteriormente, e o movimento de conservar esse tipo de funcionamento tanto no indivíduo quanto na sociedade, para evitar uma possível desestruturação do sistema vigente. Novamente, a ideia de saúde aparece na fala de P5, e é resgatado o objetivo de manter a separação entre as características de homem e mulher para proteger esse funcionamento colocado como saudável.

Neste tipo de cenário idealizado, a ideia de papéis definidos é destacada nas falas dos participantes P3, P4, P5, P1 e P6, como manifestações da projeção da falta de integração entre a persona e aspectos da sombra, mostrada através da unilateralidade das performances de papéis sociais que são esperadas por esses indivíduos.

A dicotomia entre a persona e a sombra também são refletidas nos tipos de mentalidades que Neumann traz para discutir sobre os sistemas matriarcal e patriarcal. A ideia do feminino como algo relacionado com o oculto, as trevas, a intuição e o subjetivo, trazida por Jung (2011c), é também comentada por Neumann (2000) ao falar da estruturação da fase matriarcal, e à esta mentalidade é relacionada a sombra, como aquilo que é contido no inconsciente, e é construído com maior enfoque na experiência individual. Do outro lado, está a fase patriarcal, relacionada com uma superação da fase matriarcal, delimitada por aspectos relacionados com o masculino, como a luz, a lógica, a consciência e a sociabilidade, que são características também da natureza do arquétipo da persona. Para que seja feita essa superação, a figura da Mãe arquetípica é combatida

e derrotada, para que o patriarcado possa assumir o poder da psique e passar a comandar a consciência. Quando essa transição é feita de forma desequilibrada e é fixado no patriarcado a ideia de superioridade, tanto da consciência, quanto das figuras masculinas a nível social, é instituído o medo do feminino, comentado por Neumann (2000), e a figura da Mãe arquetípica passa a ser uma ameaça para aquela estabilidade, sendo impedida de ser integrada e que seus aspectos sejam lançados à luz da consciência. De tal forma, quando a identificação do sujeito fica estagnada na fase patriarcal, sem que os elementos do feminino possam ser adequadamente integrados, há a identificação demasiada com a persona, e seu caráter de adaptação ao modo de funcionamento coletivo, deixando de lado os valores individuais e os nuances que são trazidos pela diversidade que compõe a constituição de diferentes pessoas.

Durante o processo de individuação, procura-se uma integração entre os aspectos do feminino e do masculino, para que a psique não seja completamente tomada pelo aspecto inconsciente na fase matriarcal, nem pela rigidez trazida na fase patriarcal. Para que esse processo seja feito corretamente, é necessário que o ego do indivíduo seja bem estruturado, para que este consiga lidar com as mudanças e nuances que são trazidos com a interação desses pólos que se opõem. No caso de um ego mal estruturado, há a recusa desse tipo de integração e a antagonização de tudo aquilo que se oponha de alguma forma com o funcionamento atual. Ao mesmo tempo, quanto maior a separação entre o que é colocado como desejável para a identidade, muitas vezes ligado à identificação com a persona, e aquilo que está na inconsciência, na sombra, maior será a falta de conhecimento, controle e autonomia sobre os conteúdos desconhecidos e negados sobre si mesmo para o sujeito. Assim, características relacionadas com o funcionamento matriarcal, mesmo que rejeitadas conscientemente, emergem e tomam os sujeitos que tentam se afastar e não reconhecer dentro de si esse tipo de natureza.

Algo importante a ser considerado é a fuga do racional que acontece com esse grupo de atribuições, que extravasa os discursos. Ao mesmo tempo que essas crenças são justificadas tentando utilizar a lógica e um funcionamento de causa e efeito, elas são carregadas de conteúdo que ultrapassam o âmbito do racional e atingem uma camada carregada de afeto voltado para um determinado modo de pensar. Levando em conta o papel da representação social como ferramenta para disputa política e de poder, assim como demonstrado por Serbena (2003), e o uso de um poder simbólico para manter a dominância de uma determinada camada da sociedade, é possível enxergar a homofobia como um fenômeno que está localizado dentro dessa determinada forma de processar e simbolizar algumas formas de se apresentar e existir socialmente.

Lançando o olhar para o campo do simbólico, aparecem imagens intrínsecas com o funcionamento do patriarcado, como regime dominante dentro da sociedade em que a cultura brasileira está inserida enquanto país e nação. E estas imagens muitas

vezes encontram-se estagnadas em determinada parte do desenvolvimento simbólico e, conseqüentemente, social, reproduzindo um tipo de modelo vigente considerado como seguro para a mentalidade patriarcal e responsável por manter estabilizado e imutável a situação psíquica daqueles inseridos nesse funcionamento.

David Tacey (1997) aborda a imagem da masculinidade e de seu funcionamento dentro da lógica patriarcal, assim como os fenômenos que cercam essa realidade simbolizada e a ascensão do feminino como resposta à falha do patriarcado. O autor fala sobre essa estagnação do desenvolvimento individual e coletivo comparando com a figura de Cronos-Saturno, o pai tirano que devora os próprios filhos, novas potencialidades, diante do medo de perder seu poder e soberania. Mas além dessa estrutura, Tacey (1997) comenta que apesar da figura de Cronos-saturno ainda assombrar e guiar parte do imaginário social sobre uma ideia de ordem e recusa daquilo que é novo, ao mesmo tempo, essa figura simbólica encontra-se ausente na organização social em que estamos inseridos. O autor aponta para esse tipo de funcionamento decadente do patriarcado, demonstrando como a ausência de uma figura paterna coletiva, devido aos cenários de desordem política, econômica e social, levam a uma tomada de ânimos relacionada com a fase matriarcal. Nesse tipo de movimentação, diante da falha do patriarcado, há uma tentativa de volta do matriarcado e das características relacionadas com o feminino, que encontrando obstáculos diante da resistência de mudança de mentalidade e regressão para uma fase anterior. É nesse tipo de cenário que é instituído um contraste e reação entre a recusa das figuras ligadas com o feminino, mas uma ascensão visceral de seus aspectos negativos por causa da falta de contato com esse tipo de conteúdo, que é rejeitado e relegado à sombra coletiva e individual.

Assim, grupos que ativamente pregam a separação entre gêneros, possuem uma grande rigidez e intolerância a diferentes sexualidades, posicionamentos políticos, filosóficos e de estilos de vida, muitas vezes são tomados pela falta de racionalidade, devido à ausência do Pai arquetípico, mas ainda o evocam para tentar justificar seus posicionamentos. Nesse tipo de movimento, os preconceitos e intolerâncias são defendidos a partir de lógicas circulares, estudos tendenciosos e teorias excludentes da diversidade existente nas diferentes formas de manifestação humana. Ao mesmo tempo, esse tipo de posicionamento é defendido de forma extremamente reativa e emocional, recusando enxergar os aspectos conflitantes e incoerentes de suas crenças e agindo de forma que beira o irracional, demonstrando uma espécie de tomada da mentalidade matriarcal e do feminino negativo que é, conscientemente, ativamente negado e relegado ao inconsciente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa investigação possibilitou um vislumbre sobre a visão da sexualidade e dos papéis de gênero de uma amostra de pessoas, sua relação com a dinâmica psíquica e o processo de interação entre indivíduo e sociedade, como agentes que se modificam e integram mutuamente. Observando um funcionamento de sociedade onde a heteronormatividade ainda é colocada como padrão e soberana, investigar a forma como os indivíduos reproduzem ou se identificam com o status quo traz a abertura de discussão sobre quais são as bases para essa forma de organização e quais são as possibilidades de leitura e construção teórica que possam ser feitas para propor formas de modificar e desconstruir as limitações dessa estrutura excludente.

Foi observado que os participantes que obtiveram maiores pontuações de homofobia dentro da escala utilizada com instrumento, e apresentaram definições mais rígidas e limitantes para a idealização de família, normalidade sexual e papéis de gênero, tiveram uma maior constância de falas que apresentaram atribuições e conteúdos que podem ser ligados com os movimentos de uma recusa e projeção de características relacionadas com o feminino.

Sobre este último tópico, foi possível relacionar as questões sobre esse medo da feminilidade como um reflexo do conservadorismo presente dentro da mentalidade patriarcal, que baseia formas de exclusão e preconceito, e também mantém os indivíduos afastados do processo de integração da alma à consciência masculinizada. Diante dessa situação, observou-se que o processo de recusa do feminino dentro da psique individual e da psique coletiva, ocorre como sintomas de uma estruturação mal estabelecida, que não permite o manejo saudável de potencialidades complementares, precisando anular uma delas como forma de proteção do lado que se encontra no poder.

A partir dessa conclusão, alguns pontos precisam ser considerados sobre o presente trabalho, suas limitações e possíveis desdobramentos. Primeiramente, a ideia desta pesquisa debruçou-se sobre a investigação de significações acerca da homossexualidade masculina, a partir das crenças de sujeitos homofóbicos identificados como homens heterossexuais. Apesar de não ser a proposta inicial da investigação, que não se preocupava em delimitar as questões unicamente sobre homens gays ou bissexuais, foi um recorte que ocorreu devido ao fato de que os próprios entrevistados abordaram a homossexualidade majoritariamente como um termo referente à orientação sexual de um homem que se relaciona com outros homens. Esse recorte limita algumas das diversas possibilidades de interpretação e abordagem de temáticas que circundam a homossexualidade. É esperado que as significações sobre a homossexualidade e a homofobia variem de acordo com o recorte de gênero dos participantes entrevistados e do grupo cuja investigação é direcionada, devido os mecanismos de projeção e identificação. Ao olhar para as impressões sobre lésbicas, há outros tipos de recortes e considerações que precisam ser feitas, relacionadas

com a objetificação da mulher e a desigualdade de gênero ainda presente na sociedade patriarcal. Da mesma forma, é esperado que a homofobia partida de mulheres, pessoas de gênero-flúido, não binárias e etc, tenha também suas peculiaridades e impressões próprias ao recorte de acordo com suas identidades.

Por último, chama-se a atenção para a construção da própria teoria dentro da psicologia analítica e as produções voltadas para as questões de gênero e sexualidade.

Trazendo a crítica de David Tacey (1997) sobre o apelo de diversos profissionais da área da psicologia analítica de tentar resgatar um feminino ou um masculino fundamental, primitivo e “real”, é evidenciado que é preciso olhar para as novas possibilidades de construção de identidade e performance de gênero como um novo modo de integração entre o que é entendido como masculino e feminino. Compreender que parte do fundamentalismo e rigidez sobre gênero e sexualidade, encontrados na sociedade patriarcal, é presente dentro das rodas de discussão sobre essa teoria, é importante para que seja desconstruída essa lógica binária e conservadora sobre esses tópicos na hora de lidar com a subjetividade humana e as novas possibilidades de expressão. Esse tipo de proposta não binária traz uma projeção de solução para a crise colocada pela oposição entre funcionamento matriarcal e patriarcal, que ocorrem dentro da estruturação de uma sociedade heteronormativa e capitalista. Ao abraçar a ideia de um rompimento com as noções de gênero, sexualidade e estruturação familiar atuais, é possível ser quebrada uma das formas de controle dos corpos e da subjetividade encontradas e vigentes na sociedade contemporânea, permitindo que portas sejam abertas para novas formas de expressão e de produção a vida, além do que o sistema patriarcal, competitivo e capitalista coloca como norma.

É importante observar que esse tipo de movimento reacionário acaba ocorrendo por causa da desestruturação que é encontrada tanto na psique individual, quanto na coletiva. Diante de uma sociedade funcionando sob um sistema que traz diversas contradições e conflitos sem resposta, como na sociedade ocidental contemporânea, as situações de conflito político, instabilidade econômica, ameaça contra minorias e uma notável diferença de poderes entre classes sociais diferentes, a psique é muito propensa a se tornar mais fragilizada e desestruturada diante dos repetitivos cenários de conflito.

A compreensão deste movimento reacionário é incluída por Tacey (1997) como uma reação ao feminino arquetípico emergente implicando em uma mudança epocal. Ele demanda uma nova forma de compreender a sociedade, as relações interpessoais e a identidade pessoal, pois ele transforma as imagens arquetípicas do feminino nos homens e nas mulheres, questionando a ordem patriarcal vigente. Neste processo o medo do feminino e a homofobia surgem como um sintoma da angústia frente ao processo no qual a “masculinidade não deve ser erodida ou levada pela maré crescente do feminino, mas em vez disso ‘refeita’, reconstruída, e possível de se tornar o parceiro inteligente e autocrítico do novo feminino. Reformulado (- tradução livre - Tacey, 1997, p.1) Masculinity must

not be eroded or washed away by the rising tide of the feminine, but instead 'remade', reconstructed, and allowed to become the intelligent and self-critical partner of the new feminine reformation.

REFERÊNCIAS

BRAUN, V. and Clarke, V. Using thematic analysis in psychology. **Qualitative Research in Psychology**, 3 (2), 2006, pp. 77-101. <http://dx.doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>

BUTLER, J. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão de identidade**. Civilização Brasileira, 2003.

CASTILLO, M. N. Q., Rodríguez, V. B., Torres, R. R., Pérez, A. R., & Martel, E. C. **La medida de la homofobia manifiesta y sutil**. *Psicothema*, 15(2), 2003, 197-204

DE SÁ, R. DEOLA, T. Reflexões sobre a questão da personificação na teoria da contra-sexualidade de Jung e a androginia psíquica na contemporaneidade. **CES Revista**. 33(1), 7-23, 2019. <https://seer.cesjf.br/index.php/cesRevista/article/view/2010>

EINSENDRATH, P. Y. **Gender and desire: uncursing Pandora**. Texas A&M University Press, 1997.

FRANZ, M. L. von. (1974). A Percepção da sombra nos sonhos. In Zweig, C., & Abrams, J. **Ao Encontro da sombra: o Potencial oculto do lado escuro da natureza humana**. (cap. 5, pp. 57-60). Cultrix, 1994.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade – A vontade de saber**. Graal, 1988.

HILLMAN, J. **Anima: a psicologia arquetípica do lado feminino da alma no homem e sua interioridade na mulher**. Cultrix, 2020.

HOPCKE, R. H. **Guia para a Obra Completa de C. G. Jung**. (E. Orth & R. Orth, Trans.). Vozes, 2011.

HOPCKE, R. H. **Jung, Junguianos e a Homossexualidade**. Siciliano, 1993.

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Atlas da violência 2019**. IPEA e Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2019. <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/19/atlas-da-violencia-2019>

JUNG, C. G. (2011a). **Os Arquétipos e o inconsciente coletivo**. (Obras Completas de C. G. Jung, vol. IX/1.) Vozes, 2011a.

_____. (2011b). **O Eu e o inconsciente**. (Obras Completas de C. G. Jung, vol. VII/2.) Vozes.

_____. **A Natureza da psique**. (Obras Completas de C. G. Jung, vol. VIII/2) Vozes, 2011c.

_____. **Psicologia do inconsciente**. (Obras Completas de C. G. Jung, vol. VII/1.) Vozes, 2011d.

_____. **Símbolos da transformação.** (Obras Completas de C. G. Jung, vol. V.) Vozes, 2011e.

LEAL, B. S. & Carvalho, C. A. **Sobre jornalismo e homofobia ou: pensa que é fácil falar?**. E-Compós, 12(2), 2009. <https://doi.org/10.30962/ec.214>

MARINHO, C. D. A., Marques, E. F., Almeida, D. R. D., Menezes, A. R. D., & Guerra, V. M. **Adaptação da escala de homofobia implícita e explícita ao contexto brasileiro.** Paidéia, 14(29), 2004, 371-379.

MISKOLCI, R. **A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização.** *Sociologias*, (21), 2009, 150-182. <https://dx.doi.org/10.1590/S1517-45222009000100008>

NEUMANN, E. **O Medo do feminino e outros ensaios sobre a psicologia feminina.** Paulus, 2000.

NUNAN, A. **Homossexualidade: do Preconceito aos padrões de consumo.** Caravansarai, 2015. https://adriananunan.com.br/wp-content/uploads/2020/01/livro-homossexualidade-do-preconceito-aos-padroes-de-consumo_-_adriana_nunan.pdf

PEREIRA, C. M e S., & SCHIMANSKI, E. **A Família homoafetiva na perspectiva dos estudos de gênero.** Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos), 2012.

SAMUELS, A., SHORTER, B., & PLAUT, F. **Dicionário Crítico de Análise Junguiana.** Imago, 1988.

SERBENA, C. A. **Imagário, ideologia e representação social.** Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas (UFSC) V. 52, 2003.

TACEY, D. J. **Remaking men: Jung, spirituality and social change.** Routledge, 1997.

WHITMONT, E C. **A Busca do símbolo: Conceitos básicos de psicologia analítica.** Cultrix, 1990.

ZWEIG, C., & ABRAMS, J. **Ao Encontro da sombra: o Potencial oculto do lado escuro da natureza humana.** Cultrix, 1994.

INSPIRAÇÕES DAS “MULHERES DE LESBOS”: A IMAGINAÇÃO ENCARNADA NA DEFESA DE DIREITOS HUMANOS DE MULHERES LÉSBICAS NOS CÍRCULOS SAGRADOS

Clarissa De Franco

Este texto foi publicado em artigo: FRANCO, Clarissa De. Inspirações das “mulheres de Lesbos”: a imaginação encarnada na defesa de direitos humanos de mulheres lésbicas nos círculos sagrados. Revista Mandrágora. V.28, n. 1, 2022.

Resumo: O artigo aborda algumas iniciativas de defesa do direito à vivência do amor homoafetivo de mulheres lésbicas e direito à sua pertença em grupos ligados aos Círculos Sagrados de Mulheres e também coletivos que associam autoconhecimento e espiritualidade. A partir da metodologia junguiana, que trabalha com a compreensão dos fenômenos por meio dos símbolos e da imaginação encarnada, o texto traz como inspiração as “mulheres de Lesbos” e a poesia de Safo para amarrar tais iniciativas, a despeito de também reconhecer os estigmas e preconceitos que ainda são produzidos e mantidos em alguns destes espaços.

Palavras-chave: Círculos sagrados, lesbianismo e espiritualidade, imaginação encarnada

1 | INTRODUÇÃO

O termo “lésbicas” é uma derivação linguística que envolve a história das “mulheres de Lesbos”, uma ilha grega localizada no mar Egeu. Estas mulheres constituíram entre os

séculos VII e VI a.C. a primeira academia de mulheres, na qual se produzia poesia, dança e música – atividades consideradas masculinas para a sociedade grega antiga (Sandra BOHERINGER, 2007). Safo, a mais conhecida das “mulheres de Lesbos”, foi uma poetisa reconhecida que declarava amor às suas companheiras e foi chamada por Platão de “a décima musa” (Lettícia LEITE, 2017).

Embora Safo tenha escrito sobre amor e sexualidade de uma maneira ampla, a pesquisadora Lettícia Leite (2017) afirma que há menções diretas em fragmentos de seus textos e de textos posteriores que indicariam seu homoerotismo. Ela cita o excerto da ode de número XIII, do segundo livro de Horácio, e também dois trechos da XV carta que compõe as Heroides de Ovídio, em que Safo é representada como alguém que rememora seus amores por jovens mulheres.

Tomamos emprestada a imagem das mulheres de Lesbos e da academia artística das companheiras que acessaram a vida pública reservada ao universo masculino para refletir sobre corpo, lesbianismo e círculos sagrados em uma chave de interpretação da Psicologia Analítica, que tem sido discutida em fóruns, publicações e eventos ligados ao movimento das Lesbianas junguianas. As lesbianas junguianas são um coletivo de mulheres lésbicas latinoamericanas com formação e

publicações na área de Psicologia Analítica e que se articulam entre Argentina, Chile, Uruguai, Colômbia, Brasil, entre outros países latinos. O grupo se organiza por meio das redes sociais¹ e também possuem uma publicação, chamada Fuga: Revista Junguiana de Psicologia, Género y Culturas Dissidentes².

Por opção política, decidimos utilizar nesse trabalho o termo junguiano do espanhol: “imaginação encarnada” – e não “imaginação ativa”, como está em português – por entendermos que a corporificação é um conceito feminista (Donna HARAWAY, 1995). A Psicologia Junguiana tem por método a compreensão dos fenômenos a partir dos símbolos que deles emergem, considerando a amplificação do símbolo como caminho de produção de conhecimento (Eliane PENNA, 2014) e a sensibilidade, os afetos e as imagens são conteúdos de exploração científica. Imaginação encarnada ou imaginação ativa (Carl JUNG, 2013) refere-se basicamente à possibilidade de dar vazão à criatividade diante de um símbolo ou uma imagem que emerge do inconsciente a partir de determinado tema ou situação. O diálogo com o símbolo ou a imagem por meio de criação com arte, dança, música, desenho, teatro, poesia, permite ampliar os caminhos simbólicos, auxiliando nos processos psicológicos de elaboração, integração e cura emocional. Nesse trabalho, o caminho junguiano permitirá destacar e desdobrar alguns símbolos, imagens e mitos ligados às mulheres lésbicas que têm sido amplificados em espaços espirituais como os círculos sagrados.

Portanto, o artigo se propõe a apresentar algumas iniciativas de defesa do direito à vivência do amor homoafetivo de mulheres lésbicas e direito à sua pertença em grupos ligados aos Círculos Sagrados de Mulheres e também coletivos que associam autoconhecimento e espiritualidade, levando em conta as inspirações das “mulheres de Lesbos” e da poesia de Safo. Dividimos o texto em dois itens, além desta Introdução, das Considerações Finais e Referências, que são: 1. Explicações teórico-metodológicas do artigo: a imaginação encarnada no universo sacralizado das lésbicas, no qual apresentamos o caminho da Psicologia Junguiana para o universo de aproximações que aqui se desenham; e 2. Inspirações das mulheres de Lesbos, em que destacamos algumas iniciativas que têm incluído as lésbicas nos círculos sagrados e coletivos que unem espiritualidade e autoconhecimento.

1 <https://www.instagram.com/lesbianajunguianas/>, acesso em abril de 2022 e <https://www.facebook.com/LJgrupodeactivismo/>, acesso em abril de 2022.

2 <https://revistafuga.home.blog/>, acesso em abril de 2022

2 | EXPLICAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS DO ARTIGO: A IMAGINAÇÃO ENCARNADA NO UNIVERSO SACRALIZADO DAS LÉSBICAS

O meu Machado de Labrys³, vai ficar na memória
Fazendo você entender um pouco da nossa história
da ilha de Lesbos, a poetisa Safo,
sou Salzikrum a filha Macho
criadas pra lutar contra a lesbofobia
hoje são muitas guerreiras nesta correria
intolerante a qualquer tipo de racismo
se for pra brigar ai deixa que eu brigo
linha de frente atravessando todas as cidades
fazendo a lésbica ter visibilidade

uma mulher que ama outra mulher
e merece respeito por que sabe o que quer
a minha mente engatilhada causa terrorismo
estou pra acabar de vez com o machismo
atrevida e que arrasta multidão
pode me chamar se quiser a sapatão
o nosso grito se espalha em forma de arte
onde existir o preconceito entramos pro debate
de todos os lugares sente a nossa malandragem
o exército é a favor da liberdade.

Parte da letra do Rap⁴ LES Queens\$ de Luana Hansen, Dory de Oliveira e Tiely Queen

3 “Labrys em grego significa “dupla acha”, dupla lâmina, machado duplo. Arma ou instrumento, era utilizada pelos povos das Amazonas. Das profundezas da história humana, em torno de 7000/6500 a.C, nos planaltos da Anatólia – Turquia de hoje –, em Çatal Huyuk, (talvez a primeira aglomeração humana registrada), a imagem da dupla lâmina estava associada aos cultos do feminino, às imagens da Deusa, criadora de todas as coisas”. Disponível em: <https://www.labrys.net.br/labrys26/labrysbr.html>. Acesso: maio de 2022.

4 O trecho foi retirado do artigo de Letícia Batista Rodrigues Leite: LEITE, Letícia Batista Rodrigues. Quando a “décima musa” inspira raps e tambores: dos usos políticos da figura de Safo por vozes lésbicas e feministas no Brasil contemporâneo. **Heródoto**, Unifesp, Guarulhos, v. 2, n. 2, Dezembro, 2017. p. 572.

O rap pode ser escutado na íntegra em: <https://soundcloud.com/les-queens/les-queens>. Acesso: maio de 2022.

Conforme apresentamos na Introdução, este artigo aborda algumas iniciativas de defesa do direito à vivência do amor homoafetivo de mulheres lésbicas e direito à sua pertença em grupos ligados aos Círculos Sagrados de Mulheres, a partir da metodologia junguiana, que trabalha com a compreensão dos fenômenos por meio dos símbolos e da imaginação encarnada. A opção deste trabalho pelo uso do termo como utilizado no espanhol: *imaginación encarnada* (imaginação encarnada) e não o comumente utilizado em português: imaginação ativa, refere-se a situar esta produção em alinhamento com alguns pressupostos da teoria feminista, que faz uso da perspectiva de corporificação e objetividade situada.

Donna Haraway (1995) apontou a necessidade das teorias feministas se situarem considerando a complexidade epistemológica que preserva a historicidade e a especificidade corporificada e encarnada em cada experiência, sem abrir mão de critérios das ciências humanas críticas.

As feministas não precisam de uma doutrina de objetividade que prometa transcendência, uma estória que perca o rastro de suas mediações justamente quando alguém deva ser responsabilizado/a por algo, e poder instrumental ilimitado. Não queremos uma teoria de poderes inocentes para representar o mundo, na qual linguagens e corpos submerjam no êxtase da simbiose orgânica. Tampouco queremos teorizar o mundo, e muito menos agir nele, em termos de Sistemas Globais, mas precisamos de uma rede de conexões para a Terra, incluída a capacidade parcial de traduzir conhecimentos entre comunidades muito diferentes - e diferenciadas em termos de poder. Precisamos do poder das teorias críticas modernas sobre como significados e corpos são construídos, não para negar significados e corpos, mas para viver em significados e corpos que tenham a possibilidade de um futuro. (Donna HARAWAY, 1995, p. 15)

A noção de corporificação envolve um compromisso com as vivências reais, concretas e corpóreas, uma “responsabilidade pela diferença” (Donna HARAWAY, 1985, p. 30), que contribui para a produção de conhecimentos não dicotômicos e não universalistas. “O corpo é um terreno privilegiado das disputas em torno quer de novas identidades pessoais, quer da preservação de identidades históricas, da assunção de híbridos culturais ou das recontextualizações locais de tendências globais” (Miguel ALMEIDA, 1996, p. 4).

Entendendo, portanto, que o termo “imaginação encarnada” traduz de maneira mais concreta o espírito feminista, assumimos como parte do caminho metodológico e epistemológico o conceito de “imaginação encarnada”, presente na Psicologia Junguiana. Esta abordagem tem por método a compreensão dos fenômenos a partir dos símbolos e imagens que deles emergem, considerando a amplificação do símbolo como caminho de produção de conhecimento (Eliane PENNA, 2014), e a sensibilidade, os afetos e as imagens como conteúdos de exploração científica.

Imaginação encarnada, que em português tem sido utilizado como “imaginação

ativa” (Carl JUNG, 1916/2012), refere-se basicamente à possibilidade de construir e amplificar sentidos para as imagens e símbolos que emergem em situações espontâneas e de rebaixamento da consciência racional, como os sonhos, e analogamente experiências extáticas, religiosas, espirituais... Jung teve uma infância com difícil relacionamento com os pais, demonstrando se sentir solitário em seus questionamentos da vida (Carl JUNG, 1985). Jung chegou a manifestar que estabelecia quando criança uma divisão em sua personalidade (1 e 2) e que a “saída” para lidar com as angústias desse período foi a imaginação. Dentre outras ações, como imaginar os quadros de sua casa “vivos”, em movimento, Jung esculpiu em madeira a figura de um pequeno homem, representando a si mesmo e colocou-o no sótão de sua casa, escondido. Assim, sentia-se em segurança, acolhido em momentos de angústia. (Carl JUNG, 1985).

A imaginação encarnada é assim definida por Jung: “Um método de introspecção (...) que consiste na observação do fluxo de imagens interiores: concentra-se a atenção em uma imagem onírica que causa impacto, mas é ininteligível, ou em uma impressão visual, observando-se as mudanças que ocorrem na imagem”. (Carl JUNG, 1941/2012, p.192).

Este “trabalho” da imaginação encarnada toma expressões variadas (pintura, desenho, escultura, dança, poesia, teatro...), em que a pessoa cria gradativamente uma rede de significados associados à imagem original, permitindo uma integração das temáticas evocadas com aquela experiência simbólica. “Deve permitir que a fantasia se expanda o mais livremente possível, mas não a tal ponto que fuja da órbita de seu objeto, isto é, do afeto, realizando, por assim dizer, uma interminável cadeia de associações cada vez mais ampla” (Carl JUNG, 1916/2012, p. 28).

Na clínica, o processo da imaginação encarnada faz parte da amplificação simbólica e seria análogo a sonhar acordada/o, reagindo, criando e construindo significados em diálogo com o símbolo em destaque. Já no processo de produção acadêmica, a imaginação encarnada é o caminho que permite a fluidez das imagens, possibilitando que uma rede de significados seja tecida com espaço para os afetos, as integrações e conexões que dali surgem.

Na Psicologia junguiana, este caminho da imaginação encarnada apoia o processo de individuação, em que cada pessoa elabora sua própria jornada de vida, enfrentando os aspectos sombrios e assumindo uma história autêntica, por meio da criação. Trazendo este processo para o contexto lésbico, Carolina Guiñez (2019) afirma:

Quando uma lésbica se conecta com seu desejo, ela está tornando consciente um aspecto de sombra, pois é um aspecto de sua personalidade que é rejeitado na cultura heteropatriarcal em que está inserida. Mas na medida em que a sombra se integra à consciência, ocorre o desenvolvimento de processos criativos, pois, como aponta Maite del Moral (2006), o impulso criativo só pode vir do inconsciente. A criatividade se expressa, assim, na articulação de seu próprio modo de existência, no sentido heideggeriano,

uma vida autêntica, em sintonia com o Eu, abandonando o lugar atribuído desde o nascimento, o lugar de mulher, heterossexual, esposa, mãe... uma viagem em direção ao lesbianismo, onde não é possível saber de antemão o que ali se encontrará, pois é justamente a possibilidade de criar o que faz do lesbianismo um espaço de liberdade e construção de novos mundos. É por isso que o lesbianismo é irmão do feminismo desde seu início, pois tem um sentido transformador e, com ele, nos abre para a possibilidade de nos tornarmos outras. (Carolina GUIÑEZ, 2019, s.p.)

O caminho junguiano da expressão criativa construindo lugares e significados para a existência ecoa no universo lésbico e feminista, que tem tido esses lugares existenciais negados em função de complexos culturais que associam a homossexualidade a imagens de abjeção, termo proposto por Julia Kristeva (1980).

A metáfora da arte como forma de criação existencial é também utilizada pela feminista decolonial Yuderkys Espinosa Miñoso (2007, p. 142), quando indica que:

A artista-autora, a verdadeira criadora, feminista mesmo sem saber, é aquela que ousou iniciar uma busca que não sabe onde leva. Libertar-se do lugar imposto já faz parte de seu próprio trabalho, porque ousou zombar de si mesma e de suas próprias constrações fundacionais, e começou a investigar e produzir sua própria palavra, seus próprios sentidos do mundo e sua própria corporalidade. (...) E é por isso que não podemos deixar de perceber que a primeira grande obra de todo artista criativo é fazer-se, recriar-se de fora ou em posição crítica aos mandatos culturais que lhe conferem um lugar no mundo. A sua arte torna-se pretexto para a sua própria criação.

O lugar e a morada lésbica tem sido fonte de construção inclusive epistemológica. Em espanhol: a “epistemologia tortillera” ou “epistemologia sapatona” tem sido estabelecida como parte de “um ethos, ou seja, como uma forma de ser e habitar a existência (...) que constitui um olhar sobre o mundo, nos fornece uma linguagem, uma forma de narrar(nos) e fantasiar” (Valeria KIERBEL, 2019, s.p.),

Com base neste referencial teórico-metodológico, partimos agora para os desdobramentos das imagens e símbolos que surgem no contexto de coletivos feministas ligados aos círculos sagrados que têm repercutido as inspirações de Safo e das mulheres de Lesbos, de forma a construir lugares existenciais autênticos, íntegros e conscientes do caminho da individuação.

3 | INSPIRAÇÕES DAS MULHERES DE LESBOS

Afrodite,

Senhora dos amores,

Dai força a todos aqueles que amam alguém do mesmo sexo.

Dai força para que lésbicas, bissexuais e gays possam lutar contra a ideologia que os impedem de amar.

Abençoa-lhes os amores, auxilia para que vivam em um ambiente seguro.

Conforta quem já perdeu alguém amado num crime de ódio e puna os criminosos que o fizeram.

Proteja as mulheres que amam outras mulheres e temem por sua segurança e de suas amadas.

Proteja os homens que amam homens que temem a violência contra eles e seus amados.

Grandiosa Afrodite, proteja-os

O amor deles é tão sagrado quanto qualquer outro e merece viver em tua bênção.

Círculo Vale das Brumas, grupo Wicca da cidade de Pelotas, RS

O Círculo Sagrado Vale das Brumas, de Pelotas, Rio Grande do Sul, postou a oração poética acima em 2016 em sua página do Facebook⁵, afirmando repudiar a lesbofobia e homofobia. A menção à poetisa de Lesbos Safo foi indicada. A oração à deusa Afrodite, que no imaginário do senso comum está associada ao amor, é justamente sobre o direito ao amor e à sacralidade do amor, ou melhor, aos amores, no plural: mulheres que amam mulheres, homens que amam homens. Mas é também uma oração que aproxima os amores plurais da necessidade de segurança e proteção por conta da ameaça à violência.

Andréa Osório (2004, p. 157) indicou que a Wicca “assenta-se em uma cosmovisão que dá à mulher um valor e um papel preponderantes no universo, não apenas dentro da prática ritualística, mas também na interpretação mitológica”. Apesar dessa centralidade da mulher, há que se perguntar a que mulheres estamos nos referindo? A todas? Ou somente a algumas? Ela complementa:

Lésbicas, embora sejam homossexuais, permanecem dentro da categoria mulher, o que significa que o poder da bruxa é intrínseco à mulher, não importando qual a expressão de sua sexualidade. Ele é inerente e por isso não exclui as lésbicas. Os homossexuais masculinos, contudo, só se fazem inserir no sistema wiccano através de um artifício de gênero (...) O homossexual masculino na Wicca se torna mais próximo às mulheres. (Andréa OSÓRIO, 2004, p. 162).

Em artigo anterior realizado em parceria (Clarissa FRANCO; Eduardo MARANHÃO Fo., 2019), apontamos a transfobia presente em diversos círculos sagrados, baseada em aspectos normativos biológicos, já que muitos desses grupos acabam por reforçar os binarismos de gênero a partir da enaltação de atributos corporais que seriam exclusivistas de gênero, como a menstruação, o útero ou a maternidade, excluindo, desse modo mulheres que não se encaixam nesse universo, como as mulheres transgênero. No

⁵ <https://www.facebook.com/ValeDasBrumas/>, acesso em maio de 2022.

caso das mulheres lésbicas, esse argumento dialoga com outras perspectivas, já que anatomicamente as lésbicas preenchem os “pré-requisitos” do sagrado feminino.

Identificamos que há, portanto, uma diferença no tratamento recebido por pessoas transgênero e por mulheres homossexuais nos círculos sagrados. Notamos que há diferenças nas formas de se encarar a sexualidade e a identidade de gênero nos grupos wiccanianos. Tomando as palavras de Daniela Cordovil (2015), tais grupos “consideram que toda forma de restrição ou moralismo no que tange a sexualidade é um empecilho à plena realização humana. O que não significa que não devam existir regras e uma ética relacionada ao cuidado com o corpo e ao exercício da sexualidade” (Daniela CORDOVIL, 2017, p. 95).

Nossa hipótese nesse sentido é que a transfobia presente em alguns círculos sagrados femininos e masculinos é pautada em um desconforto ligado à cosmovisão Wicca, que, embora seja aberta a orientações sexuais não tradicionais, ainda não se dissocia completamente do binarismo de gênero, quando identifica a sacralidade feminina a características anatômicas e psicológicas do que seria a representação da essência da mulher. mesmo com as recentes revisões destas perspectivas, não chegamos ainda a um trânsito pleno das pessoas transgênero nos círculos sagrados (Clarissa FRANCO; Eduardo MARANHÃO Fo. 2019).

Além disso, o universo lésbico, apoiado em sua imagem originária das “mulheres de Lesbos” tem a presença de elementos como solidariedade, companheirismo, acolhimento e pertencimento entre mulheres (Sandra BOHERINGER, 2007), e algumas destas características, em especial o acolhimento e o pertencimento são vitais para a manutenção dos círculos sagrados, que se expressam no apoio dos círculos à resolução de contradições femininas contemporâneas (Daniela CORDOVIL, 2015).

Ainda que a cosmovisão da Wicca e dos círculos sagrados seja de valorização da mulher e de um exercício sexual mais livre em relação aos padrões tradicionais de outras religiões, o binarismo de gênero é reforçado pelo instrumental mágico, pelos rituais e também pela cosmologia, já que boa parte do material mágico das bruxas contemporâneas está atrelado ao universo doméstico, como caldeirão, vassoura, adaga, colher de pau (Andréa OSÓRIO, 2004). Além disso, as divindades, símbolos e princípios cósmicos são divididos em masculinos e femininos, há rituais do Sol e da Lua, e existe destaque a partes biológicas da mulher, como o útero.

Para Rocha e Oliveira (2014), o culto a divindades Queer, andróginas, homossexuais, não binárias, transgênero (como o deus azul Dian Y Glas), têm aumentado nos grupos Wiccanos, o que pode ser um caminho para maior abertura à participação LGBTQIA+.

Mesmo reconhecendo um espaço de maior abertura para lésbicas que para mulheres transgênero nos círculos sagrados e também aos homens gays, alguns espaços

e depoimentos demonstram que o preconceito ainda é presente. A página: <https://www.femininosagrado.com.br/ha-muito-preconceito-contra-lesbicas/> apresenta o depoimento de uma mulher, Laura Bacellar, sobre o preconceito contra lésbicas nesses espaços, no livro *Círculo de Mulheres: as novas irmandades*, de Beatriz Del Picchia e Cristina Balieiro (2019).

A militância em defesa do direito das lésbicas dentro e fora dos círculos sagrados ainda é uma realidade necessária. O ativismo em defesa dos direitos humanos de homossexuais vindo do grupo religioso que se apresenta como “Grupo de Wicca da cidade de Pelotas, RS”, mescla-se com postagens que oferecem atendimentos esotéricos com pedras e tarô, anúncios de festivais de deusas, ofertas de feitiços. Tal mistura, que pode ser vista como ambígua, em função das linhas diretivas que orientam o debate político feminista, de um lado, e o debate mágico-esotérico-espiritual do sagrado feminino, de outro, justifica-se pela lógica da resolução de contradições femininas da contemporaneidade, já aqui citada (Daniela CORDOVIL, 2015) e pelo conhecido empoderamento das mulheres por diversas vias.

Uma das poesias da brilhante Safo que chegou até a contemporaneidade e que provavelmente teria influenciado este grupo foi *Ode a Afrodite*, que se revela como um pedido aflito de Safo à Afrodite para que a deusa seja uma aliada no amor que sente por outra mulher.

Ó Afrodite sem-morte, do manto florido ofuscante,
filha de Zeus, tecelã de ardis,
suplico-te, ó dominadora,
não me abatas de angústias e dores
(...)

e o que mais desejo
que na alma inquieta se cumpra.
“A quem queres que dobre a teu amor,
ó Safo? Quem te ofende?”

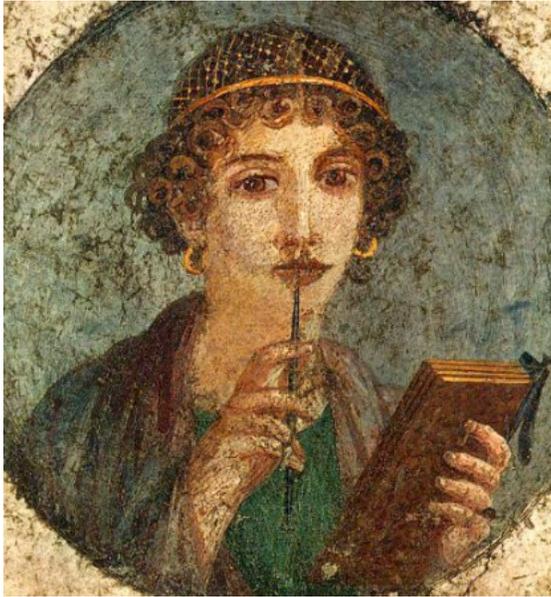
Aquela que ora foge, logo te seguirá,
a que favores recusa, os oferecerá,
e se não ama, em breve,
contravontade amará.”

Vem pois a mim, e agora,
dissolve o duro tormento,

ocorra o que anseia minh'alma,

alia-te a mim, Afrodite!

*Parte do poema Ode a Afrodite, Safo, tradução de Fabio Malavoglia
(In.:Joaquim FONTES, 1992/1993, p. 71)*



Woman with wax tablets and stylus (so-called "Sappho"), imagem de domínio público.

Orar, pedir e se relacionar de maneira próxima com uma deusa – a Afrodite – faz de Safo uma precursora da valorização que os círculos sagrados de mulheres fazem às deusas.

Assim como este grupo de Wicca (Círculo Sagrado Vale das Brumas), outras iniciativas similares de acolhimento às mulheres lésbicas e combate público à violência contra pessoas LGBTQIA+ têm se destacado na última década em coletivos pautados em uma junção contemporânea entre espiritualidade e autoconhecimento, voltada à figura a que Danièle Hervieu-Léger (2008) chamou de “peregrino”, que constrói, de forma autônoma e descolada das religiões institucionais e seus ritos, as experiências que conferem à sua vida sentido existencial e espiritual. A imagem do peregrino ou da peregrina nos remete à perspectiva de busca e de caminhada leve, sem amarras. No tarô tradicional, conhecido como Tarô de Marselha, a figura do peregrino está representada pela carta 0 ou 22, chamada de o Louco, o Tolo, ou ainda o Bobo, que traz a imagem de uma pessoa carregando uma trouxa leve nas costas, caminhando com tranquilidade e certa inocência, olhando o horizonte e não se importando com desafios do caminho, representados por animais perigosos e abismo. É uma figura sem apegos, que busca viver a plenitude do momento.

Na linguagem junguiana, a/o peregrina/o está atrelada/o ao arquétipo do Trickster e que foi definido por Carl Jung (2000) como um dos principais arquétipos da psique, que navega entre aspectos sombrios da humanidade e personas desafiadoras para o status quo. O Trickster condensa diversas imagens que envolvem transgressão à ordem vigente em diferentes níveis e formas. É, ao mesmo tempo, o/a andarilho/a livre e descompromissado/a com as formalidades, o/a fora da lei, o/a anti-herói/anti-heroína que desafia os padrões em torno de uma ética e estética transgressora e incômoda, o/a bufão/bufona, o/a palhaço/a, o/a tirador/a de sarro, que de forma lúdica, bizarra, fantasiosa, indigesta, carrega certo escárnio em relação ao sistema vigente. Figuras clássicas de Trickster são o personagem Coringa, o Zé Pilintra, Macunaíma, entre outros/as.

O Louco do tarô, além de se caracterizar como o andarilho livre de amarras e apegos relativos a uma vida enquadrada no sistema, apresenta-se como o bufão ou o bobo da corte, que sobrevivia de piadas sobre a realeza para a própria realeza. E, sendo louco, está inevitavelmente, à margem do sistema normativo sobre normalidade e loucura.

Danièle Hervieu-Léger (2008) captou uma das imagens arquetípicas do Trickster ao destacar o peregrino como um tipo ideal contemporâneo do buscador e da buscadora religiosa/espiritual, sem as amarras das instituições religiosas, de seus ritos e dogmas. É nesse tipo de universo religioso que transitamos nesse artigo, em diálogo com o universo sacralizado das lésbicas.

No universo gay masculino, também vemos iniciativas que associam espiritualidade dos círculos sagrados com defesa pelos direitos humanos LGBTQIA+. O grupo *Radical Faeries* ou Fadas Radicais, fundado pelos ativistas gays Harry Hay Jr. e Don Kilhefner em 1979 na Califórnia, EUA, está em consonância com essa imagem do/a peregrino/a e do que Danièle Hervieu-Léger (2008) chama de “modernidade religiosa”, com ênfase em características como subjetivização e individualização da crença e insubordinação a qualquer instituição religiosa.

A fala que se segue é de um seguidor do *Radical Faeries* e foi coletada pelo jornal *The Guardian* ao cobrir o evento *Saturday at San Francisco Pride*⁶:

“Não gosto que ninguém me diga quem sou ou quem tenho que ser. Isso é um anátema para a minha essência. Eu sou autodefinido e autodescrito e isso é meu direito.” disse Storm Arcana, 42.

Radical Fairies já tem grupos de círculos sagrados na Europa, Oceania, Ásia e em alguns países da América Latina, considerando Américas do Sul e central, como México, Colômbia e Porto Rico. E que se autodescrevem como: “homens gays que procuram uma dimensão espiritual para nossa sexualidade; muitos de nós são curandeiros de um tipo ou de outro. Nossos valores compartilhados incluem feminismo, respeito pela Terra

6 <https://www.theguardian.com/world/2015/jun/28/facebook-rainbow-colored-profiles-san-francisco-pride>. Acesso em maio de 2022.

e responsabilidade individual em vez de hierarquia. Muitos de nós são pagãos (religião baseada na natureza)⁷.

O movimento tem cobrado as redes sociais, como o Facebook, a eliminar discriminações e restrições ao uso do nome social e outras ações em nome dos grupos LGBTQIA+.

Voltando ao universo do lesbianismo e espiritualidade, o grupo Namastu, portal de autoconhecimento, promoveu em setembro de 2019 a Vivência Terapêutica – Sagrado Lesbiano, citando “os poemas líricos de Saffo de Lesbos”. Assim, o grupo explicou em sua página o significado dessa experiência:

(...) a Deusa Saffo de Lesbos, recita poemas líricos para suas alunas. Esta será uma vivência sagrada para celebrar nossa existência lésbica. Nas oficinas de Ginecologia Autônoma, a terapeuta Mayza Dias sentiu a necessidade de criar um workshop exclusivo para lésbicas e bissexuais. Não por acaso, a necessidade de sobrevivência, a heteronormatividade ocupa boa parte das conversas e discussões nos círculos de mulheres. Eis que no mês da VISIBILIDADE LÉSBICA, ela irá facilitar este círculo, tão cheio de minúcias afetivas e meandros subversivos. Mais do que isso, um espaço de discussão, formação e orientação sobre saúde lésbica. Uma vivência de conexão com nossa vulva, na perspectiva do sagrado feminino sapatônico. Um olhar de ternura e amor para nossa trajetória de mulher lésbica e/ou bissexual, para acolher nossas memórias particulares e necessidades mais íntimas. As vagas são limitadas. Valor de troca: 80,00. Duas vagas para cotas étnico-racial. (NAMASTU. <http://namastu.com.br/noticias/vivencia-terapeutica-sagrado-lesbiano/>, acesso em maio de 2022).

O “sagrado feminino sapatônico” citado na postagem do grupo de autoconhecimento e espiritualidade Namastu traz essa importante imagem de desconstrução dos essencialismos e binarismos presentes na perspectiva de senso comum do sagrado feminino e masculino. Em artigo anterior (Clarissa FRANCO; Eduardo MARANHÃO Fo., 2019) apresentamos o termo: “sagrado não binário”, indicando a possibilidade de maior fluidez para a sacralização nos círculos sagrados, abrindo caminhos para uma maior inclusão das pessoas LGBTQIA+ por meio de uma revisão cosmológica e epistemológica, que envolve uma compreensão mais profunda da leitura junguiana para estes grupos.

A homossexualidade e o homoerotismo de Safo não são um consenso na literatura, conforme indica Sandra Boehring (2007), além disso, pensar a orientação sexual há mais de dois mil anos não deve ser sob os mesmos padrões da atualidade. No entanto, isso propriamente não importa, já que o simbolismo da academia das mulheres de Lesbos, junto das poesias de Safo trouxeram uma espécie de mito de origem ao universo das mulheres lésbicas. Conforme vimos, várias imagens ligadas a essa origem mítica vão inspirando grupos lésbicos.

7 <http://www.radfae.org/about>. Acesso em maio de 2022.

É o caso do grupo Tambores de Safo, que veio da militância de LAMCE – Liberdade do Amor entre mulheres no Ceará, e que utiliza a música e a arte para manter reflexões críticas feministas e de combate ao machismo e homofobia. Segundo Lettícia Leite (2017), o Tambores de Safo propõe “rodas de debate, oficinas de produção dos instrumentos de percussão e performances musicais, (...) escolas para jovens mulheres, práticas lésbicas”.

Apesar de não ser consenso a homossexualidade de Safo, e sim algo mais simbólico, como já indicamos, muitos fragmentos de poesias de Safo demonstram como a temática do amor era central seus escritos.

“Eros sacudiu minh’alma como o vento que rola da montanha e cai sobre a fronde de carvalho...” (fragmento 44) Safo (In: Joaquim FONTES, 2021)

“Qual coisa é mais linda sobre a terra sombria? De. infantes ou cavaleiros a tropa que desfila? No mar, bem posta esquadra de navios? Quanto a mim, penso: Belo é tudo aquilo que se ama.” (fragto. 27) Safo (In: Joaquim FONTES, 2021)

“Há tanto tempo eu te amo, minha Átis!”

(Fragto. 41) Safo (In: Joaquim FONTES, 2021)

E foi com uma mensagem de amor e cumplicidade entre as mulheres de Lesbos, que puderam exercitar sua autonomia e espontaneidade na construção da inteireza do ser, que Safo tornou-se símbolo dessas iniciativas, que integram espiritualidade e ativismo lésbico. Nesse sentido, Carolina Guiñez (2019, s.p.) diz:

a individuação de uma mulher que ama outra mulher é um processo alquimista, através do qual todo o processo de criação se repete através da criação de si mesma e de seu próprio mundo. O que fazemos através desse processo é criar nossa própria existência, construindo espaços de resistência ao patriarcado, onde podemos estar e nos expressar de novas maneiras.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória deste texto costurou imagens e símbolos em forma de poesias, orações, vivências, artes e expressões em geral, ligadas ao lesbianismo e aos círculos sagrados, identificando como aos poucos vão se abrindo espaços para a presença LGBTQIA+ nesses grupos, mesmo que ainda haja reforço aos binarismos de gênero e transfobia, principalmente. As mulheres lésbicas, por sua vez, passam aos poucos a encontrar pequenos nichos de representatividade nos círculos e dentre estes espaços, ter uma referência de origem como Safo e as mulheres de Lesbos, que envolve um período clássico da história em que homens dominavam os espaços literários e de representatividade em geral, torna-se um símbolo de inspiração.

As trombetas, as poesias, o machado de Labrys, as reuniões de mulheres, as

danças, as orações à deusa do amor... muitas foram as imagens que aqui visitamos como ao mesmo tempo referências míticas, e também corporificadas, porque reais, concretas, situadas na vida das mulheres de Lesbos e das mulheres lésbicas que têm se inspirado com estes movimentos.

Como já realizamos em artigo anterior (Clarissa FRANCO; Eduardo MARANHÃO Fo., 2019), nossa tarefa entre outras, também foi de reforçar que existem caminhos para a possibilidade de se configurar sagrados lésbicos, sagrados transgênero, sagrados não binários, sagrados gays, que possam encontrar ecos entre experiências terrenas e corpóreas de defesa de direitos LGBTQIA+, ao lado de experiências espirituais, sagradas, transcendentais e religiosas. Tais universos não se excluem, são importantes dimensões humanas que precisam de espaços.

Finalmente, considerando a abordagem que aqui escolhemos, terminamos com mais uma bonita declaração de Carolina Guiñez (2019, s.p.):

Diversas sexualidades contribuem, dessa forma, para a individuação coletiva, trazendo as transformações sociais necessárias para a expansão da consciência humana. A transformação individual tem um efeito sobre o grupo ao qual pertence, de modo que a individuação não é apenas uma conquista individual, mas beneficia o coletivo.



Machado de Labrys - <http://sagrado-feminino.blogspot.com/2010/01/labrys-machado-da-deusa.html>. Acesso em maio de 2022

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Miguel Vale de. O Corpo na Teoria Antropológica. *Revista de Comunicação e Linguagens*, 33: 49-66, 2004.

ANTUNES, Leonardo. Safo - **Fr. 1 e Fr. 31**. Nuntius Antiquus, Belo Horizonte, v. 4, 2009.

BOEHRINGER, SANDRA, **L'Homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine**. Paris, Les Belles Lettres, 2007.

CORDOVIL, Daniela. O poder feminino nas práticas da Wicca: uma análise dos "Círculos de Mulheres". **Estudos Feministas**, v. 23, n. 2, p. 431-449, 2015.

CORDOVIL, Daniela. Sexualidade, Espiritualidade e Conjugalidades na Wicca Brasileira. Dossiê Religião e sexo. **Relig. Soc.** 37 (1), Jan 2017.

DEL MORAL, Maite. **Prólogo**. In NEUMANN, Eric. *Psicología profunda y nueva ética*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

DEL PICCHIA, Beatriz; BALIEIRO, Cristina. **Círculos de Mulheres: novas irmandades**. São Paulo: ed. Ágora, 2019.

FAUR, Mirella. **Círculos sagrados para mulheres contemporâneas**. São Paulo: Pensamento, 2011.

FONTES, Joaquim Brasil. A tecelã de intrigas. **Clássica**, São Paulo, 516: 69-82, 1992/1993.

FONTES, Joaquim Brasil. **Safo de Lesbos: poemas e fragmentos**. São Paulo: Iluminuras, 2021.

FRANCO, Clarissa De; MARANHÃO Fo., Eduardo Meinberg de Albuquerque. Sagrado Não-Binário? O conceito de psique andrógina na reformulação do debate de gênero no Sagrado Feminino. **Revista Mandrágora**. V. 25, n. 2, 2019.

GUIÑEZ, Carolina. Alquimia del deseo lesbiano. **Revista Fuga**, maio 2019. Disponível em: <https://revistafuga.home.blog/>, acesso em abril de 2022.

HANSEN, Luana; OLIVEIRA, Dory de; QUEEN, Tiely. **Rap LES Queens\$**, 2015. Disponível em: <https://soundcloud.com/les-queens/les-queens>, acesso maio de 2022.

HARAWAY, Donna. SABERES LOCALIZADOS: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu** (5): pp. 07-41, 1995.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.

JUNG, Carl Gustav. **Obras completas Vol 8/1: A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 1916/2021.

JUNG, Carl Gustav. **Obras completas Vol. 8/2: A Natureza da Psique**. Petrópolis, Vozes, 1931/2012.

JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos e reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

JUNG, Carl Gustav. Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo. In: JUNG, Carl. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

KEIRBEL, Valeria. Epistemologia(s) tortillera(s) para una Psicología Analítica (im)posible. **Revista Fuga**, maio 2019. Disponível em: <https://revistafuga.home.blog/>, acesso em abril de 2022.

KRISTEVA, Julia. "Approche de l'abjection". **Pouvoirs de l'horreur: Essai sur l'abjection**. Paris: Éditions du Seuil, pp. 07-27, 1980. Tradução ao português de Allan Davy Santos Sena.

LEITE, Lettícia Batista Rodrigues. Quando a "décima musa" inspira raps e tambores: dos usos políticos da figura de Safo por vozes lésbicas e feministas no Brasil contemporâneo. **Heródoto**, Unifesp, Guarulhos, v. 2, n. 2, Dezembro, 2017. p. 564-578

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. **Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina**. Buenos Aires: En la Frontera, 2007.

OSÓRIO, Andréa. Bruxas Modernas: um estudo sobre identidade feminina entre praticantes de Wicca. **Campos** 5(2):157-172, 2004

PENNA, Eliane. **Epistemologia e método na obra de C G Jung**. São Paulo, Educ: 2014.

POLESSO, Natalia Borges. Sobre visibilidade lésbica e ocupação dos espaços. **Estud. Lit. Bras. Contemp.**, Brasília, n. 61, e611, 2020.

MELO, Indianara Pereira. **Entre os mundos: uma reflexão na ótica da psicologia analítica sobre o neo-paganismo, imaginação ativa e a contemporaneidade**. Pós-graduação em Teoria e Psicoterapia Junguiana. Faculdade Hélio Rocha – Salvador BA, 2013.

ROCHA, Emmanuel Ramalho de Sá; OLIVEIRA, Elton Bruno Amaral. INFLUÊNCIA DOS ESTUDOS QUEER NO PAGANISMO CONTEMPORÂNEO. **Revista Gênero & Direito**. V. 3, n. 1, 2014.

Sites:

<http://namastu.com.br/noticias/vivencia-terapeutica-sagrado-lesbiano/>. Acesso em maio de 2022

<https://www.instagram.com/lesbianasjinguianas/>, acesso em abril de 2022

<https://www.facebook.com/LJgrupodeactivismo/>, acesso em abril de 2022.

<https://revistafuga.home.blog/>, acesso em abril de 2022

<https://www.facebook.com/ValeDasBrumas/>, acesso em maio de 2022.

<https://www.femininosagrado.com.br/ha-muito-preconceito-contra-lesbicas/>. Acesso em maio de 2022.

<https://www.theguardian.com/world/2015/jun/28/facebook-rainbow-colored-profiles-san-francisco-pride>. Acesso em maio de 2022.

<http://www.radfae.org/about>. Acesso em maio de 2022.

<http://sagrado-feminino.blogspot.com/2010/01/labrys-machado-da-deusa.html>. Acesso em maio de 2022.

EROS NO ARMÁRIO: NOTAS ANALÍTICAS SOBRE A EXPERIÊNCIA GAY

Gustavo Pontelo Santos

“é claro que tenho medo, porque a transformação do silêncio em linguagem e ação é um ato de revelação individual, algo que parece estar sempre carregado de perigo” (Audre Lorde, 1977/2019, p. 51).

Em um país onde conquistamos muitos dos direitos reivindicados, ainda que quase sempre pela obrigação judicial, torna-se mais sutil perceber o silenciamento do cotidiano, esse que é perverso por sua ocultação. Mas ele está aí, construindo paredes em torno de mim. Sinto-o quando não posso falar como minha língua quer falar, quando não posso vestir sem escandalizar ou tocar alguém do mesmo gênero sem agitar certa tensão. Minhas preferências, meu dialeto, tom de voz, jeito de andar e minhas fantasias relacionais – tudo isso diz e, por dizer, é silenciado. Sou gay, bicha, algo que, como veremos, será revelado de uma maneira ou de outra.

Se o campo da fantasia que nos constitui é silenciado, podemos ter a dimensão do que significa a violência que nos é imposta. Ora, a fantasia é, como asseverou Jung, “a atividade criadora que procura uma resposta para todas as indagações contestáveis, a mãe de todas as possibilidades, na qual se encontram

vitalmente vinculados, como todos os extremos psicológicos, tanto o mundo interior como o exterior” (1976, p. 81). É o fazer substancial da psique; aquilo que, ainda segundo Jung, cria diariamente a realidade. De que maneira nós, sujeitos LGBT+, fantasiemos e somos fantasiados? De que maneira está vinculado nosso mundo interior a um mundo exterior que o nega?

Se temos a mãe de todas as possibilidades, não temos pai que as autorize. É por não ter lugar nessa realidade patriarcal, cisheteronormativa e eurocêntrica que criamos guetos e noites para exercer a fantasia: bairros, porões, *ballrooms*, paradas. Embora sejam importantes para nossa proteção e fortalecimento, não queremos estar nos guetos, tampouco integrados à coletividade cisheteronormativa, mas em uma revolução da lógica de integração pela assimilação. Ainda assim, mesmo no universo acadêmico, em especial no nicho relacionado à Psicologia Analítica, seguimos noturnos, no mundo subterrâneo que é o lugar dos mortos, no inconsciente próprio da produção de saber. Uma vez que nosso campo se despreocupa em abrir espaços para que nós falemos, ele tem sido, pela própria ausência que produz, o espaço apertado do silenciamento. É sobre disputar esse terreno epistêmico, bem como revelar experiências relacionadas à socialização

enquanto pessoas gays, que este capítulo se trata.

O ARMÁRIO ERÓTICO E SUA PROBLEMÁTICA

Quando aponto para o silenciamento, revelo um exercício de poder sutil que tem sua origem no dispositivo de regulação da existência LGBT+ cuja imagem já é bastante conhecida: o armário. Essa estrutura metafórica é um fenômeno coletivo que, na qualidade de fantasioso, impacta a produção de conhecimento sobre si e sobre o mundo. Nesse sentido, Eve Sedgwick (2007) bem qualificou a coletividade moderna como produtora e consumidora de uma epistemologia do armário.

Sedgwick (2007) nota que, embora os protestos de Stonewall tenham revigorado em muitas pessoas o sentimento de potência e a promessa de uma revolução da autorrevelação gay, a dimensão da saída-do-armário permaneceu intacta e, na verdade, acentuou em atenção e gozo a descoberta de cada drama gay. Cinquenta anos depois, o armário permanece como estruturante das experiências homossexuais, tanto em uma dimensão vertical quanto horizontal – como veremos adiante –, mesmo para aqueles afortunados o bastante para ter o apoio de suas comunidades imediatas.

O que a lógica deste dispositivo pressupõe não é apenas que algo oculto seja revelado, mas que esta revelação, por sua vez, volte a ser oculta – seja pelo fato de que a homossexualidade não é uma característica física e aparente em princípio, seja pela negação desta informação social pelo ouvinte que a discrimina, ou ainda para que este ouvinte escolha como e quando revelar a pessoa gay para seus pares, assumindo a narrativa que é originalmente dela.

Este último caso se dá quando pessoas revelam entre si suas próprias fantasias em relação àquela identidade, transmitindo-as pelo silenciamento da narrativa original e garantindo que elas sejam perpetuadas com a próxima pessoa. É quando a identidade gay assume o tom de um boato, cuja intenção não é apenas revelar, mas recobrir de um desenrolar fantasioso o segredo aberto – fato que, como ensinou Jung (2011), deve ser analisado mais pelos seus efeitos do que pelas motivações conscientes. Assim, o segredo age como

a prática subjetiva na qual as oposições privado/público, dentro/fora, sujeito/objeto são estabelecidas, e a santidade do primeiro termo permanece inviolada. E o fenômeno do “segredo aberto” não produz, como se poderia pensar, o colapso desses binarismos e de seus efeitos ideológicos, mas, ao contrário, atesta sua recuperação fantasmática (Miller, citado por Sedgwick, 2007, p. 21).

O armário é, deste modo, essa estrutura que recupera na experiência gay as tensões da ocultação/revelação, algo que nos provoca no nível emocional. Sedgwick

(2007) acertadamente utilizou da imagem mítica de Ester – que na Bíblia se revela judia para o rei Assuero – como uma ferramenta de análise do aparecimento dessa díade. Para enriquecer os sentidos mais amplos e transpessoais das vivências de cada pessoa gay, é preciso ainda observar as variações culturais desse tema, criando outras analogias parciais que não são uma afirmação direta sobre as singularidades, mas um “como se fosse assim”. Nesse caso, os paralelos com produções da cultura tornam-se um método que possibilita que o tema entre novamente em movimento (Melo, 2019).

Por isso, uma vez que se trata aqui da revelação de nossa identidade efetivamente erótica, torna-se relevante mencionar certo mitologema grego, parte da lenda de Eros e Psique. Nela, Eros se apaixona por Psique, com quem se deitava todas as noites sem, contudo, deixar que ela o reconhecesse. As irmãs da bela jovem foram visitá-la em seu castelo e, corroidas de inveja, amedrontavam Psique para que ela revelasse a identidade de Eros. Ele a adverte inúmeras vezes, dizendo: “As bruxas traiçoeiras esforçam-se por te armar uma cilada e a pior armadilha é persuadir-te a contemplar meu rosto. Já te adverti muitas vezes de que nunca mais o verás, se o contemplares uma única vez”. (Brandão, 1987, p. 212).

Psique, porém, temerosa de que ele fosse um monstro-dragão que tentava enganá-la, levou uma lamparina e um punhal para ver o rosto de Eros e matá-lo enquanto dormia. Vendo que se tratava do deus-amor, Psique se arrebatou e esbarra nas flechas que a fazem ainda mais apaixonada. Em seu ímpeto, deixa cair sobre o ombro divino uma gota do óleo fervente da lamparina.

Eros desperta num sobressalto e, ao ver desvendado seu segredo, levantou vôo no mesmo instante; sem dizer uma só palavra, afastou-se rapidamente da esposa. [...] Enquanto Psiquê peregrinava, de cidade em cidade, em busca de Eros, este jazia no leito, gemendo de dor pela queimadura sofrida (Brandão, 1987, p. 214).

Nas experiências gays, semelhante padrão pode ser encontrado, o que não significa, como erroneamente se supõe, que haja a elaboração inconsciente de uma narrativa mítica inteira – o que ocorre é a emergência de núcleos temáticos semelhantes dentro das singularidades (Melo, 2019). Dentre a multiplicidade simbólica possibilitada por esse conto, está o fato de que quando o Amor é revelado para a Alma que o julga monstruoso, é ferido por ela, ira-se e precisa de tempo para se curar. Eros se vê fora de seu armário, revelado pelo desenrolar das fantasias sobre sua identidade.

É claro que essa imagem só se torna relevante para a compreensão da homossexualidade no contexto de sua própria revelação como categoria de identidade a partir do século XIX. Em sociedades que tomam a identidade homossexual como qualquer sorte de desvio, pessoas de sexualidades dissidentes passam a vivenciar o drama do Eros que precisa se esconder por desejar uma relação que parece ser proibida. Por isso, ferem-

se quando sua verdadeira natureza é revelada e, como na lenda, permanecem antes como o “Amor que não ousa dizer seu nome”¹.

A homossexualidade, no entanto, não é uma posição ligada ao armário senão pela repressão moral e social. Foi, antes de identidade, considerada por inúmeros povos e crenças como uma questão de preferência, para além da condenação. Para os gregos, constituía entre homens uma forma de amor educativa para a polis e estratégica para a guerra; para monges budistas japoneses tornou-se sagrada e para o povo dagara – habitante do que hoje são territórios de Gana e Burkina Faso – trata-se da existência de guardiões entre os mundos terreno e espiritual (Endsjø, 2014; Somé, 2007). Assim, Eros no armário não é um padrão que se percebe graças à homossexualidade, mas à homofobia.

Nesse sentido, o que o mitologema mostra é que, quando a Alma finalmente encontra o Amor e se envolve com sua qualidade divina/daimônica, isto é, com o poder irracional que a toma, desiste de matá-lo e se torna profundamente apaixonada por ele. Após sofrer as provações, a união da Alma com o Amor dá à luz o prazer, a bem-aventurança, personificada pelos gregos em Hedonê (López-Pedraza, 2010; Brandão, 1987). Essa imagem tem grande valor para a destruição do armário pelos sujeitos gays, uma vez que aponta para o reconhecimento de seu próprio erotismo como belo e frutífero de prazer. Por isto, o movimento de revelação, que tanto no mito quanto na experiência toma ares de uma tragédia, dá início, ao mesmo tempo, ao árduo processo de cura da dissociação entre alma e amor.

Na América Latina, onde a cultura é vivamente orientada pela moral cristã, o histórico de violências simbólicas com origem nas instituições religiosas torna o processo de reconhecimento do eros homossexual ainda mais difícil. A máxima “ama-se o pecador, abomina-se o pecado” torna-se a imagem cristã dessa dissociação, pela qual as igrejas alavancaram o fenômeno das “terapias” e retiros de “reversão da sexualidade” no Brasil. Para João Silvério Trevisan,

A insistência na “cura gay” é um fator de gozo aos que alimentam a fantasia curativa. E qual é essa fantasia? A de que muita gente possa ter um gozo não acessível aos que seguem a palavra de Deus. A inveja do gozo do outro já é, no fundo, uma maneira de experimentar o gozo (2018, p. 462).

Essa hipótese do horror/fascínio por um gozo proibido é geralmente considerada em casos de perseguidores obsessivos da homossexualidade, e frequentemente também no senso comum. É uma forma de imaginar, assim como a inveja do gozo e fortuna de Psique alimenta o boato de que Eros seja uma aberração. No entanto, é preciso cuidado para que essa fantasia não seja generalizada como rizoma do comportamento homofóbico, ou reduzida a um desejo reprimido de exercer a homossexualidade. Tal lógica transmuta um problema complexo e estrutural em uma economia de afetos particulares, não raro

1. Assim ficou conhecida a homossexualidade durante boa parte do século XX.

culpabilizando os próprios homossexuais pela violência que lhes é perpetrada, via de regra, por heterossexuais.

Borillo (2009) explica que, “apesar de sua ligação estreita, a homofobia individual (rejeição) e a homofobia social (supremacia heterossexual) podem funcionar distintamente” (p. 34), isto é, não é preciso que exista uma hostilidade pessoal contra a homossexualidade para que os efeitos homofóbicos se produzam. Pelo contrário, sujeitos homofóbicos podem ser simpáticos a nós, pois “os dados históricos e ideológicos delimitam o ambiente no qual as imagens a respeito da homossexualidade foram construídas” (Ibid., p. 34).

Por isto, a fantasia do gozo proibido e outras manifestações emocionais que nos obrigam ao armário são ambientadas por fatores como: a) as imagens surgidas e repostas no interior das culturas abraâmicas (judaica, cristã, islâmica), que revestem do divino autoritário aspectos relativos à diferença sexual (Mott, 2007); b) a gestão das aparências familiares sob a qual o modo de vida capitalista foi erigido, naturalizando uma diferença hetero-homo como necessária para a manutenção do poder em certos grupos (Freitas, 2018); c) a necessidade de eliminar corpos que transitam entre princípios considerados masculinos e femininos, isto é, que operam uma ruptura dos traços humanos/arquetípicos enrijecidos culturalmente que constituem a subjetividade homofóbica.

Neste sentido, protestar o fenômeno homofóbico atrelado às instituições religiosas é frequentemente visto como uma rivalidade ou ataque às suas essências, ao passo que se trata de revelar que a literalização dos símbolos provoca não só sua própria morte, como já apontou Jung (1976), mas a morte de sujeitos de sexualidades dissidentes, alvos de uma violência que torna o espaço da religião um usual instrumento ortopédico do armário. Como denunciou Sobonfu Somé, “a vida dos homossexuais no Ocidente é, de muitas formas, uma reação à pressão social que os rejeita” e, nesse contexto, “frequentemente gays e lésbicas são muito espirituais, mas estão afastados de sua conexão com o espírito” (2007, pp. 141-143).

SOCIALIZAÇÃO E SAÍDA DO ARMÁRIO

Na ideologia do silenciamento imposta pelo armário, trata-se da conexão com o si-mesmo que é ferida, muitas vezes de forma fatal. O Brasil é o país que mais mata pessoas LGBTQ+ no mundo, inclusive por suicídio, como mostraram as estatísticas do Grupo Gay da Bahia (2019)². A ocultação da sexualidade é amplamente reconhecida como fator agravante desse risco, que é de cinco a seis vezes maior que em heterossexuais (Hatzenbuehler, 2011). Por causa do armário, a recuperação do relacionamento com o Eros homossexual é, para muitos de nós, uma tarefa solitária e imaginada como socialmente destrutiva – e tanto mais se essa experiência for marcada pela raça (Veiga, 2018). Ora, se trabalhamos

2. O Grupo chegou a registrar 1 suicídio a cada 3 dias, aproximadamente, em 2018.

com um processo de individuação e com o atravessamento da fantasia no mundo, estes fenômenos devem ser de grande importância para a Psicologia Analítica.

No entanto, o que vemos mais frequentemente nesse campo são esforços teóricos para explicar a homossexualidade em termos de seu “desenvolvimento”. Ela já foi compreendida como causada por uma infantilização ligada ao complexo materno, ou como um tipo específico de identificação com a *anima*, ou mesmo atribuída ao Complexo de Édipo (cf. Girardello, 2010). Como apontou Maffesoli (2019), a noção de desenvolvimento é imaginada a partir de categorias como progresso, ordem e linearidade. É uma ideia própria da modernidade, o que elucida a razão pela qual a compreensão da homossexualidade, categoria formulada no seio dessa era, foi desde o início tomada como um objeto da investigação desenvolvimentista.

O que a experiência mostra, contudo, é que a sexualidade humana é um campo mais amplo do que o desenvolvimento pode descrever e prescrever, e que as diversas orientações sexuais são ricas em experiências próprias, que não são modificações ou derivações da experiência cis-heterossexual – tomada pela ciência como a norma. Na verdade, a variação de nossas fantasias no campo do amor e da sexualidade são interditas e confundidas pelo que é esperado na norma cis-hetero, e só podem ser melhor compreendidas ao nos apropriarmos da noção de individuação como algo que fura o vigor da norma coletiva, que não é linear e sim serpenteado, que circula em torno de si-mesmo no processo de ultrapassagem das fórmulas sociais que massificam a manifestação da individualidade (Jung, 1976; 1986).

As fórmulas que determinam o processo de socialização de pessoas LGBTQ+ são, nesse sentido, particularmente perversas, na medida em que desfiguram o sujeito para si próprio, impedindo toda possibilidade de desenvolvimento psíquico genuíno – que não pode haver sem que o indivíduo autorize sua própria existência. Por isto, para muitos de nós, sair do armário é um momento de autorização percebido como nosso verdadeiro nascimento ou, pelo menos, como nascer de novo. Esse marco revela uma maneira de socialização pela qual as identidades gays são marcadas não necessariamente por um *desenvolvimento* das potencialidades sexuais, mas por um processo arquetípico de *iniciação*, cuja característica não é progredir e construir, mas “fazer sair algo que já está lá”.

Isso explica porque muitos homens gays passam por uma espécie de adolescência tardia quando se revelam na maioridade, uma vez que esse período típico de desenvolvimento afetivo-sexual e experimentações do desejo é roubado de nós pela estrutura do armário, que nos submete a anos de isolamento e ameaça. Essa experiência tardia pode ser marcada por uma sensação de tempo perdido, que move o sujeito a tentar explorar livremente as potencialidades que lhe foram negadas.

Se romper com o armário é esse processo de passagem, há aí uma estrutura que permite analisar o artifício de revelação das identidades LGBTQ+. O antropólogo Arnold

van Genneep (2012) descreveu os rituais de passagem detalhando três processos que os constituem: ritos de separação, de margem e de agregação. Nos primeiros, separa-se o indivíduo de sua antiga estrutura social – como a família, a infância, a vida leiga, etc. Segue-se um processo de margem, que pode ser mais ou menos desenvolvido, marcado pela espera ou preparação para a agregação final. Esta, por fim, marca um novo local social para o indivíduo, inserindo-o em uma nova realidade – o casamento, a adultez, o exército de guerreiros, etc.

Para pessoas gays, o processo de iniciação na cultura como si próprios começa, em geral, sem o apoio de uma comunidade, privadamente, pela separação das estruturas de dominação opressivas que marcam cada sujeito. Esse processo implica um desligamento da identificação do Eu com essas estruturas, que podem ter imagem no desejo dos pais, na religião, na escola ou mercado de trabalho, etc. Pode haver atuações (*acting-out*) que externalizem esse momento ou, por outro lado, um isolamento social. Cabe ressaltar que esse processo de separação não implica, muitas vezes, uma automática aceitação da identidade gay, podendo antes se inaugurar pela constatação de que a condição homossexual é irremediável. Por esse processo, porém, abre-se a porta do armário para si mesmo, permitindo uma primeira diferenciação da vida heteronormativa.

Uma vez que essa separação enfim desenlaça o Eu da identificação com a persona heterossexual incitada pelas estruturas de origem, cabe ao sujeito se preparar para a revelação que inevitavelmente chegará, marcando publicamente seu pertencimento a um outro grupo. Esse período de margem pode variar de poucos meses a muitos anos, dado que as consequências da revelação como um Outro social são imprevisíveis e potencialmente catastróficas, necessitando preparação e fortalecimento. É a revelação da identidade gay que colocará fim a esse período, exortando a agregação do sujeito a uma nova estrutura existencial, cujos modos de viver e dispositivos culturais são diversos de sua experiência heterossocial anterior. Marcações no corpo como tatuagens, cortes de cabelo e mudança de indumentária podem acompanhar todo o processo iniciático, tornando efetivamente visível o processo de diferenciação do sujeito homossexual que se transporta a outro lugar social.

Com o avanço de nossas pautas, esse processo tem acontecido de maneira cada vez mais diluída e livre das tensões intransponíveis que o caracterizavam há vinte anos ou até menos. Em muitas relações, se não na maioria delas, assumir-se é uma cristalização de intuições ou percepções que já habitavam a fantasia dos interlocutores da pessoa gay. No entanto, talvez por isso deixamos de ver nessas relações o exercício de poder que se faz enquanto perdura a ocultação, a silenciosa cumplicidade do “assunto que não deve ser tocado”, ainda que, às vezes, a pessoa gay já tenha se assumido (Sedgwick, 2007). Mesmo intuindo, prefere-se não saber ou pelo menos adiar. Nesse sentido, sair do armário é um processo *permanente*: primeiro se faz para si mesmo, depois como revelação que

reposiciona o lugar social do sujeito e, por fim, como processo horizontal que continua a se repetir por toda a sua existência.

Ao mesmo tempo, a necessidade de revelação e heteroidentificação aponta para o estranhamento em torno desses sujeitos, que trazem consigo uma fissura nas estruturas imaginais da cultura. Por isso, o que o dispositivo do armário faz é colocar em dúvida se eu posso existir ou não na fantasia do meu interlocutor. Conseqüentemente,

cada encontro com uma nova turma de estudantes, para não falar de um novo chefe, assistente social, gerente de banco, senhorio, médico, constrói novos armários cujas leis características de ótica e física exigem, pelo menos da parte de pessoas gays, novos levantamentos, novos cálculos, novos esquemas e demandas de sigilo ou exposição. Mesmo uma pessoa gay assumida lida diariamente com interlocutores que ela não sabe se sabem ou não. É igualmente difícil adivinhar, no caso de cada interlocutor, se, sabendo, considerariam a informação importante (Sedgwick, 2007, p. 22).

A depender do grau de ameaça dessas revelações, novas e diferentes personas podem se reestabelecer. Contudo, nenhuma pessoa gay pode controlar os múltiplos códigos pelos quais a informação sobre a identidade erótica pode ser transmitida. Por isso, recusar o controle e assumir plenamente essa identidade pode significar, para alguns interlocutores que recebem a informação, um ato que coloca a *e/es* no armário de sua própria comunidade conservadora (Sedgwick, 2007).

O interlocutor passa a experimentar e reconstruir o segredo erótico como algo ligado a si próprio, não raro a partir da fantasia de estar protegendo o sujeito gay das violências daquela comunidade/sociedade. Por isso, pais que se silenciam sobre a identidade gay de seus filhos por medo de que “aconteça algo lá fora” apenas reestruturam sobre eles a dinâmica do armário, que não os acolhe e protege – ao contrário, impele-os a se assumir de fato em outro lugar.

Nesse sentido, a destruição do armário frequentemente prospera com a entrada do sujeito gay em certa comunidade de pares, que visivelmente se destaca da comunidade heterossocial. As comunidades LGBTQ+, tão diversas em expressões de gênero e modos relacionais, têm uma vital função de acolhimento do processo do novo iniciado. Embora possam reproduzir estereótipos e violências uns sobre os outros, são esses pares que vão efetivamente transmitir uma cultura gay, lésbica, bi, trans, etc. na qual o sujeito se abre para exercer sua identidade. Ao estar com outras LGBTQ+, descortinam-se fantasias que criam, de fato, outras realidades. Por isto, muitos de nós têm a sensação de viver em dois mundos diferentes, que dizem não apenas sobre com quem é permitido se deitar, mas de que formas se relacionar, como se comportar e expressar, que coisas são consideradas belas ou importantes, enfim, dois (ou mais) projetos de vida social.

Essa vida dupla, embora possa fornecer sensações de segurança a princípio, demandará eventualmente uma integração dos aspectos dissociados que perpetuam a

vivência de não-pertencimento e marginalidade. Deve-se tomar esse processo, contudo, como uma possibilidade de desestruturação do armário erótico, pois corre-se o risco de confundirmos integração com assimilação – esta que nos convida a necessariamente performar modelos heterossexuais a partir do perigo do não-pertencimento. Aqui, tanto individual quanto coletivamente, trata-se de incentivar a dimensão política da imaginação, a qual pressupõe entrar em contato com nossas próprias fantasias à luz das situações de opressão (cf. Watkins, 2013).

Quando produzimos fissuras na heteronormatividade, somos chamados de volta para dentro dela, pois adaptar-se é uma necessidade humana. Contudo, como ensina a psicologia analítica, a verdadeira transformação só se faz ao deixar a adaptação massificada para viver uma ética individuada, em diálogo com as exigências da fantasia. Por isto, uma consciência crítica que recebe a fantasia é, em todo sentido, um potencial modo de romper com a dinâmica de opressão que nos coloca não só como vítimas, mas também como perpetuadores de uma homofobia internalizada entre nós.

RETORNOS DO ARMÁRIO ENTRE NÓS

Mesmo entre aqueles que se entendem como gays, existem diversas homossexualidades, o que vem confluindo com a decaída dos papéis tradicionais de gênero, a exploração das performances sexuais e a multiplicidade de identidades e tribos característica da pós-modernidade (Trevisan, 2018; Maffesoli, 2019). Assim, a experiência homossexual de uma gay *barbie* toca similaridades e diferenças importantes com a de uma bicha *poc*³, graças a marcadores como performance de gênero, percepção de conformidade à cisgeneridade, raça e sorologia.

Por isto, é preciso reconhecer os atravessamentos de outras fantasias que constituem a experiência e as relações gays. Para um homem gay negro, o armário é encoberto pelo duplo apagamento social de sua existência, de modo que essas bichas são frequentemente rejeitadas afetivamente a partir da fantasia branca que transforma o erótico em exótico. Essa operação reposiciona seu lugar na economia do desejo da comunidade gay, de modo que a estrutura social racista introjeta diferentes camadas de auto-ódio à estrutura do armário. Assim, “a sensação de não ter lugar, de não pertencimento, própria da experiência diaspórica, comparece também no campo do amor” (Veiga, 2018, p. 85).

Outras experiências homossexuais, como a de gays transgênero ou vivendo com infecções sexualmente transmissíveis (ISTs), criam ainda um novo armário no seio da própria comunidade, cuja premissa era destruir a estrutura ansiogênica da revelação. No

3. Nomes que dizem respeito ao dialeto criado por travestis na cultura LGBTQ+, chamado de pajubá ou bajubá. Aqui, trata-se de um gay musculoso, geralmente branco e de performance pouco feminina (*barbie*), em contraste com um gay feminino, geralmente periférico e que não é “passável” (*poc*).

caso dos primeiros, essa estrutura pode se refazer pela revelação de seu corpo como imagem de si, que pode ou não existir na fantasia do outro. Por isso mesmo, os homens trans não estão no corpo errado, mas talvez na cultura errada que, em sua fantasia binária, precisa mudar (Pollack, 1995). Já no caso dos últimos, o medo da revelação é levado adiante por complexos culturalmente inflamados a partir do trauma coletivo da epidemia de AIDS na década de 1980.

Por mais que se tenha trabalhado para mostrar a incidência universal das ISTs em termos de identidade, para diferenciar infecção de doença e retirar o estigma de “ímpuros” ou “contaminadores” dos homens gays, seguimos enredados em narrativas fantasmas – para usar a noção de Samuel Kimbles (2014) – que nos prendem aos armários, mais uma vez reduzindo nossas identidades a um estereótipo. Aqui, como em qualquer outro armário gay, o medo da rejeição e uma negatividade da potência erótica são fatores que aprisionam.

O que pretendo destacar da complexidade dessas experiências é a maneira como as fantasias do armário são formuladas, mesmo entre nós, como expressões de uma posição que despreza tudo que se revele como a face de Eros, relegando-o à sombra. O erótico, como toda expressão psicológica desse princípio relacional, conectivo, criativo e imprevisível, torna-se aprisionado na socialização patriarcal para abrir espaço a um masculino duro, categorizador e dominador como estruturante da cultura eurocêntrica. Como explica Audre Lorde,

Para se perpetuar, toda opressão precisa corromper ou deturpar as várias fontes de poder na cultura do oprimido que podem fornecer a energia necessária à mudança. No caso das mulheres, isso significou a supressão do erótico como fonte considerável de poder e de informação ao longo de nossas vidas (1978/2019, p. 66).

No caso dos homens gays, a estratégia de supressão do erótico também é verdadeira. Desde a mais tenra infância, expurgam-no de nossos corpos, a começar pela ortopedia dos “trejeitos femininos”. O direcionamento afetivo a um homem é impedido, torna-se motivo de piada, e a amizade com mulheres é motivo de suspeição. Beijar e sentir tesão tornam-se proibidos. Não há personagens modelo na grande mídia e, quando há, são reduzidos unilateralmente à sexualidade ou ao alívio cômico. A partir da socialização masculina, não apenas o feminino é reprimido, mas o erótico como um todo se torna plastificado, confuso e usado contra nós. “Por esta razão, é comum nos recusarmos a explorar o erótico e considerá-lo como uma fonte de poder e informação, confundindo-o com seu oposto, o pornográfico” (Lorde, 1978/2019, p. 66).

O pornográfico privilegia a sensação sobre o sentimento, a performance sobre a vulnerabilidade da revelação. Por isto, o armário estruturado pela homofobia incute uma visão reducionista da homossexualidade, a partir da qual não exploramos o potencial de Eros em nós mesmos. Nesse sentido, a confusão entre erótico e pornográfico aparece,

para muitos homens gays, a partir de uma vivência afetiva limitada à satisfação sexual.

Em decorrência dessa perspectiva psicológica, ancorada de maneira clara na homofobia internalizada, se estabelece uma hipervalorização da função sexual em detrimento de outros aspectos da energia erótica. Desde muito cedo aprendemos que o verdadeiro amor só se dá entre um homem e uma mulher, e também que se deve separar o afeto da intimidade amorosa da atividade sexual. Cindimos nosso Eros e o deslocamos para um sexo quase sempre desprovido de alma (Borges, 2013, p. 97).

Aqui, o problema não está na vivência da sexualidade livre e casual, mas naquelas situações em que se é incapaz de encontrar, dentro ou fora da casualidade, possibilidades de viver o erótico. Nessa acepção, a noção estereotipada de que “gays não querem nada sério” ou de que somos “individualistas” e “competitivos uns com os outros” aparecem como expressões culturais de um ponto de entrave do erótico, que precisa ser superado relacionando-se de outras maneiras, ampliando possibilidades de se imaginar, recuperando outros usos do Eros. O estereótipo é imagem e, como afirmou Hillman (2019), imagem solidificada na qual a sedução da classificação vai além de nossa capacidade de tornar o mundo mais equânime.

Por isso, embora a redescoberta do erótico precise ser feita de maneira singular, seria incoerente dizer que o problema de sua solidificação se resolverá apenas individualmente. É preciso que Eros circule no mundo, fora dos armários e que, portanto, nós os derrubemos. Não se trata aqui apenas do direito ao amor, mas antes do direito de existir – pois o erótico se fere no corpo, nos nossos ombros queimados com lâmpadas. A socialização heteronormativa atua para nós dizendo: “por essa supressão, você pode sobreviver”. Mas essa assertiva é tão ilusória quanto perigosa, pois o silenciamento dos armários de nada nos protege.

Pelo contrário, o erótico sombrio evoca nosso medo, “o medo do desprezo, da censura ou de algum julgamento, do reconhecimento, do desafio, da aniquilação. Mas acima de tudo, penso que tememos a visibilidade sem a qual não vivemos verdadeiramente” (Lorde, 1977/2019, p. 51). Visíveis, curamos as feridas de um despertar cheio de perigos, fazemos circular aquilo que foi silenciado em nós. Inevitavelmente, nos depararemos com tantas outras experiências de retorno do armário, que escaparam a esse ensaio e se fazem na singularidade das muitas formas de se tornar visível. Espero, porém, que essas notas pontuem algumas chaves para se abrir a tais formas, para mudar a conversa, para transformar a visibilidade em cotidiano.

REFERÊNCIAS

Borges, K. (2013). **Muito além do arco-íris – amor, sexo e relacionamentos na terapia homoafetiva**. São Paulo: GLS.

Borrillo, D. (2009). A homofobia. In: Lionço & Diniz. **Homofobia e Educação**. Brasília: LetrasLivres.

Brandão, J. S. (1987). **Mitologia Grega – vol. II**. Petrópolis: Vozes.

Endsjø, D. Ø. (2014). **Sexo e religião – do baile de virgens ao sexo sagrado homossexual**. 1ª ed. São Paulo: Geração.

Freitas, L. R. (2018). **Da homofobia sem homofóbicos à criminalização contra a comunidade LGBT: opressões que atravessam o livre exercício da sexualidade**. Ouro Preto: UFOP.

Girardello, R. (2010). **Ganimedes esquecido: reflexões sobre a homossexualidade em Psicologia Analítica**. Curitiba: PUC-PR.

Grupo Gay da Bahia (2019). **Mortes violentas de LGBT+ no Brasil: Relatório 2018**. Disponível em: <https://grupogaydabahia.com.br/relatorios-anuais-de-morte-de-lgbt/> (acesso em ago. 2020).

Hatzenbuehler, M. (2011). The Social Environment and Suicide Attempts in Lesbian, Gay, and Bisexual Youth. **Pediatrics**, 127 (5), 896–903.

Hillman, J. (2019). **From Types to Images**. Uniform Edition, vol. 4. Thompson: Spring Publications.

Jung, C. G. (1976). **Tipos Psicológicos**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar.

Jung, C. G. (1986). **Memórias, Sonhos, Reflexões**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Jung, C. G. (2011). Contribuição à psicologia do boato. In: **Freud e a Psicanálise**. 5ª ed. Petrópolis: Vozes.

Kimbles, S. (2014). **Phantom narratives: the unseen contributions of culture to psyche**. Londres: Roman & Littlefield.

López-Pedraza, R. (2010). **Sobre Eros e Psiquê: um conto de Apuleio**. Petrópolis: Vozes.

Lorde, A. (1977/2019). A transformação do silêncio em linguagem e ação. In: **Irmã Outsider**. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica.

Lorde, A. (1978/2019). Usos do erótico: o erótico como poder. In: **Irmã Outsider**. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica.

Maffesoli, M. (2019). Carl Gustav Jung e a Pós-Modernidade: da ultrapassagem hegeliana (*aufhebung*) à integração junguiana. **Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais**, 14(4), 1-8.

Melo, W. (2019). O Grupo Caminhos Junguianos como uma experiência de pesquisa e ensino-aprendizagem em Psicologia Analítica. In: Kyrillos Neto & Melo. **Psicologia e Subjetividade: fundamentos conceituais e métodos de pesquisa**. Belo Horizonte: EdUEMG.

Mott, L. (2007). Homofobia: uma praga cristã. **Revista Brasileira de Sexualidade Humana**, 18 (2), 443-454.

Pollack, R. (1995). Aphrodite: Transexual goddess of passion. **Spring Journal: Archetypal Sex**, nº 57.

Sedgwick, E. K. (2007). Epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, 28, 19-54.

Somé, S. (2007). **O espírito da intimidade – ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar**. São Paulo: Odisseus.

Trevisan, J. S. (2018). **Devassos no paraíso – a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. 4ª ed. (versão digital). Rio de Janeiro: Objetiva.

Van Gennep, A. (2012). **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes.

Veiga, L. (2018). As diásporas da bixa preta: sobre ser negro e gay no Brasil. **Revista Tabuleiro de Letras**, 12 (1), 78-88.

Watkins, M. (2013). Hillman e Freire: acompanhamento intelectual por dois pais. **Cadernos Junguianos**, 9, 65-85.

HOMOFOBIA E REPRESSÃO DO FEMININO: ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES DA PSICOLOGIA ANALÍTICA

Vicente Baron Mussi

Carlos Augusto Serbena

RESUMO: Homofobia é o conceito utilizado para designar medo e/ou ódio contra a população homoafetiva. A partir de uma leitura junguiana, esse fenômeno ocorre por meio da projeção inconsciente da sombra, que são os conteúdos que o sujeito não aceita em si próprio. Todo indivíduo e sociedade possui uma sombra. A expressão da sombra coletiva usualmente se dá no aparecimento da figura do bode expiatório. A sociedade patriarcal valoriza mais o que é relacionado ao gênero masculino e possui maior rejeição e negação daquilo que é ligado ao feminino, tornando-o objeto cativo a assumir o bode expiatório. O que ameaça o “masculino” ou se relaciona de forma distinta de seu papel convencional, como a homoafetividade, é visto como anormal e inferior, passível ser atribuído esse lugar, depositário do preconceito e desvalorização social, de onde emerge a homofobia e a repressão do feminino.

PALAVRAS-CHAVE: Homofobia, homoafetividade, sombra, psicologia analítica, projeção.

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos as denúncias relacionadas à homofobia no Brasil diminuíram,

seguindo uma tendência mundial, ainda que os números permaneçam altos. O Relatório Anual de Assassinatos de Homossexuais no Brasil do ano de 2017, realizado pelo Grupo Gay da Bahia, documentou a morte de 329 pessoas do público LGBTQ+ (lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais) (GRUPO GAY DA BAHIA, 2019). Esse é o único levantamento anual de violência com LGBTQ+, o que sugere a falta de dados atualizados sobre o assunto.

Estudos sobre a homofobia auxiliam na compreensão desse fenômeno enquanto processo cultural e psicológico e no desenvolvimento de políticas públicas de combate ao preconceito e à violência. Quando analisado sob o ponto de vista psicodinâmico, as instâncias individuais e coletivas se entropõem, permitindo maior clareza nas motivações subjetivas da homofobia. Particularmente, aspectos subjetivos que são identificados culturalmente com o papel e gênero feminino, tais como passividade e sensibilidade, entre outras, são contrapostos à identidade masculina. Logo, em uma sociedade patriarcal, são desvalorizados e negados em si próprio, habitando o que a psicologia junguiana denomina de sombra, que possui componentes coletivos e individuais. Para sustentar a negação de parte de si mesmo, o indivíduo tende a projetar esta sombra, isto é, atribuir ao outro características presentes em sua própria subjetividade. Nesse sentido, a psicologia

junguiana emerge como uma possibilidade de compreensão teórica para o entendimento da homofobia, pois aponta para a necessidade dos indivíduos integrarem e vivenciarem as características identificadas a ambos os gêneros para seu pleno desenvolvimento. Dessa forma, o objetivo desse trabalho é analisar a homofobia como projeção da sombra coletiva existente em uma cultura patriarcal.

UM PANORAMA SOBRE A HOMOFOBIA

A atitude negativa para com outra pessoa devido sua orientação sexual é chamada de preconceito sexual (HEREK, 2000). Homofobia foi pela primeira vez utilizada como termo oficial em 1972, por George Weinberg (WEINBERG, 1972). Sua etimologia vem do grego e significa “homos” – o mesmo – e “phobikus” – sentir medo e/ou aversão a. O conceito se refere ao medo e/ou aversão sentidos frente a indivíduos homoafetivos (JUNQUEIRA, 2007). Homofobia é também a discriminação contra sujeitos que mostram, ou a quem são atribuídas, características do gênero oposto (WELZER-LANG, 2001). O termo homofobia também é interpretado como medo do igual e, conseqüentemente, de si mesmo (CASTAÑEDA, 2007; MELLO, 2005; VON SMIGAY, 2002).

Isto expande o conceito para incluir a ideia de que, na homofobia, se expressa o receio de uma possível homossexualidade no próprio sujeito homofóbico, como se sua identidade sexual não fosse suficientemente assentada e ele incorresse no risco de ver eclodir, em si, um escuso desejo por outros homens (VON SMIGAY, 2002, p. 35).

A homofobia deve ser considerada como uma questão de gênero (como o sujeito se identifica). Por isso, a homofobia está intimamente relacionada “às matrizes normativas de construção de gênero e das identidades sexuais, ampliando seu alcance a todos os indivíduos que se posicionam ou se consideram distantes (em maior ou menor grau) da norma sexual” (LEAL & CARVALHO, 2009, p. 4). A questão da homofobia é um fenômeno social relativo a ações de preconceito e violência (JUNQUEIRA, 2009).

O problema da homofobia é de âmbito mundial e sua origem está ligada ao heterossexismo – a rejeição por qualquer manifestação não heterossexual, que pode ser de caráter psicológico, que considera ações e atitudes individuais, ou cultural, que é de caráter social, manifesta-se por meio de instituições que reproduzem a discriminação (VAN REYK, 1996).

A superioridade e dominação do masculino em relação ao feminino é produtora de homofobia e tem como suporte a cultura do machismo (superioridade do homem em relação à mulher), heterossexismo (heterossexualidade como superior à homossexualidade), heteronormatividade (heterossexualidade como normal em oposição à não-heterossexualidade) e heterocentrismo (heterossexualidade como a única sexualidade

possível e aceitável) (WELZER-LANG, 2001).

A homoafetividade sempre existiu em todas as sociedades (COSTA, 1995). Ser aceita ou não dependia dos costumes e tradições de determinado povo em determinada época (WEEKS, 1999). Alguns autores apontam que o preconceito e a não aceitação da homoafetividade tem suas origens na tradição judaico-cristã (CARDINALI & FREIRE, 2012; SANTOS, 2013). A homofobia só pode ser pensada como tal a partir da criação do discurso da sexualidade heteroafetiva enquanto normal e seu correlato anormal, a homoafetividade (MOITA, 2006; PERUCCHI, BRANDÃO & VIEIRA, 2014; POCAHY & NARDI, 2007; SANTOS, 2013; SOARES, 2006; TEIXEIRA FILHO, MARRETO, MENDES & SANTOS, 2012; TOLEDO & TEIXEIRA-FILHO, 2013).

A heteronormatividade

expressa as expectativas, as demandas e as obrigações sociais que derivam do pressuposto da heterossexualidade como natural e, portanto, fundamento da sociedade e é entendida como um conjunto de prescrições que fundamenta processos sociais de regulação e controle, até mesmo [para] aqueles que se relacionam com pessoas do sexo oposto (MISKOLCI, 2003, p. 156).

Houve uma passagem histórica da figura do homoafetivo como pecador para inimigo do Estado, o vagabundo (SANTOS, 2013). A partir do século XIX a homoafetividade deixa de ser um assunto jurídico para ser apropriado pela medicina: surge o termo homossexual e ‘homossexualismo’, com o sufixo da patologia (CARDINALI & FREIRE, 2012; MISKOLCI, 2003). Nesse cenário do século XIX, o homoafetivo era visto como tendo deficiência de moral e como vítima de uma doença degenerativa que favorecia a prática de crimes como abuso infantil e vadiagem, devendo ser tratados (CARDINALI & FREIRE, 2012). A homoafetividade passou a ser intolerável ao buscar publicamente ser equivalente a heterossexualidade e que era (e ainda é) aceita somente na vida íntima/privada do indivíduo (BORRILLO, 2001).

Há três componentes argumentativos da lógica sexual que fundamentam a homofobia: a ideia de que o sexo tem como último fim a reprodução; a divisão naturalista e biológica entre homem e mulher; e a forma de organização da sociedade frente à divisão dos dois sexos (LEAL & CARVALHO, 2009). “Não por acaso, a homofobia age aí, entre outras coisas, instaurando um regime de controle e vigilância não só da conduta sexual, mas também – e, talvez, sobretudo – das expressões e das identidades de gênero” (JUNQUEIRA, 2010, p. 212).

Há na sociedade atual uma equiparação entre gênero e papéis sexuais e, portanto, a sociedade rejeita a ideia de um homem com comportamentos estigmatizados como femininos, e uma mulher com comportamentos masculinos, e que sejam heterossexuais (CARDINALI & FREIRE, 2012). “Tanto o sexismo quanto a homofobia estruturam o medo de abandonar as atribuições de seu grupo sexual” (VON SMIGAY, 2002, p. 38). A divisão

binária entre o sexo e o gênero dá sustentação ontológica à homofobia (TEIXEIRA FILHO, 2011).

Estas concepções se refletem nas teorias psicodinâmicas. Freud (FREUD, 1996) concebe que o menino, ao perceber a falta do pênis na mulher, passa a temer a castração e a desprezar os seres já “castrados”. A permanência do desejo de encontrar o falo no outro associado à constatação de que sua mãe não o possui, desloca o desejo pela mãe para os homens, o que pode, para o autor, causar impotência, misoginia e homossexualidade. A mulher pela falta e que amadurece quando adquire um falo pelo filho. Seu principal dissidente, Jung, fundador da psicologia analítica, concebe a homoafetividade como um desvio do processo de amadurecimento (JUNG, 2013a). Entretanto, ambos relatam que o maior problema ou sofrimento é causado pelo estigma/preconceito da homoafetividade e não por ela em si própria. Ao colocar como condição de integridade psicológica a vivência e integração dos aspectos simbolicamente representados pelo feminino, a psicologia analítica possibilita uma compreensão subjetiva da condição do feminino e da homofobia.

HOMOAFETIVIDADE SOB O ENFOQUE TEÓRICO DA PSICOLOGIA ANALÍTICA

Como visto, Jung pouco escreveu sobre a homoafetividade em suas obras. Muito disso se deve ao fato de sua atenção estar voltada para o dinamismo do sistema psíquico, com seus símbolos, imagens e processos em qualquer ser humano, independentemente de sua sexualidade. Outro motivo é pelo fato de Jung sempre ter relativizado a importância da sexualidade no entendimento da psique, fato que contribuiu em seu rompimento com Freud (HOPCKE, 1993).

Autores pós-junguianos possuem diferentes concepções sobre a homoafetividade. Um fator em comum é em relação ao cuidado para não patologizar o homoafetivo, explicando apenas as vias de desenvolvimento e as influências arquetípicas que acarretam tal orientação sexual (MESQUITA, 2010).

É possível observar três momentos distintos do pensamento de Jung sobre a homoafetividade (HOPCKE, 1993). No início de sua obra, Jung sugere que o estado homossexual estaria relacionado a uma “condição infantil do caráter” (JUNG, 2013a, p. 122). O autor descreve dois exemplos dessa posição. Ao analisar uma jovem afirma que ela se mantém num “nível homossexual infantil, que, no entanto, lhe serve de defesa” (JUNG, 2013b, p. 99) e ainda, no caso de um jovem, afirma sobre ele: “É incontestavelmente infantil para a sua idade; portanto, um caso de desenvolvimento retardado. Isso explica o homossexualismo, razão pela qual veio procurar-me” (JUNG, 2013b, p. 115).

Jung, que não tratou a homoafetividade como uma doença mental, descreveu três possibilidades desse fenômeno no indivíduo: homoafetividade derivada de um masculino pouco desenvolvido, provavelmente devido a um excessivo envolvimento com a mãe e que

seria vivenciado no fascínio pelo pênis; homoafetividade resultante de um conflito edipiano, que pode se configurar pelo apaixonamento pelo pai e não pela mãe no caso do menino; ou proveniente de uma ferida narcísica, acarretando numa busca de completude para o Self – centro integrador da personalidade que impulsiona o indivíduo para a individuação – através do parceiro (SAMUELS, 1989).

Em um segundo momento, Jung afirma que a homossexualidade pode advir de uma identificação com a contraparte sexual inconsciente, no caso dos homens a *anima* como feminino inconsciente e das mulheres *animus* como masculino inconsciente. Nesse caso, a projeção afetiva ocorre da persona, isto é, do papel social de homem/mulher do sujeito para alguém do mesmo sexo. O outro, o objeto da projeção, é identificado pelo sujeito como portador de algo essencial, que é justamente o que lhe falta enquanto identificação com seu próprio sexo (JUNG, 2013c).

Posteriormente, Jung acrescenta uma análise psicológica mais profunda à questão da homoafetividade. Afirma o autor:

Segundo as descobertas da psicologia, trata-se mais de um desligamento incompleto do arquétipo hermafrodita, unido a uma resistência expressa a identificar-se com o papel de um ser sexual unilateral. Uma tal disposição não deve ser julgada sempre como negativa, posto que conserva o tipo humano originário que, de certa maneira, se perde no ser sexualmente unilateral (JUNG, 2013d, p. 81).

Hopcke comenta essas três fases do pensamento de Jung sobre a homoafetividade. Afirma o autor que a primeira delas, muito ligada ainda à influência psicanalítica, que considerava a homoafetividade adulta como um estado de “imaturidade psicológica, uma fixação ou parada no crescimento psicosssexual, e por essa razão, perturbada” (HOPCKE, 1993, p. 29). Tal imaturidade estaria relacionada ao relacionamento com os pais, em especial com a mãe.

No segundo momento, Hopcke afirma que na homoafetividade, a persona é projetada por causa da identificação da anima. A homoafetividade é avaliada somente a partir dos aspectos positivos e negativos que essa orientação sexual pode produzir no indivíduo, sendo entendida nesse momento como um fenômeno natural, ficando a explicação apenas para a função que a homoafetividade cumpre na personalidade do sujeito. Além disso, pode-se entender em Jung sobre “graus” de homoafetividade, baseado no grau de identificação com a anima, o que pode prejudicar o desenvolvimento psíquico (HOPCKE, 1993).

Hopcke considera a terceira fase da obra de Jung mais madura e complexa. Relaciona a homoafetividade com o arquétipo Hermafrodita, ou seja, da completude, da totalidade, um aspecto do Self.

Aqui, a homoafetividade tem seu próprio significado interno na imagem incestuosa que domina a alma do homem, uma imagem cujo poder reside

em sua ligação com o Self, o arquétipo da totalidade. Essa visão, portanto, vai além da anima/animus para chegar ao arquétipo do Self e encara a homoafetividade como uma tentativa obstinada no sentido de obter a integração psicológica sem um custo pessoal (HOPCKE, 1993, p. 53).

O ser humano possui um aspecto inato de androginia na psique, isto é, aspectos masculinos e femininos estão presentes na psique de todo indivíduo. Tais aspectos, juntamente com influências ambientais, acarretam hétero, homo ou bissexualidade. Essa concepção discorda de que homo ou heterossexualidade teria relação com a maturidade, pois na realidade a individuação levaria ao estado de androginia e ao equilíbrio entre o masculino e o feminino dentro de cada um (SINGER, 1991). O arquétipo andrógino normalmente é reprimido pelos valores culturais. Hopcke afirma que são perceptíveis características e atitudes masculinas e femininas em qualquer pessoa sem que isso defina a priori sua orientação sexual (HOPCKE, 1993).

Em corroboração, Girardello afirma que a integração do masculino pelas mulheres vem se demonstrando nas constantes lutas do movimento feminista, ao mesmo tempo em que os homens têm cada vez mais assumidos seus sentimentos e tarefas que historicamente foram atribuídas às mulheres. O autor ressalta que quanto maior o equilíbrio do homem e da mulher com Yin (feminino) e Yang (masculino), mais perto estarão do potencial andrógino. Por fim, aponta uma nova maneira de se compreender a sexualidade humana, considerando que o masculino e o feminino seriam dois elementos do mesmo arquétipo, andrógino. A única diferença entre os sexos se daria pelo biológico (pênis e vagina) e que todas as outras características atribuídas seriam construções socioculturais internalizadas, que afetam tanto a consciência como os inconscientes pessoal e coletivo. Aponta que essas diferenças seriam desenvolvidas pela necessidade do ser humano da distinção e em termos arquetípicos, da necessidade da separação, da oposição e que só estaria completo ao se “re-unir” (GIRARDELLO, 2010).

McKenzie (2006) critica também as tradicionais teorias a respeito da anima/animus, pois essas visões não dão conta da diversidade de gênero dos dias de hoje, como o transgênero, por exemplo. Assume que em uma fase final de maturidade de gênero haveria o retorno consciente da bissexualidade (como uma emergente fluidez de gênero) e para a integração consciente dos potenciais inatos da masculinidade e feminilidade. A autora aponta em relação ao surgimento do senso de gênero que este se dá muito cedo no desenvolvimento, como um processo de auto-organização. O sentimento de gênero seria um aspecto emergente da mente a partir da experiência de corpo e não a partir de uma herança arquetípica.

Barcellos (2010) afirma que não se pode reduzir a homoafetividade a um problema de desenvolvimento. Nesse caso, com o feminino arquetípico, ou seja, uma identificação com a anima que se baseia no complexo materno. E ainda que cita a especulativa explicação de um fetichismo fálico, resultante da contínua ansiedade de castração. Essas

visões, segundo o autor, sempre remetem a certa imaturidade emocional.

Barcellos também não admite a teoria do arquétipo andrógino como suficiente, por entender que esta reproduz um modelo heterossexista, sendo o arquétipo andrógino passível de ser constelado na psique tanto do hétero como do homossexual.

O "terceiro sexo" é, para mim, um tipo de eros; não uma mistura andrógina transcendente e reconciliadora, mas "outro sexo," outro eros, outra forma do amor – que se sustenta a si mesma, e que, principalmente, deve ser compreendida nela mesma, ou seja, a partir de suas próprias categorias e figurações arquetípicas (BARCELLOS, 2010, p. 52).

Para o autor, a homoafetividade não se encaixa na dicotomia dos gêneros. É um terceiro sexo, eliminando a homoafetividade de teorias de gênero e a colocando como uma questão de Eros, isto, é como uma questão de interesse amoroso, representado metaforicamente por Eros, o deus grego do amor ou paixão. O autor entende que é mais fácil compreender a psique do homoafetivo a partir de uma leitura de Eros e suas diversas expressões na mitologia, nas artes, na história. Essa leitura abarca uma visão arquetípica da homoafetividade, o que permite perceber as sutis diferenciações entre a união dos opostos e a união dos iguais. A união dos opostos parte do pressuposto de que a individuação perpassa pela transcendência dos contrários, ou seja, os contrários que se encontram e se unem em algo unitário. Já a união dos iguais sugere a transcendência dos semelhantes, isto é, de que a individuação necessita da diferenciação a partir do encontro com um igual.

Essas diferenciações certamente se iniciam com o entendimento de que uma "união dos opostos" abriga a fantasia profunda da transcendência dos contrários e atualiza assim um anseio de unificação; e que uma "união dos iguais" abriga a fantasia profunda da transcendência do semelhante, atualizando, portanto, um anseio de diferenciação (BARCELLOS, 2010, p. 54).

O compromisso de afeição e atração é o que sustenta a relação entre iguais e não qualquer discurso institucional. Trata-se de um compromisso que impulsiona para as conexões humanas, sejam elas em qualquer configuração que seja. Portanto, não se fala em homossexualidade no singular, mas sim no plural, homossexualidades (BARCELLOS, 2010).

Sair do armário pode ser considerado como um ato de conversão em direção à natureza mais essencial do indivíduo homossexual, um passo em direção à sua individuação (BARCELLOS, 2010). Nesse sentido, Walker (WALKER, 1991) afirma que a homoafetividade deve ser considerada como mais um modo de ser-no-mundo, e que a individuação do homoafetivo vai perpassar o significado da homoafetividade para o sujeito, sem, no entanto, qualquer tentativa de "explicação" dos motivos biográficos que justificassem a orientação sexual. Da mesma forma que o heterossexual, o homoafetivo é um sujeito que se coloca no mundo dessa maneira e precisa ser aceito tal como é. O autor

também traz a noção de que o mundo interno do homoafetivo é homoafetivo, ou seja, a orientação da sua libido, a anima, o Self, todos os personagens internos são orientados a partir da homoafetividade em contraparte à heteroafetividade.

Compreender que dentro de si é possível encontrar características mais aceitas socialmente quando presentes sexo oposto é uma tarefa essencial no processo de desenvolvimento da personalidade e de uma sociedade mais humanizada. Ocorre que, inicialmente, essas qualidades aparecem ao indivíduo como pertencentes à outra pessoa ou grupo social, um fenômeno que Jung chamou de projeção.

ACEITAÇÃO DE SI E DO MUNDO: SOMBRA, PROJEÇÃO E HOMOFOBIA

Jung identificou que no desenvolvimento da personalidade alguns valores e aspectos da personalidade são reprimidos em prol de um ego idealizado. Esse fenômeno é natural e essencial para a construção da identidade do sujeito. Na idade adulta se torna necessário o confronto com tais características, denominadas por Jung como constituintes da estrutura da personalidade chamada sombra (JUNG, 2013d).

“O termo *sombra* refere-se àquela parte da personalidade que foi reprimida em benefício do ego ideal. Uma vez que todas as coisas inconscientes são projetadas, encontramos a sombra na projeção – na nossa visão do ‘outro’” (WHITMONT, 1991a, p. 36). Quando os sujeitos se identificam com determinadas características de personalidade reprimem tudo o que é oposto e que não se adéquam ao ideal de personalidade, formando assim a sombra. “O ego e a sombra, portanto, desenvolvem-se aos pares, criando-se mutuamente a partir da mesma experiência de vida” (ZWEIG & ABRAMS, 1991, p. 16). A sombra determina aquilo que pode ser expresso e aquilo que não pode. A sombra é percebida no indivíduo como não-eu. “Esse escuro tesouro inclui a nossa porção infantil, nossos apegos emocionais e sintomas neuróticos bem como nossos talentos e dons não-desenvolvidos” (ZWEIG & ABRAMS, 1991, p. 16).

“Na sombra vive tudo o que não quer ou não pode se adaptar aos costumes e convenções, assim como às leis religiosas e civis [...]” (JAFFÉ, 1989, p. 86). A sombra normalmente é formada a partir do sistema cultural de valores em que vivemos. Em determinadas sociedades e tempos são permitidos certos comportamentos – como a expressão da sexualidade, por exemplo – em outras não. Pelo fato do contato com a sombra ser muito difícil para o sujeito, pois são características não aceitas sobre si mesmo, o processo natural se dá percebendo a sombra no mundo externo, como fora de si, em características de outras pessoas que não se tem apreço ou não, acarretando em aversão ou admiração pelo outro, processo este chamado de projeção. De forma geral, pode-se colocar que há projeção da sombra quando se constata um afeto exagerado ou muito inadequado envolvido, seja ela positiva ou egodistônica, isto é, agradável e em sintonia

com o ego ou negativamente, em oposição ou desagradável. Observa-se que sentimentos envolvidos frente ao que é projetado estão diretamente associados à intensidade afetiva com que se reprimiram ou negaram tais aspectos (ZWEIG & ABRAMS, 1991).

Estes aspectos reprimidos da personalidade, por não serem aceitos pelo sujeito, tendem a ser observados como externos a ele, como totalmente outro, sendo altamente resistente ao seu reconhecimento. “De modo geral, estas resistências ligam-se a projeções que não podem ser reconhecidas como tais e cujo conhecimento implica um esforço moral que ultrapassa os limites habituais do indivíduo” (JUNG, 2013e, p. 20). A consequência de permanecer com as projeções é a vivência de uma realidade ilusória, implicando em um isolamento do sujeito em relação com o mundo exterior.

O sentimento d'incomplétude (sentimento de incompletude) que daí resulta, bem como a sensação mais incômoda ainda de esterilidade são explicados de novo, como maldade do mundo ambiente e, como este círculo vicioso, se acentua ainda mais o isolamento (JUNG, 2013e, p. 21).

A projeção em si não é uma patologia, é um fenômeno que ocorre de forma natural e sem interferência da consciência. Consequentemente, além do sujeito não conseguir impedi-la, não sabe que ela está acontecendo. Dá-se quando um conteúdo inconsciente de um indivíduo ou de um grupo se apresenta a ele como pertencente a outro objeto, indivíduo ou um grupo, por exemplo. Esse conteúdo inconsciente é negado pelo indivíduo como seu e então repassado a outrem. Visto que o inconsciente não pode ser integrado diretamente à consciência, a primeira forma de aparecer é na projeção (JUNG, 2013f).

Sendo assim, a projeção acontece quando a consciência não percebe que pode estar sob influência do inconsciente e, portanto, considera que consegue perceber a realidade objetiva ao seu redor (GAMBINI, 1988).

Há duas atitudes diante do objeto: a) empatia, na qual um sentimento do próprio sujeito é sentido como se fosse do objeto, como se o objeto fosse vazio e precisasse ganhar vida com o que é do sujeito; b) abstração: percebe-se o objeto como perigosamente cheio de vida e o sujeito quer afastar-se dessa influência. Essas atitudes, como conscientes, são primeiramente projeções inconscientes (GAMBINI, 1988). Na dinâmica da homofobia é a segunda atitude que opera.

O preconceito se encontra no primeiro estágio da projeção, no qual não há diferenciação entre os aspectos reprimidos do sujeito e o homoafetivo, objeto da projeção. Encontrar um objeto que forneça uma complementação para as projeções gera tensão e conflito. O medo, a raiva, o ódio, e qualquer outro sentimento com carga afetiva elevada em relação ao outro deve ser entendido psicologicamente com um sentimento que se trata de si próprio e está sendo projetado no outro (GAMBINI, 1988). Deste modo, há uma identificação e não-diferenciação com o que é externo ao sujeito, fenômeno chamado de “participação mística”. Dependendo do grau de homofobia, o sujeito não consegue identificar diferenças

entre sua concepção inicial e o comportamento real do objeto. Posteriormente, a projeção pode ser percebida como uma ilusão, ocorrendo um julgamento moral e ético sobre a projeção (no caso o seu preconceito). Ocorrendo o reconhecimento, ele pode tornar-se consciente da sua projeção. Há então um “reconhecimento da realidade da psique”, isto é, percebe-se em si características e qualidades anteriormente negadas e projetadas no outro, no caso, nos homoafetivos.

Sobre a psicodinâmica da sombra, pode-se afirmar que a sombra pessoal aparece na opinião dos outros sobre si, nos lapsos verbais e de comportamento, no senso de humor, nos sonhos, devaneios e fantasias (MILLER, 1991). Também no sentimento exacerbado frente aos outros, em algum efeito perturbador que se exerce em pessoas diferentes, na impulsividade e atos não intencionais, em situações de humilhação e na raiva exacerbada em relação aos erros dos outros (ZWEIG & ABRAMS, 1991), fenômenos que revelam a autonomia da sombra sobre o sujeito.

Já a sombra coletiva pode tomar a forma de fenômenos de massa, pelo processo inconsciente da “participação mística”. Nesse processo, há total identificação do sujeito com o objeto (seja físico ou imaterial, como uma ideia), sendo impossível a diferenciação moral entre si próprio e a percepção do objeto. Nesse sentido, a sombra coletiva se expressa quando há a identificação das pessoas com uma determinada ideologia ou com um líder que demonstre os temores da sociedade. Quando então um outro grupo carrega o “gancho” para a projeção, ou seja, as características rejeitadas pelo coletivo, está aberta a possibilidade de expressão do mal (ZWEIG & ABRAMS, 1991).

Nesse sentido, pode-se inferir que a sombra de indivíduos homofóbicos está carregada de aspectos reprimidos da sua própria personalidade, que são encontrados e projetados no público LGBT+. Ao se deparar com tais aspectos o sujeito entra em conflito, negando o que é seu e projetando no outro. Tenta-se dessa forma eliminar e afastar de si o que não é aceito como pertencente ao Eu. A expressão violenta da homofobia reflete a tentativa de eliminar por completo a ameaça de entrar em contato com esses aspectos reprimidos, pois se não existe no outro, se não há em quem projetar, conseqüentemente a experiência da tensão é reduzida. Ocorre que, quando aspectos sombrios são projetados o risco de manifestações sociais violentas aumenta.

Nesse sentido, pode-se ver o mundo como um grande palco para a expressão de uma sombra coletiva. Quando determinados grupos optam por viver de acordo com práticas rejeitadas socialmente, eles se tornam alvo de projeções, dessa forma a sombra assume formatos já conhecidos, como o racismo, por exemplo. A incessante busca do bode expiatório ou do inimigo da civilização é a expressão dessa sombra, que pode assumir poderes hipnóticos e de contágio (ZWEIG & ABRAMS, 1991) eliminando a empatia e o reconhecimento do outro como sujeito, ao eliminar o outro elimina-se o que se nega em si próprio. A sombra coletiva se manifesta elegendo um bode expiatório, para expiar a culpa

coletiva ou o “mal”, e se organiza por meio de complexos culturais.

BODE EXPIATÓRIO

Complexos culturais são agregados de ideias e imagens carregadas emocionalmente e que se agrupam em torno de um núcleo arquetípico e são compartilhados por sujeitos dentro de uma identidade coletiva. As experiências acumuladas historicamente por esse grupo funcionam como autoafirmação para a psique coletiva e individual dos membros do grupo. Os complexos culturais também são responsáveis pelo senso de identidade e de pertencimento de um grupo e de diferenciação com outros grupos (SINGER, 2010). Quando o principal afeto constelado na psique do grupo é o medo, tal como na homofobia, o grupo elege um bode expiatório, papel ocupado, historicamente, por diversos grupos, como negros, judeus e, também, os homoafetivos.

Na profundidade do medo existe um Eros. Medo no amor e medo de amar, medo do igual (homo) (HILLMAN, 1984). Esse medo do igual pode progredir para sentimentos intensos de ódio, rechaços quase paranoicos e comportamentos violentos. Sendo assim, é possível afirmar que a homofobia segue os padrões das fobias de forma geral: “medo intenso, associado a repulsa, que leva gradativamente a um empobrecimento da vida emocional e do comportamento social” (BARCELLOS, 2010, p. 46). Essa ferida corrói o sujeito de dentro para fora, atingindo inclusive homoafetivos, que acabam internalizando a homofobia, sujeitando-se à personas inadequadas a si próprio. Esse indivíduo, que não é aceito socialmente, possivelmente terá dificuldade em aceitar sua condição homoafetiva, visto que está identificado com a rígida persona heteroafetiva. Deste modo, não aceita a si próprio e não poderá construir um relacionamento no qual amor (afeto e sentimento) e sexo (desejo biológico) estejam juntos, em que Eros (paixão ou desejo) esteja presente, pois afinal a ele é ensinado que seu Eros (sua inclinação homoafetiva) é seu inimigo caindo o próprio amor na sombra.

Em relação ao bode expiatório, essa figura aparece sob a influência judaico-cristã na cultura ocidental na figura de Cristo, que vem ao mundo para expiar os pecados de todos. O ser humano se sente culpado e rejeita todo seu lado sombrio, instintivo. A culpa e a expiação são a justificativa ética da agressão ainda nos dias de hoje. A agressão pode ter dois destinos: o próprio ser culpado ou um outro, na qual a culpa é projetada. A partir do momento em que não se pode pecar, só se é permitido ser bom, todo o mal é reprimido. Ocorre que não se domina o que é negado. Sendo assim, como defesa básica, todo o mal da natureza humana é visto no outro, através da projeção. “Constantemente na defensiva perante a hipócrita atitude de bode expiatório que se aninha em nós e nos outros, somos impedidos de lidar de modo realista com aspectos de sombra de nossa realidade humana” (WHITMONT, 1991b, p. 124).

O desenvolvimento patriarcal, de uma sociedade que privilegia o gênero masculino, acabou por confundir o que era para ser banido – os desejos e toda a maldade – e optou pela destruição. Nesses termos, destruir é a repressão no inconsciente. Já banir seria acolher tal faceta humana, mas optar por não utilizá-la, desidentificar-se. “Implica a separação consciente entre impulsos e volição, a escolha eticamente responsável de uma ação praticada com consciência de suas consequências”. Reprimir está associado ao sentimento de culpa por perceber determinado impulso, então se opta por eliminá-lo. Banir se refere a escolher não manifestá-lo, ou ainda fazê-lo de forma criativa. A repressão em níveis extremos caracteriza uma dinâmica psicopatológica do complexo do bode expiatório, que então é projetado naqueles em que a sociedade julga como “culpados”. “Baseado nos ditames vigentes do superego cultural, o ego arroga-se a autoridade de ser capaz de decidir que é bom ou mau para si, para os outros e para o mundo em geral” (WHITMONT, 1991b, p. 128). A consequência para o sujeito é a alienação de si mesmo e da sociedade.

A polarização entre quem acusa e o acusado está na base da psicologia ocidental do bode expiatório. Na ânsia de um ideal coletivo de perfeição, qualquer dificuldade encontrada precisa de um culpado, o bode expiatório. Para existir alguém que esteja totalmente correto se faz necessária a existência de seu oposto, o pecador, para que aqueles se sintam superiores. O que é mau precisa ser corrigido. A compulsividade desse formato de relação traz sérios riscos para o bem-estar coletivo. Dentro da cultura ocidental está exacerbado aquilo que o ser humano deve ser, mas muito pouco é falado daquilo que ele realmente é. Uma das possíveis soluções psíquicas para o conflito entre o que se imagina ser e o que se é realmente é a racionalização dos atos. Esse cenário abriu precedente para todo o tipo de preconceito, guerras, escravidão, violação dos direitos humanos, pois o mal precisa ser expiado para a purificação dos justos (WHITMONT, 1991b).

Whitmont afirma que faz parte da natureza humana a tentativa de dominação e manipulação da vida. Da mesma forma, exercemos o mesmo controle sobre a vida do outro, “para garantir nossas necessidades e dar sustentação à nossa insegurança”. O autor alerta: “Não podemos mais nos dar ao luxo de tratar nosso mundo e nossos semelhantes como objetos passíveis de serem explorados” (WHITMONT, 1991b, p. 138).

HOMOFOBIA E A REPRESSÃO DO FEMININO

Do ponto de vista social, as masculinidades hegemônicas, ou seja, práticas que possibilitam a dominação dos homens sobre as mulheres, ditam as normas de conduta para o sexo masculino. Há, inclusive, uma hierarquia de masculinidades, que sustentam a violência e o preconceito de homens heterossexuais para com homoafetivos. A manutenção desses padrões hegemônicos necessita do policiamento dos próprios homens, bem como a exclusão e o descrédito das mulheres e do feminino, que pode se manifestar por meio da

homofobia (CONNELL & MESSERSCHMIDT, 2013)., como se verá a seguir

Quando se fala em masculino e feminino é necessário diferenciar esses aspectos do ponto de vista biológico/sexual e do ponto de vista arquetípico. O órgão sexual determinará biologicamente o sexo do sujeito. Porém, ambos os sexos, homens e mulheres, possuem arquetipicamente traços de masculinidade e feminilidade. Normalmente, estes se expressam de forma dominante no sexo correspondente, mantendo inconsciente seu oposto, o que não é uma regra e depende de variáveis biológicas, psicológicas e sociais. Os traços masculinos na mulher são chamados de animus e os traços femininos no homem são chamados de anima, como propôs Jung inicialmente. Nos tempos de hoje, fica mais coerente a aplicação desses termos como masculinidade e feminilidade arquetípicas, respectivamente, independentemente de se estar falando em homens ou mulheres (WHITMONT, 1991b).

A filosofia chinesa traz a concepção do masculino como Yang e do feminino como Yin. Ao Yang foram atribuídas as seguintes características: dia, tempo, história, intelectual, explícito, analítico, linear, sequencial, focal, causal, argumento, abstração, hemisfério cerebral esquerdo. Ao Yin foram atribuídas as oposições: noite, eternidade, atemporalidade, sensual, tácito, Gestalt, não-linear, simultâneo, difuso, intuitivo, sincronicidade, experiência, empatia, envolvimento, hemisfério cerebral direito (WHITMONT, 1991b).

Whitmont aponta que numa sociedade cristã onde se valoriza o ego patriarcal, o feminino é visto como algo inferior, que precisa ser reprimido, e é exatamente isso que se tem observado em mulheres que reprimem sua feminilidade e, também, nos homens que excluem totalmente seu lado feminino. O cerne de tal desvalorização se encontra na deslegitimação do aspecto mágico-mitológico do feminino e na valorização da força física, atribuída como naturalmente mais presente nos homens. Houve uma necessidade histórica em separar o mundo mágico-mitológico do ego nascente consciente e racional, para o desenvolvimento do mesmo. Essa conquista teve seu preço: “a perda do elo de ligação com o *continuum* vida-morte de existência, e a experiência de si mesmo como um forasteiro num mundo sem sentido” (WHITMONT, 1991b, p. 164). Esse primeiro como consequência do esquecimento de rituais e da desvalorização do mitológico. E o segundo como perda da interioridade em detrimento do movimento extrovertido em busca da racionalidade científica.

Além disso, a repressão da feminilidade teve forte influência do discurso religioso, que atribuiu historicamente à mulher como sedutora ao pecado e, portanto, que deveria ser evitada e subordinada ao homem, com sua intelectualidade.

A misoginia e a androlatria, por conseguinte, estão indissolúvelmente entrelaçadas às convicções e crenças religiosas defendidas durante os últimos quatro mil anos, ou mais. Essas ideias religiosas passaram à categoria de padrões aceitos. Por força de mero poder de sugestão e consentimento

cultural, impuseram-se inclusive àquelas que deveriam acolher as projeções de sua suposta inferioridade, ou seja, as próprias mulheres. A degradação provoca autorrejeição, a identificação com a imagem de inferioridade e o ódio dirigido contra si (WHITMONT, 1991b, p. 144).

De todas as qualidades potenciais do feminino, a única aceita e acatada pela sociedade patriarcal foi a maternidade (WHITMONT, 1991b). Sendo assim, a feminilidade pode ser considerada como um dos objetos passíveis de projeção do preconceito sexual.

Stein (1978) apresenta dois arquétipos que enriquecem esse entendimento, os noção de espírito Fálico e espírito Uterino. O espírito Fálico (Phallos) é essencial tanto para o homem como para a mulher, pois é ele que incita o movimento, a iniciativa, a criação. Ocorre, porém, que devido à incapacidade de Phallos em se relacionar intimamente com qualquer coisa que seja, necessita de Eros para seu perfeito funcionamento. Eros é justamente essa capacidade de criar vínculos, de entrar em relacionamentos frutíferos. Para tal, é necessário que o homem, com sua predominância Fálica, esteja aberto e receptivo para desenvolver novos aspectos de sua personalidade. Abertura e receptividade são qualidades arquetipicamente do feminino, do espírito Uterino. Com a repressão do feminino na cultura, cada vez mais o homem é impelido a manter essas características inconscientes e primitivas. A consequência psicológica dessas atitudes é a fixação fálica e a associação errônea da feminilidade uterina com a impotência. O homem para ser pleno precisa se libertar dessas sensações e “ser capaz de mergulhar fundo na *força* de seu próprio desejo de ser fertilizado” (p. 132).

Whitmont (1990, p. 177) alerta para os problemas decorrentes do medo da alma, os quais são expressos pela constante “masculinização” do mundo, definindo papéis para as mulheres, como a maternidade e as responsabilidades do lar. O autor comenta que houve um fracasso cultural em se integrar o mundo do Yin conduzindo à “difundida rigidez de atitudes mentais dogmáticas abstratas, resultando na nossa sociedade atual, que é estéril, dissociada do sentimento e do instinto e super-racionalista”.

A agressividade frente aos homoafetivos revela nada mais do que a dificuldade interna do agressor em conseguir perceber como suas as manifestações que não são da ordem do masculino. Retrata o medo do agressor para com o feminino em si mesmo (CASTAÑEDA, 2007). O preconceito difundido sobre os homoafetivos hoje é produto do estigma social, e cumpre funções de segregar este outro e de não refletir sobre o diferente. A imagem de contraste exercida pela homoafetividade emerge para a heterossexualidade a função de superior, o que agrada a muitos, pois mantém o sujeito numa inércia, sem que o mobilize para transformações. Além de manter a sociedade conservadora e mantenedora dos papéis sexuais definidos socialmente (BADINTER, 1993).

O preço que se paga frente a isso é o surgimento repentino de um afeto excessivo, deslocado da situação em si, vivenciado pelo sujeito como um conflito que não pode ser

aceito e integrado e então ele projeta no outro, no homossexual, e reage com desprezo e violência frente a esse outro, que representa todo o seu conflito interno, sua rejeição ao não masculino, seu medo frente ao feminino. A homofobia permite ao heterossexual a sensação de estar a salvo da homoafetividade (CASTAÑEDA, 2007).

A homofobia então revela nos indivíduos homoafetivos uma ferida narcísica, ou seja, uma depreciação na percepção da autoimagem, que gera muito sofrimento individual, além de se estender para uma ferida na alma do mundo, isto é, uma sociedade que desvaloriza a homoafetividade e o feminino em detrimento da primazia do masculino e do patriarcado é uma sociedade que está doente. Entretanto, heterossexuais também sofrem com a homofobia, pois esta, como já observado, ataca o feminino.

Os homens são ensinados a se afastar uns dos outros, há medo da intimidade com o próprio corpo e da intimidade na relação com outros homens, relacionado a uma dificuldade, frequentemente um impedimento, de expressar afeto abertamente - o que acaba por influenciar, desastrosamente muitas vezes, até mesmo a relação entre pais e filhos (BARCELLOS, 2010, p. 46).

A homofobia poderia ser caracterizada por um medo de assumir socialmente que há aspectos do animus e da anima formando todos os indivíduos. Isso se daria porque as características do animus (como ser ativo, racional, lógico, agressivo) seriam socialmente aceitas quando demonstradas por homens e rejeitadas quando aparentadas por mulheres; assim como as características da anima (passiva, flexível, tolerante, sentimental, intuitiva, protetora) só seriam toleradas quando exibidas em mulheres (WHITMONT, 1990).

Percebe-se que existem diversos fatores psicológicos - não somente da ordem do sexual, mas da ordem do respeito, da igualdade, entre outros - que se mascaram sob discursos ideológicos, religiosos, e por vezes, irracionais. O movimento crescente de expressão homofóbica parece se dar pelo fato dos homofóbicos serem despertados a entrar em contato com aspectos sombrios ao precisarem conviver com o público LGBT+. Nisso, recaem medos e inseguranças que os indivíduos não estão preparados para lidar, pois o outro, visto como um não-eu, pode ser considerado uma ameaça, devido às fortes contradições internas do ego e então ocorre a projeção, com a mesma intensidade agressiva com se rejeita tais fatores internos a si próprio. A solução desse conflito se encontra nele próprio, a partir do recolhimento das projeções e aceitação de si.

De forma análoga, também não basta para a sociedade reprimir ou criminalizar a homofobia, mas também reconhecer nela um indicativo e sintoma da repressão ou negação de características ligadas ao gênero feminino e a carência de Eros, isto é de relações e ligações afetivas, no seu corpo social.

CONSCIÊNCIA DA HOMOFOBIA COMO ABERTURA DE POSSIBILIDADES

Neste sentido a homofobia aponta tanto para os indivíduos homofóbicos, quanto para a própria sociedade. Se a criminalização da homofobia é necessária, ela não é suficiente para abarcar ou tocar outras feridas ou demais aspectos da sombra coletiva.

“Na dança diante do espelho, encontramos uma falsa paz interior ao demonizar o inimigo. Mas reconhecer que até mesmo um inimigo realmente demoníaco é feito da mesma substância que nós, faz parte do verdadeiro caminho em direção à paz” (SCHMOOKLER, 1991, p. 212). O uso da palavra inimigo aqui faz referência ao conflito interno vivido pelo homofóbico ao se deparar com o homossexual. Tudo o que é rejeitado em si mesmo será visto como inimigo fora de si. O caminho do desenvolvimento da personalidade, o processo de individuação, perpassa pelo confronto consciente e empático com as próprias qualidades e características que são desprezadas ou negadas, isto é, com a própria sombra. Mesmo os aspectos positivos da sombra são, em primeira mão, primitivos e inadaptados, e foram reprimidos devido à própria moral que o sujeito atribui para si. Porém, é justamente na sombra que se podem encontrar potencialidades para o desenvolvimento enquanto indivíduo (TOUB, 1991). Sob o enfoque do indivíduo homofóbico, essas potencialidades podem vir a ser o feminino reprimido no sujeito.

“Chamamos de ‘trabalho com a sombra’ o processo consciente e intencional de admitirmos aquilo que havíamos optado por ignorar ou reprimir. A terapia exige a recuperação de tudo o que havíamos rejeitado em nome do nosso ideal do ego” (ZWEIG & ABRAMS, 1991, p. 261). Nesse sentido, o trabalho com o homofóbico deve permitir o reconhecimento daquilo que foi rejeitado e reprimido, buscando assim reconciliar essas partes da personalidade.

Hillman traz dois aspectos fundamentais no contato com a sombra. Primeiro, que essa aproximação se trata de uma questão moral, tanto individual como socialmente. E segundo, que a cura da sombra perpassa pela necessidade de Eros, ou seja, do sujeito conseguir criar vínculos, o que pode ocorrer num processo psicoterapêutico (HILLMAN, 1991), mas também em qualquer relacionamento humano.

A cura da sombra é, por um lado, uma questão moral — ou seja, o reconhecimento daquilo que reprimimos, o modo como efetuamos essas repressões, a maneira como racionalizamos e enganamos a nós mesmos, a espécie de objetivos que temos e as coisas que ferimos (ou até mesmo mutilamos) em nome desses objetivos. Por outro lado, a cura da sombra é uma questão de amor. [...] quando nos aproximamos de nós mesmos para curar essas firmes e intratáveis fraquezas congênicas de obstinação, cegueira, mesquinhez, crueldade, impostura e ostentação, defrontamo-nos com a necessidade de todo um novo modo de ser; nele, o ego precisa servir, ouvir e cooperar com um exército de desagradáveis figuras da sombra e descobrir a capacidade de amar até mesmo o mais insignificante desses traços (HILLMAN, 1991, pp. 264-265).

Sobre a questão moral, Barcellos (2010) afirma que o discurso do homofóbico deve ser entendido em todo amplo contexto da sociedade heteronormativa e machista. “Os discursos que chegam aos nossos consultórios [de psicoterapia] devem ser entendidos como discursos de abuso, ou seja, discursos que refletem desonra, violência, afronta” (p. 49).

Colocar a consciência da homofobia enquanto possibilidade de crescimento alerta para o cuidado em não demonizar a própria homofobia, senão corre-se o risco de não reconhecer a própria parcela de condição de homofóbico, o que nesse caso, estaria na sombra do sujeito. Além disto a demonização da homofobia mostra a outra face da mesma questão, a dificuldade de vinculação e criação de laços com os outros, isto é, a falta do princípio de Eros.

Os opostos sempre caminham juntos, uma consciência positiva terá uma sombra negativa e vice-versa. Isso implica em certo cuidado ao levantar bandeiras, da necessidade de reconhecer dentro de si a própria condição de possibilidade pela qual se luta contra. Assim, a luta pelos direitos, igualdade e reconhecimento do outro, seja homoafetivo, ou de qualquer outro grupo excluído implica em reconhecer em si a possibilidade de exclusão do outro – a nossa própria sombra, a fim de evitar uma moral ou virtude também excludente. Isto não significa aceitar a homofobia, mas perceber a nossa possibilidade de exclusão do outro e, também, da dificuldade de aceitar e tocar o outro (homofóbico) em sua humanidade para que ele inicie um diálogo com a sua sombra, feminina e homoafetiva, dentro de si, possibilitando a sua integração. Somente assim poderá se dar a verdadeira inclusão, aquela que se esvazia da pretensão à virtude ao admitir que é excludente e se justifica ao responsabilizar-se pela inclusão do outro.

REFERÊNCIAS

BADINTER, E. *XY: sobre a identidade masculina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

BARCELLOS, G. O amor entre parceiros do mesmo sexo e a grande tragédia da homofobia. *Cadernos Janguianos*, n. 6, p. 42-57. 2010.

BORRILLO, D. *Homofobia*. Espanha: Edicions Bellaterra, 2001.

CARDINALI, D. & FREIRE, L. O ódio atrás das grades: da construção social da discriminação por orientação sexual à criminalização da homofobia. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, n. 12, p. 37-63, dez. 2012.

CASTAÑEDA, M. *A experiência homossexual: explicações e conselhos para os homossexuais, suas famílias e seus terapeutas*. São Paulo: A Girafa Editora, 2007.

CONNELL, R. W., MESSERSCHMIDT, J. W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Estudos feministas*, v. 21, n. 1, p. 241-282, jan/abr. 2013.

COSTA, J. F. *A face e o verso – estudos sobre o homoerotismo II*. São Paulo: Ed. Escuta, 1995.

FREUD, S. *Cinco Lições de Psicanálise*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud (vol. IX). Rio de Janeiro: Imago: 1996.

GAMBINI, R. *O Espelho Índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GIRARDELLO, R. T. *Ganimedes esquecido: reflexões sobre a homoafetividade em psicologia analítica*. 2010. Monografia (Especialização em Psicologia Analítica) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Analítica da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PR, Curitiba, Brasil.

GRUPO GAY DA BAHIA. *Relatório 2019: Assassinatos de LGBT+ no Brasil*. Disponível em: <https://grupogaydabahia.com.br/relatorios-anuais-de-morte-de-lgbti/>, 2019.

HEREK, G. The psychology of sexual prejudice. *Current directions in psychological science*, v. 9, n. 1, p. 19-22, fev. 2000.

HILLMAN, J. *O mito da análise: três ensaios de psicologia arquetípica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HILLMAN, J. A cura da sombra. In: ZWEIG, C. & ABRAMS, J. (org.). *Ao Encontro Da Sombra: o potencial oculto do lado escuro da natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991, p. 264-265.

HOPCKE, R. *Jung, Junguianos e a Homoafetividade*. São Paulo: Siciliano, 1993.

JAFFÉ, A. *O mito do significado na obra de C. G. Jung*. São Paulo: Cultrix, 1989.

JUNG, C.G. *Freud e o Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2013a.

JUNG, C.G. *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2013b.

JUNG, C.G. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2013c.

JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2013d.

JUNG, C.G. *Aion: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo*. Petrópolis: Vozes, 2013e.

JUNG, C.G. *Ab-reação, análise de sonhos e transferência*. Petrópolis: Vozes, 2013f.

JUNQUEIRA, R. D. Homofobia: limites e possibilidades de um conceito em meio a disputas. *Revista Bagoas*, v. 1, n. 1, p. 1-22. 2007.

JUNQUEIRA, R. D. *Diversidade sexual na educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas*. Brasília: Ministério da Educação, Unesco, 2009.

JUNQUEIRA, R. D. Currículo heteronormativo e cotidiano escolar homofóbico. *Revista Espaço do Currículo*, v. 2, n. 2. 2010.

LEAL, B. S., & CARVALHO, C. A. de. Sobre jornalismo e homofobia ou: pensa que é fácil falar. *E-compós*, v. 12, n. 2, p. 1-15, 2009.

MCKENZIE, S. Queering gender: anima/animus and the paradigm of emergence. *Journal of Analytical Psychology*, v. 51, n. 3, p. 401-421, maio. 2006.

MELLO, L. *Novas famílias: conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo*. Brasília: Garamond, 2005.

MESQUITA, R. *Homoafetividade e homofobia internalizada*. 2010. Monografia (Analista Junguiano pelo Instituto Junguiano do Rio Grande do Sul) – Associação Junguiana do Brasil, Porto Alegre RS, Brasil.

MILLER, W. A. O encontro da sombra na vida cotidiana. In: ZWEIG, C. & ABRAMS, J. (org.). *Ao Encontro Da Sombra: o potencial oculto do lado escuro da natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991.

MISKOLCI, R. Reflexões sobre normalidade e desvio social. *Estudos de Sociologia*, v. 7, n. 13/14, p. 109-126. 2003.

MOITA, G. A patologização da diversidade sexual: Homofobia no discurso de clínicos. *Revista crítica de ciências sociais*, n. 76, p. 53-72, dez. 2006.

PERUCCHI, J., BRANDÃO, B. C., & VIEIRA, H. I. dos S. Aspectos psicossociais da homofobia intrafamiliar e saúde de jovens lésbicas e gays. *Estudos de Psicologia*, v. 19, n. 1, p. 67-76, jan/mar. 2014.

POCAHY, F. A.; NARDI, H. C. Saindo do armário e entrando em cena: juventudes, sexualidades e cena: vulnerabilidade social. *Estudos Feministas*, v. 15, n. 1, p. 45-66, jan/abr. 2007.

PORTAL BRASIL. *Luta contra homofobia avança na última década*. Retirado de Portal Brasil em 09/06/15: <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2015/05/luta-contra-homofobia-avanca-na-ultima-decada>, 2015.

REYK, P. V. Homophobia, Hate and Violence Against Lesbian and Gays in NSW: An Overview of Some Studies. In: *AIC CONFERENCE PROCEEDINGS*. Australian Institute of Criminology, 1996. p. 101-104.

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

SANTOS, D. K. dos. As produções discursivas sobre a homoafetividade e a construção da homofobia: problematizações necessárias à psicologia. *Revista EPOS*, v. 4, n. 1, p. 1-25, jun. 2013.

SCHMOOKLER, A. B. O reconhecimento da nossa cisão interior. In: ZWEIG, C. & ABRAMS, J. (org.). *Ao Encontro Da Sombra: o potencial oculto do lado escuro da natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991, p. 211-216.

SERRA, C de A. De Sodoma à Samaria: Cristianismo, homofobia e alteridade no Brasil. In: Boechat, W. (org.) (2014). *A alma brasileira: luzes e sombra*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 94-113.

SINGER, J. *Androginia: rumo a uma nova teoria da sexualidade*. São Paulo: Cultrix, 1991.

SINGER, T. The transcendent function and cultural complexes: a working hypothesis. *Journal of Analytical Psychology*, v. 55, n. 2, p. 234-240, abr. 2010.

SOARES, A. S. F. A homoafetividade e a Aids no imaginário das revistas semanais (1985-1990). *Fragmentum*, v. 7, n. 13/14, p. 109-126, abr/jun. 2006.

STEIN, R. *Incesto e amor humano: a traição da alma na psicoterapia*. São Paulo: Símbolo, 1978.

TEIXEIRA FILHO, F. S. Homofobia e sua relação com as práticas 'psi'. *Cadernos temáticos CRP/SP*, n. 11, p. 41-57. 2011.

TEIXEIRA, F. S.; MARRETO, C. A. R.; MENDES, A. B. & SANTOS, E. N. dos. Homofobia e sexualidade em adolescentes: trajetórias sexuais, riscos e vulnerabilidades. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 32, n. 1, p. 16-33. 2012.

TOLEDO, L. G. & TEIXEIRA-FILHO, F. S. Homofobia familiar: abrindo o armário 'entre quatro paredes'. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 65, n. 3, 2013.

TOUB, G. A utilidade do inútil. In: ZWEIG, C. & ABRAMS, J. (org.). *Ao Encontro Da Sombra: o potencial oculto do lado escuro da natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991, p. 273-277.

VON SMIGAY, K. E. Sexismo, homofobia e outras expressões correlatas de violência: desafios para a psicologia política. *Psicologia em Revista*, v. 8, n. 11, 32-46, jun. 2002.

WALKER, M. L. Jung and homofobia. *Spring*, v. 51, p. 55-70. 1991.

WEEKS, J. O corpo e a Sexualidade. In: LOURO, G. L. (Org.). *O Corpo Educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 35-82, 1999.

WEINBERG, G. *Society and the Healthy Homosexual*. New York: St, Martin's Press, 1972.

WELZER-LANG, D. A Construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. *Revista Estudos Feministas*, v. 9, n. 2, p. 460-482. 2001.

WHITMONT, E. C. *A Busca do Símbolo: Conceitos Básicos de Psicologia Analítica*. São Paulo: Cultrix, 1990.

WHITMONT, E. C. A evolução da sombra. In: ZWEIG, C. & ABRAMS, J. (org.). *Ao Encontro Da Sombra: o potencial oculto do lado escuro da natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991a.

WHITMONT, E. C. *O Retorno Da Deusa*. São Paulo: Summus, 1991b.

ZWEIG, C. & ABRAMS, J. (org.). *Ao Encontro Da Sombra: o potencial oculto do lado escuro da natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991.

DECOLONIALIDADE DO SABER NAS TEORIAS JUNGUIANAS PARA O DEBATE DE GÊNERO: IMAGENS ARQUETÍPICAS DE UM SAGRADO NÃO-BINÁRIO COMO CAMINHO DE ELABORAÇÃO DO COMPLEXO CULTURAL DA LGBTFOBIA¹

Clarissa De Franco

1. Este artigo reproduz trechos de trabalhos anteriores desta autora, em coautoria, entre eles: FRANCO, Clarissa De; PANNOTTO, Nicolás. Decolonização do campo epistemológico das Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia(s) pela via contra-hegemônica dos direitos humanos. *Revista Estudos de Religião*, v.3, 2021, e FRANCO, Clarissa De; MARANHÃO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. Sagrado não-binário? O conceito de psique andrógina na reformulação do sagrado nos debates do Sagrado feminino. *Revista Mandrágora*. V. 25, n. 2, 2019. Aproveito a oportunidade para agradecer aos amigos(as) Nicolás Pannotto e Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

Este trabalho tem como objetivo central apresentar as principais revisões conceituais que a Psicologia Junguiana e pós-junguiana tem realizado a partir dos debates vindos do campo dos Estudos de Gênero, e também apontar um levantamento sobre algumas imagens arquetípicas ligadas à androginia e hibridismos estéticos de gênero e sexualidade como formas de enfrentamento do complexo cultural da LGBTfobia e como possibilidades de uma livre expressão religiosa do grupo LGBTQIA+ nos círculos sagrados masculinos e femininos, parte dos quais, conforme indicaremos na pesquisa, até então têm reforçado os binarismos de gênero, não dando espaço às pessoas não binárias.

Para tal tarefa, realizamos uma interlocução entre as teorias pós-junguianas,

os estudos de gênero e as teorias decoloniais, e dividimos o texto em algumas etapas: 1) discussão introdutória sobre decolonialidade epistemológica; 2) revisão dos conceitos de animus e anima e apresentação da perspectiva de psique andrógina; 3) breve análise do papel dos arquétipos da persona e da sombra diante das construções identitárias LGBTQIA+; 4) apresentação do conceito de complexo cultural, relacionando-o com a LGBTfobia; 5) discussão da LGBTfobia nos círculos sagrados de homens e mulheres e apresentação do conceito de sagrado não binário; 6) articulação do conceito de sagrado não binário e da proposta de psique andrógina; e 7) apresentação de imagens arquetípicas de referências não binárias, intersexo, e não tradicionais de gênero e sexualidade.

1 | DECOLONIALIDADE DO SABER

Iniciamos esta reflexão, defendendo o termo “decolonialidade”. Entre o decolonial e o descolonial há mais que um “s”. Catherine Walsh (2009) indica que a ideia da decolonialidade envolve um “caminho de luta contínua no qual podemos identificar, visibilizar e incentivar “lugares” de exterioridade e construções alternativas” (Catherine WALSH, 2009, p. 14-15), caminho este que não está focado somente em reverter o colonial, mas em “provocar um posicionamento – uma postura e atitude contínua

– de transgredir, intervir, insurgir e incidir” (Catherine WALSH, 2009, p. 14-15).

Este projeto profundo de subversão do poder colonial leva à necessidade de decolonizar epistemologicamente os caminhos de conhecimento até então construídos, revisando de maneira visceral os campos do saber, a partir da compreensão de uma geopolítica mundial perversa e que nos leva a pensar que a desigualdade é algo banal ou “natural”, ou que sempre tenha sido assim. Tal introjeção de lógicas modernas eurocentradas molda nossas relações, subjetividades e processos de produção de conhecimento.

Walter Mignolo (2008), junto com autoras e autores decoloniais (Catherine WALSH, 2009; Ochy CURIEL, 2007; 2008) propõem uma “desobediência epistêmica”, um exercício de “aprender a desaprender, e aprender a reaprender” (Walter MIGNOLO, 2008, p. 305).

A decolonialidade, portanto, objetiva formar pensamentos que privilegiem histórias locais e construam narrativas a partir de referências autóctones, resgatando histórias ocultadas, linguagens e conhecimentos subalternizados pelas narrativas coloniais que se tornaram hegemônicas. O processo de decolonialidade do saber envolve uma emancipação relativa aos sistemas de dominação referentes à colonialidade.

Crítérios europeus de produção científica apoiaram-se na concepção de modernidade identificada com racionalidade, iluminismo e desenvolvimento humano que rejeita formas de construir conhecimento a partir de referências locais como saberes nativos. As críticas epistemológicas feministas apontaram desde a década de 1970 que princípios científicos como neutralidade, universalidade, objetividade, distanciamento entre sujeito e objeto, têm sido utilizados como manutenção de um ethos epistêmico patriarcal, elitista e branco, esvaziando a corporificação das verdades, as subjetividades, as histórias produzidas na coletividade, os saberes locais, a oralidade, as emoções e intuições como formas legítimas de produção de conhecimento (Sandra HARDING, 1998; Donna HARAWAY, 1995).

Anibal Quijano lembra que o conhecimento, produto da relação sujeito-objeto “nega a intersubjetividade e a totalidade como sedes de produção de todo conhecimento” (Anibal QUIJANO, 2016, p. 64). Em especial, a premissa da universalidade tem chamado atenção dos estudos decoloniais, já que invisibiliza histórias locais e tende a homogeneizar experiências a partir de critérios externos. A desconstrução deste tipo de lógica de produção de conhecimento é também uma construção e fortalecimento de caminhos até então invisibilizados.

Mignolo (2004) afirma que o binômio modernidade/colonialidade constituiu-se por um período de autoafirmação dos “sucessos científicos”, orientado para um progresso civilizatório pautado na racionalidade. Outro ponto que estrutura esta associação da colonialidade e modernidade é “uma história de negações e repúdios de todas as outras formas de racionalidade” (Walter MIGNOLO, 2004, p. 680). A “modernidade (ciência, democracia, civilização, liberdade, capitalismo, etc.)” articulada com a “colonialidade

(despotismo, ignorância, pré-capitalismo, subdesenvolvimento, etc.)” define as “culturas do saber para as próximas décadas” (Walter MIGNOLO, 2004, p. 704).

Boaventura de Sousa Santos (1999) propõe o termo “epistemicídio” para indicar o apagamento, destruição, inferiorização de saberes locais, desperdiçando possibilidades presentes na diversidade cultural. Já Maldonado-Torres (2004) aponta o silêncio decorrente do “racismo epistêmico” e Castro-Gomez (2005) fala de negação da alteridade epistêmica.

Estes termos representam as fraturas que o sistema colonial promove. A partir da metáfora do pensamento abissal, Boaventura de Sousa Santos (2007) defende que o pensamento moderno é pautado em uma divisão em duas realidades cognitiva e ontologicamente distintas, fissuradas, como se houvesse um abismo entre as mesmas, que não permite que as partes acessem a experiência da outra. Estas linhas visíveis e invisíveis que separam as realidades do pensamento moderno, são pautadas em binarismos e dicotomias, como homem/mulher, preto/branco, Norte/Sul, centro/periferia, rico/pobre..., que em geral estabelecem lados, em que um grupo está marginalizado, silenciado e oprimido, enquanto o outro lado da fronteira mantém seu poder imperial e neocolonial.

A violência e a desigualdade são elementos necessários para a manutenção do pensamento abissal, que é caracterizado pela impossibilidade de reconhecimento, compreensão, co-presença e diálogo entre os dois lados da linha. Em última instância, trata-se de uma negação absoluta do estatuto epistemológico de saberes não hegemônicos.

No âmbito científico, o pensamento abissal estabelece fronteiras entre categorias como o verdadeiro e o falso, o ilegal e o legal, o racional e o supersticioso, o objetivo e o vago, o neutro e o “contaminado”.

As teorias junguianas com frequência sofrem no meio acadêmico com olhares enviesados sobre o tipo de conhecimento produzido por elas, conhecido popularmente como “místico”, “esotérico”, “religioso”, ou ainda “pouco científico”. Tais olhares são decorrência da colonialidade do saber construída segundo critérios hegemônicos de ciência de e pensamento.

Os binarismos presentes no pensamento abissal têm sido base para várias formas de exclusão, entre elas, a violência de gênero. Considerar que existe uma norma binária de gênero que divide o mundo entre homens e mulheres gera silenciamentos importantes de formas de subjetividade que não se reconhecem nas polaridades.

O caminho de superação do pensamento abissal é pensar a partir do outro lado da fronteira, confrontando as tendências ao monoculturalismo europeu ou do Norte global, criando formas de uma contra-epistemologia ou epistemologias contra-hegemônicas, a que Boaventura de Sousa Santos chama de epistemologias do Sul (Boaventura SANTOS, 2009). O pensamento pós-abissal desconstrói as dicotomias e desvitaliza as hegemonias, permitindo que a pluralidade epistêmica floresça.

Nesse sentido, a justiça colonial envolve a possibilidade das diferenças co-existirem e terem espaço de reconhecimento, em que “as práticas e agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos em termos igualitários”. (Boaventura SANTOS, 2009, p. 45). Ao propor a ecologia dos saberes (Boaventura SANTOS, 2003; 2014), alerta para a necessidade de reconhecimento das contradições, ambiguidades e assimetrias presentes nos processos de diálogo das diferenças e interculturalidades, além de reforçar a possibilidade e também a urgência de uma articulação crítica entre saberes vindos das lutas sociais, saberes nativos e saberes de campos que gozam de maior oficialidade, como o campo científico, de forma a construir autonarrativas de povos subalternizados do Sul global sobre suas próprias experiências, com referenciais contra-hegemônicos, que confrontam as centralidades do saber e do poder.

A interculturalidade permite a compreensão da cultura e das relações culturais como constitutivamente conflituosas e tensas, reconhecendo espaço para as diferenças e abrindo caminhos para uma negociação cultural a partir do enfrentamento dos conflitos provocados pela assimetria do poder. Nesse caminho de novos horizontes epistemológicos, propomos reflexões para as teorias junguianas, considerando as teorias pós-junguianas de gênero.

Dentro das teorias junguianas, uma série de revisões precisam ser feitas para uma decolonialidade epistemológica que envolva o debate de gênero, tais como: revisões sobre o conceito de animus e anima, que muitas vezes reforça a noção binária de gênero em especial quando tomada de maneira pouco refletida, sem considerar as reflexões contemporâneas; compreensão da importância do conceito de persona para se discutir identidade de gênero; identificação da LGBTfobia como complexo cultural, entre outras análises, que serão foco deste texto.

Além destes debates, a decolonialidade de gênero passa pelo reconhecimento das interseccionalidades de opressão que a categoria gênero enfrenta no cotidiano. Maria Lugones (2014) esteve atenta a estas interseccionalidades, em especial de gênero com a questão da raça. A pós-colonista Oyèrónké Oyewùmí (1997) articula a ideia de que a construção de gênero como categoria conhecida hoje é fruto direto dos processos coloniais, sendo as sociedades pré-colonialistas não generificadas. Esta ideia trouxe contribuições posteriores de várias autoras decoloniais, como a própria Lugones. Além dela, Rita Segato (2012) focou-se na realidade das mulheres indígenas e a força de processos como a colonialidade sobre estes grupos. Já Julieta Paredes (2020) propõe o feminismo comunitário como alerta para desenvolver formas de luta e de emancipação das mulheres que estejam em consonância com os valores, a cosmovisão, os estilos de vida das comunidades.

Embora não sejam nosso foco neste artigo, estas propostas podem mostrar caminhos de articulação e de revisão das teorias junguianas com as práticas vivenciadas em grupos de mulheres, ou mesmo para estudar relações de gênero em diferentes comunidades, já que as estruturas da psique estão em consonância com as vivências culturais, sociais,

espirituais dos grupos e indivíduos. Por exemplo, o conceito que apresentaremos de sagrado não binário a partir da noção de psique andrógina orienta os grupos de círculos sagrados para um campo mais aberto e integrado com as propostas desconstruídas de gênero.

2 | PSIQUE ANDRÓGINA, ANIMUS E ANIMA: REVISÕES DAS TEORIAS PÓS-JUNGUIANAS DIANTE DOS DEBATES CONTEMPORÂNEOS DE GÊNERO

A decolonização das teorias junguianas, em especial nos debates de gênero, passa por uma revisão profunda de teorias e práticas epistêmicas que orientam a construção do saber e do fazer teológico pelo caminho da afirmação das diferenças e reconhecimento das assimetrias dentro e fora do trabalho científico, o que significa compreender que a teoria junguiana tem sido popularizada e que faz parte de nossa responsabilidade enquanto produtoras/es de conteúdo, revisar criticamente como temos contribuído para um uso inadequado deste campo de estudos, em algumas situações.

Boaventura de Sousa Santos (1997) indica que a decolonialidade epistemológica requer uma postura humilde, aberta ao diálogo intercultural como parte uma hermenêutica diatópica. Esta postura exige que cada grupo ideológico, religioso, político, social, científico revise criticamente os referenciais de sua própria cultura, reconhecendo lacunas, injustiças históricas das quais formou parte, para então abrir-se ao diálogo intercultural franco em uma nova forma de produção de conhecimento.

A hermenêutica diatópica exige uma produção de conhecimento coletiva, participativa, interativa, intersubjetiva e reticular. Deve ser prosseguida com a consciência de que existirão sempre áreas sombrias, zonas de incompreensão e ininteligibilidade irremediáveis, as quais, para evitar a paralisia ou faccionalismo, devem ser relativizadas em nome de interesses comuns na luta contra a injustiça social (Boaventura SANTOS; Cecília SANTOS; Breno MARTINS, 2019, p. 356).

O caminho destas revisões também deve enfrentar uma contextualização honesta que prescindir da ideia de neutralidade, da associação de conhecimento com as perspectivas únicas da racionalidade e da verdade objetiva, e aposta em um conhecimento experiencial, conectado às vivências. Neste sentido, não se trata de identificar o senso comum como um conhecimento inapropriado ou inculto, mas em abrir diálogo horizontal com o que se tem produzido no senso comum, considerando esta forma de conhecimento como legítima, mas também reconhecendo lacunas e revisões a serem feitas.

Esta revisão dentro do campo dos estudos junguianos é emblemática, na medida em que a área recebe olhares enviesados, sendo identificada com elementos de uma racionalidade pré-moderna, quando popularmente se mescla com conhecimentos esotéricos e religiosos. Quero registrar aqui que isto não significa que as teorias junguianas

devem afirmar sua neutralidade em relação aos campos esotéricos e religiosos. Muito pelo contrário, a perspectiva decolonial nos impele a assumir outras lógicas epistêmicas como legítimas. Assim como as epistemologias de gênero afirmaram sua “objetividade situada e parcial” (Donna HARAWAY, 1995), os estudos junguianos, no encontro com conhecimentos e culturas não científicas, podem reivindicar a legitimidade de lógicas e conhecimentos como o senso comum, a intuição, a sensibilidade, a espiritualidade, as sutilezas e abstrações como parte do diálogo científico vivo com a comunidade que nos cerca.

É preciso, portanto, revisar criticamente a noção de conhecimento científico identificado com racionalidade e com modernidade como sinônimo de emancipação da humanidade pela via do esforço da razão. Fenômenos como a Revolução Francesa, o movimento iluminista e a Reforma Protestante se tornaram marcos desta forma de aparente libertação e desenvolvimento, que se contrapõe às tradições medievais e católicas. Neste sentido, a Europa se tornou o epicentro geopolítico dessa construção da ideia de modernidade, que acaba por excluir formas identificadas com religião, superstição, magia. A decolonialidade reconhece a arrogância deste tipo de pensamento e realoca os lugares de enunciação epistêmica.

É nessa tarefa de desconstrução e reconstrução epistemológica interna e externa aos muros das ciências, que este artigo se situa. Os debates contemporâneos de gênero têm trazido importantes revisões conceituais para a Psicologia Junguiana. Embora o uso de conceitos da Psicologia Junguiana, como arquétipos, anima e animus, possam ter reforçado uma perspectiva reducionista, binária e essencialista de gênero, quando considerados em uma perspectiva clássica e não revisada, tal perspectiva não corresponde à amplitude de possibilidades que as teorias pós-junguianas permitem. Nesse sentido, há nesse texto uma defesa de que tanto Jung quanto as teorias pós-junguianas são muito mais subversivas do que o uso que se tem feito delas, permitindo uma leitura plural e fluida de gênero que vai ao encontro da perspectiva de Estudos de Gênero.

É importante lembrar que Jung viveu em um tempo (1875-1961) em que as reivindicações de direitos e políticas públicas de gênero ainda se debruçavam sobre o direito à voto das mulheres em muitos países, em que a patologização das sexualidades e identidades de gênero não convencionais ainda era uma realidade potente, no qual ainda não se formulava entre muitas sociedades a possibilidade civil de casamento entre pessoas do mesmo sexo ou a alteração oficial e pública da identidade de gênero. Não existia ainda a Teoria Queer e toda esta corrente que brada por igualdade e justiça de gênero, particularmente quente hoje em dia e advinda das ondas do feminismo.

Os Estudos de Gênero em geral chamam atenção para a produção discursiva e normativa de dicotomias, nas quais a pluralidade e as nuances de subjetividade se perdem. Socialmente, categorias como homem, masculinidade, mulher, feminilidade, heterossexualidade, homossexualidade, cisgeneridade, transgeneridade, entre outras,

acabam por enquadrar-se em constructos pré-concebidos. Os binarismos de gênero, para os quais várias autoras e autores chamam atenção (BUTLER, 2001; 2003, SCHIENBINGER, 2000; MAFFÍA, 2008) sustentam exclusões, invisibilizações e violências de gênero, na medida em que estabelecem artificialmente definições estáticas, pré-concebidas, fixas que tendem a naturalizar padrões, discursos e comportamentos ligados ao gênero e estabelecem hierarquias e desigualdades nas relações de gênero.

A pesquisadora argentina de gênero Diana Maffía (2008, p.2) mostra as duas colunas abaixo, indicando que uma coluna está associada a características comumente atribuídas ao feminino e outra ao masculino. Ela sugere que automaticamente já atribuímos as características da esquerda ao universo dos homens e o da direita ao das mulheres - isso por conta de todo o processo de produção social de dicotomias, que tendem a reforçar os papéis e expectativas sociais binárias sobre o que é *feminino* e o que é *masculino*.

OBJETIVO	SUBJETIVO
UNIVERSAL	PARTICULAR
RACIONAL	EMOCIONAL
ABSTRACTO	CONCRETO
PÚBLICO	PRIVADO
HECHOS	VALORES
MENTE	CUERPO
LITERAL	METAFÓRICO

No campo da Psicologia Junguiana, cabe indicar, conforme aponta Young-Eisendrath (2002), que as concepções iniciais de Jung sobre o masculino e o feminino e sobre animus e anima refletiram sua época e acabaram por atribuir à feminilidade noções como subjetividade e intuição, e à masculinidade identificações com racionalidade, objetividade (Eros e Logos). Esse pensamento inicial de Jung em seus primeiros escritos e primeiras definições acerca de animus e anima deram lugar ao entendimento de que essa teoria reforça os binarismos de gênero

Contudo, uma leitura atenta sobre a obra de Jung e de pós-junguianos, leva-nos à compreensão de que a proposta da Psicologia Junguiana tem em seu bojo uma possível subversão das polaridades de gênero, conforme veremos, em especial quando consideramos os escritos da fase final de Jung. Vamos a alguns conceitos para compreender o debate. Jung (2000a) reforça que o conceito de arquétipo não se refere a um conteúdo fixo. “Os arquétipos são os elementos inabaláveis do inconsciente, mas mudam constantemente de forma”. (JUNG, 2000, p. 179). Uma imagem arquetípica é uma via de representação, observação e acesso ao arquétipo, que contém ou amplifica o símbolo. O arquétipo em si não pode ser apreendido pela psique em sua totalidade.

Na Psicologia Arquetípica, pós-junguiana, a exploração da imagem é uma forma de recriação dos caminhos de manifestação e representação do arquétipo. A alma é composta por uma pluralidade de arquétipos. A metáfora, os mitos, os sonhos, os processos da imaginação, as narrativas que a pessoa conta sobre si e para si, são a alma manifesta e a psique pode ser reconhecida e reconduzida para a cura e transformação observando tais narrativas e ampliando as possibilidades e os significados simbólicos que as imagens e histórias apontam. Nesse sentido, como a alma é rica de “politeísmo”, deuses, deusas, arquétipos, símbolos, imagens, narrativas, a exploração de novas e múltiplas possibilidades é o caminho da criação e recriação da alma. “A personalidade é imaginativamente concebida como um drama vivo e cheio de gente no qual o sujeito “Eu” toma parte, mas não é o único autor, nem o diretor, e nem sempre a personagem principal” (HILLMAN, 1983, p. 89). O movimento da Psicologia Arquetípica é evidenciar e visibilizar qual figura divina ou mítica está personificando e patologizando a psique, de modo a restabelecer seu fluxo energético.

Aplicando ao campo de gênero, Hillman afirma que “tomamos a alma personalisticamente” e que “enganamos o ego dessa forma”, então “perdemos o significado mais amplo de alma (HILLMAN, apud BARCELLOS, 1983, p. 8). Gustavo Barcellos sugere que com Hillman, a psique e a alma podem se livrar de serem sempre pensadas em termos de opostos. “Podemos ver que alma, alma, está por tudo e em tudo, não só na interioridade feminina do homem. Está no homem e na mulher” (BARCELLOS-in HILLMAN, 1983, p. 9).

Consideramos que os conceitos de alma e animus, comumente associados a determinadas características do “ser mulher” e do “ser homem” ou à feminilidade e masculinidade, estão sendo usados muitas vezes de modo equivocado, em especial quando vinculam a temática de gênero a figuras estáticas. O uso popular da teoria arquetípica de Jung transformou a perspectiva dos arquétipos em uma matéria de direção unicamente essencialista, quando sua teoria aponta para outros parâmetros.

De Sá e Deola (2019, p. 15) analisam: “Compreendemos que estas confusões são causadas pela personificação literal no entendimento da dinâmica psíquica relacionada ao princípio de complementariedade, ou seja, uma tentativa de objetivar tecnicamente a alma e o animus”. Há que enxergar a personificação da alma e do animus por meio das imagens e figuras que se revelam, de modo a superá-las e transpô-las.

Por mais que reconheçamos que as perspectivas iniciais de Jung apoiaram o reforço aos binarismos de gênero e pode ter dado espaço para formulações personificadas sobre o feminino e o masculino, se seguirmos profundamente seus argumentos, em especial os contidos em obras em que ele dialoga com princípios alquímicos, como *O Livro vermelho* (2002) e *Mysterium eConiunctionis* (2012), e na obra *Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, reconheceremos que Jung postula, de fato, uma psique híbrida, em que animus e alma estariam presentes como energias e representações do masculino e do feminino sem um conteúdo definido em todos os seres humanos, atuando de forma complementar no

dinamismo da psique.

Com a proposta de Jung de integração, união, fusão, conciliação de opostos (coincidentia oppositorum), baseada em uma dimensão mítica de busca pela totalidade e integralidade perdidas, os conceitos de animus e anima ganham uma perspectiva que foge do dualismo binário e caminha para a androginia.

Nesse contexto, Jung afirma:

Na medida em que a cultura se desenvolve, o ser originário bissexual torna-se símbolo da unidade da personalidade [...] [na qual] o conflito entre opostos se apazigua. Neste caminho, o ser originário torna-se a meta distante de auto-realização do ser humano, sendo que desde o início já fora uma projeção da totalidade inconsciente. (JUNG, 2000, p.177).

Esse caminho integrador coloca os conceitos de animus e anima como polaridades energéticas complementares na psique, que teriam como finalidade primordial a produção de uma síntese simbólica e psicológica, conhecida como Coniunctio, união alquímica, ou “casamento sagrado”. A sîgizia ou par de opostos é vivenciada com base na ideia de integralidade.

Tal perspectiva é baseada no mito da totalidade perdida e envolve a metáfora do nascimento da consciência. “O alargamento da consciência é, inicialmente, sublevação e escuridão, então se segue uma expansão do homem em direção ao homem total” (JUNG, 2002, p. 209). Edinger, trabalhando a perspectiva de união dos opostos afirmou que “eu penso que no futuro a maior medida do valor de um indivíduo será a de que ele tem consciência de sua capacidade de ser portador dos opostos” (EDINGER, 2008, p. 31). As polaridades trazem como potência a chance de acessar a outra ponta da experiência, de modo a produzir aprendizados, sínteses e arranjos pessoais de consciência.

A ideia de opostos de arquétipos que se complementam vem sendo repensada. O destino final das polaridades é uma consciência híbrida que transcende as partes e integra no processo de individuação as vivências de gênero e sexualidade. Andrew Samuels critica: “a visão de Jung era a de que o homem e a mulher seriam incompletos um sem o outro; a heterossexualidade seria, dessa forma, uma determinação. (SAMUELS, 1992, p.133).

Entendemos, de modo distinto de Samuels, que a visão de Jung fornece bases para um arranjo plural da energia sexual da psique. Isso porque trabalha em uma compreensão mítica e não literal. Mesmo tendo Jung em alguns momentos cometido o equívoco de personificar a anima e o animus, sua teoria dos opostos tem uma base conceitual mítica e alquímica e é desse modo que deve ser considerada. A personificação não deve ser tomada como características inerentes ou grudadas no arquétipo, mas sim deve ser observada de modo a reconhecer a identificação da psique com determinado aspecto do arquétipo, produzindo um trabalho curador, criador e integrativo, como ocorre na abordagem da imagem na Psicologia Arquetípica. Conforme apontam De Sá e Deola

(2019, p. 13) de maneira a condensar a compreensão:

sendo feminino e masculino, homem e mulher compreendidos de forma não personificada, mas apenas como diferentes, a noção de bissexualidade universal¹ pode passar de algo indiferenciado, polimórfico ou polivalente para uma noção da humanidade que tem acesso a todas as possibilidades relacionadas a papéis de sexo ou gênero.

Portanto, a teoria de pares complementares, como *animus* e *anima*, podem ser tratados, não como opostos, mas como energias diferentes (SAMUELS, 1992), desfazendo a noção de falta, dependência e simbiose na perspectiva de união e fusão. Outra proposta que acompanha essa é a de Carlos Byington (1986) que compreende *animus* e *anima* como representantes do arquétipo da alteridade, promovendo o reconhecimento daquilo que não sou eu, de modo a integrar experiências diversas.

3 I PERSONA E SOMBRA DIANTE DA COMPLEXA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DE GÊNERO

A construção da identidade de gênero passa por embates internos importantes entre o que se projetar, expor e defender sobre si mesmo/a no mundo e o que ocultar e proteger do mundo. Nesses embates, o eixo energético e arquetípico da sombra e da persona é fundamental para o debate contemporâneo de gênero, justamente por compreendermos gênero como uma construção identitária que relaciona elementos da história individual com a história coletiva, e que, tal construção enfrenta desafios importantes, na medida em que a sociedade ainda lida de maneira pouco respeitosa com identidades que se chocam com padrões estéticos e normativos esperados.

Persona veio da palavra máscara, que além de servir para disfarçar ou ocultar, também faz revelar determinada faceta que queremos que seja evidenciada ao público. As máscaras fazem parte de importantes rituais na história, desde festas populares como o Carnaval, danças, encenações teatrais, cerimônias sagradas, mediando o contato com deuses e deusas. As máscaras se situam nesses espaços liminares entre o interior e o exterior, entre o indivíduo e o grupo, entre o sagrado e o profano. E dentro destes limites, as máscaras nos permitem viver diversas facetas de nós mesmos e do mundo.

A persona torna-se um sistema adaptativo da psique ao mundo, sendo uma espécie de compromisso entre indivíduo e sociedade (Carl JUNG, 2000). Sendo uma intermediária entre os mundos internos e externos, ajuda na organização do ego e contribui para a inteireza do self, já que possibilita que a multiplicidade do self se manifeste.

Dentro desta perspectiva, a persona é parte fundamental da construção identitária. A

1. A noção de bissexualidade universal está presente em Jung (2002; 2009) e é utilizada para se referir à constituição andrógina da qual a consciência advém e para a qual caminha em relação às energias femininas e masculinas. Tem relação com o mito dos seres andróginos.

Psicologia Junguiana considera a sombra como arquétipo complementar da persona, já que a sombra traz conteúdos não elaborados, uma parte da psique que teoricamente pode ser vista. Marie Louise Von-Franz (2016) compara a sombra a um “outro” com quem devemos nos relacionar, em uma relação ambígua, a quem oras cedemos, noutras resistimos, mas a quem não se pode ignorar para sempre.

O movimento de lançar à sombra conteúdos não aceitos socialmente ou jamais integrar à consciência, evitando revelar da sombra tais conteúdos, pode ser um movimento pendular que ocorre muitas vezes na psique de uma pessoa transgênera, por exemplo. Ao se construir e assumir uma persona transgressora de gênero, abre-se espaço para que muitos elementos sombrios sejam integrados à consciência, devolvendo, desse modo, os conteúdos indigestos à parte da sociedade que não consegue elaborar e lidar com tal temática.

Portanto, assumir uma identidade transgressora de gênero, afirmada socialmente por meio de uma persona esteticamente disruptiva, incômoda, não binária, afirmativa de tudo aquilo que na história daquela pessoa, por tempos, ela buscou esconder na sombra, pode ser um movimento psíquico integrador, pois nesse processo de ocultar e revelar e ir percebendo as máscaras que são mais adequadas à finalidade de comunicação do eu para o mundo externo e de integração dos aspectos sombrios, dá-se uma libertação quem vem pela integração.

4 | LGBTFOBIA E COMPLEXO CULTURAL

Consideramos a transfobia e a lgbtfobia como formas de complexos culturais. Jung (2009) trouxe o conceito de complexos como conjuntos de representações organizadas através de experiências emocionais significativas, que terminam convertendo-se em núcleos autônomos e sensíveis, que são facilmente ativados por imagens ou conteúdos evocados na cultura e em situações cotidianas. “Toda constelação de complexos implica um estado perturbado de consciência” (JUNG, 2013, p. 30). Nesse sentido, fortes reações emocionais como a abjeção são indicadores de complexos. Elaide Labonde (2014, p. 17) afirma:

Quando um complexo é ativado, a pessoa realmente reage de modo emocionalmente exagerado porque não está reagindo apenas à situação do momento, mas a todas as experiências semelhantes que foram marcantes no que tange ao tema do complexo no decorrer da sua vida.

Os complexos se tornam, diante da falta de manejo terapêutico da sombra, autônomos. Chama-se este processo de constelação de complexos, um núcleo emocionalmente sensível e facilmente reativo por uma série de estímulos diferentes que se ligam ao mesmo conteúdo emocional sombrio. Jung indica que este “é um processo

automático que ninguém pode deter por própria vontade” (JUNG, 2013, 198).

De acordo com Jacobi (1986), o efeito perturbador de um complexo depende de alguns fatores, como a autonomia do complexo, a intensidade do afeto associado a ele e ainda a capacidade da pessoa em lidar com esse afeto.

A partir do conceito de complexo, os pesquisadores pós-junguianos Singer e Kimbles (2004) trouxeram a perspectiva do complexo cultural que atua no nível do inconsciente cultural e se refere a fortes emoções coletivas vinculadas a um determinado núcleo de conteúdos e imagens culturais que se tornam aversivas, ameaçadoras, desorganizadoras, afetando um grupo e atuando de forma autônoma. Consideramos a LGBTfobia como um forte complexo cultural que evoca sentimentos de abjeção, por tocar em aspectos sombrios da história individual e coletiva dos seres humanos.

Os complexos culturais permeiam as relações entre os indivíduos e o grupo cultural ao qual pertencem. Os padrões emocionais que se manifestam em uma cultura, quando estão a serviço de um ego que não integra os aspectos sombrios, deixam espaço para que os complexos culturais se desenvolvam.

A psicanalista pós-estruturalista Julia Kristeva (1980) utiliza o termo abjeção para indicar os sentimentos ambíguos que se apossam das pessoas diante de vivências ameaçadoras:

Há, na abjeção, uma dessas violentas e obscuras revoltas do ser contra aquilo que o ameaça (...). Isso solicita, inquieta, fascina o desejo que, no entanto, não se deixa seduzir. Assustado, ele se desvia. Enojado, ele rejeita. Um absoluto o protege do opróbrio, com orgulho a ele se fia e o guarda. Mas, ao mesmo tempo, mesmo assim, esse elã, esse espasmo, esse salto é lançado em direção de um outro lugar tão tentador quanto condenado. Incansavelmente, como um bumerangue indomável, um polo de atração e de repulsão coloca aquele no qual habita literalmente fora de si. (KRISTEVA, 1980, p. 1)

É notório que alguns sentimentos de abjeção, como nojo, repulsa, ódio e revolta, surgem de maneira intensa diante da questão da homossexualidade e da transgeneridade. A noção de “perversão sexual” se encaixa no que Julia Kristeva traduziu como: “repulsa, ânsia que me afasta e me desvia da sujidade, da cloaca, do imundo” (KRISTEVA, 1980, p. 2). Nesse jogo de ofender e enojar-se para se defender do que de certa maneira atrai pelo aspecto sombrio que mora em si, os complexos culturais evocam sentimentos profundos, alimentados por narrativas sociais de controle da sexualidade.

Como um complexo cultural autônomo, a LGBTfobia aciona conteúdos incômodos para a coletividade, o que tem sido um obstáculo para a vivência de determinados grupos identitários em suas mais diversas formas de expressão, como a religiosa. A possibilidade de enaltecer imagens arquetípicas de um sagrado não binário, com figuras, mitos e imagens que carregam androginia, hibridismos estéticos de gênero e também hibridismos

de sexualidade, surge, então, como enfrentamento ao complexo cultural da LGBTfobia e caminhos para uma livre expressão religiosa do segmento LGBTQIA+ nos círculos sagrados.

Considerando este quadro apresentado, vamos analisar como a LGBTfobia adentra os espaços espirituais, mesmo aqueles que seriam considerados menos tradicionais, como os círculos sagrados de mulheres ou homens, e como o uso inadequado e superficial da teoria junguiana, sem as devidas revisões aqui indicadas, podem reforçar complexos culturais, como a LGBTfobia.

5 | COMPREENDENDO O USO DA TEORIA JINGUANA NOS CÍRCULOS SAGRADOS E A LGBTFOBIA DE BASE ARQUETÍPICA/ESPIRITUALISTA

A antropóloga Daniela Cordovil (2015), que analisou o Círculo de Mulheres Isis-Afrodite de espiritualidade Wicca em Belém do Pará, afirma que com a chamada Nova Era; a humanidade passa a identificar a supremacia do masculino e a mentalidade patriarcal como “predadora do meio ambiente e dos demais grupos humanos” (p. 432), propondo um “resgate do feminino como elemento primordial da conexão com o sagrado” (p. 432). Em suas análises, que sugerem que o Sagrado Feminino começa a ganhar relevância junto com os movimentos feministas ocidentais de um modo geral, ela observa que a sacralidade da mulher nesse círculo da Wicca apoia-se nos “mistérios do feminino, como a menarca, a gravidez e a menopausa” (CORDOVIL, 2015, p. 432). Resgata-se uma conexão do corpo da mulher com os ciclos da natureza, em especial as estações do ano e as fases da Lua.

Além dos símbolos como a menstruação e a gravidez, o feminino é exaltado e reconhecido por características ligadas a figuras femininas que representam aprendizados para as mulheres. A página animacura.com.br² assim descreve a feminilidade: “Essa energia está ligada à receptividade, passividade, criação, aceitação de si”. O Instituto de Pesquisas e Tratamentos Humanísticos³ propõe em um de seus textos “o reencontro da mulher com o aspecto sagrado da sua polaridade feminina”.

Essas passagens ilustram uma visão do feminino associada a algumas características determinadas (passividade, receptividade, alma, intuição, criação, subjetividade, profundidade...), que, conforme sinalizamos, são pensamentos estereotípicos e dicotômicos, que reforçam determinados atributos nas mulheres e homens.

Citamos outro exemplo de associação do feminino com alguns atributos, como beleza. No trecho retirado de uma página na web (estudioflordelotus.com) que chama para uma vivência de Sagrado Feminino, assim se contextualiza:

2. <http://www.animacura.com.br/tag/sagrado-feminino/>. Acesso em agosto de 2019.

3. <https://ipth.com.br/arquetipos-do-sagrado-feminino/>. Acesso em setembro de 2019.

com o mito da deusa Amaterasu, deusa do sol do Japão, que representa a beleza, podemos refletir sobre a possibilidade de estarmos presas a determinados padrões, e despertarmos para o brilho da nossa própria beleza interna ao invés de seguir padrões da sociedade...⁴

Percebemos nesta perspectiva que a beleza física é um atributo relacionado à feminilidade. A matriz da sacralização do feminino nos círculos de mulheres associa a feminilidade ao corpo, à natureza, à possibilidade de gestar filhos, à menstruação e a características como receptividade, intuição, subjetividade, alma, beleza...

A sacralidade do feminino e de seus ciclos aponta para uma busca de empoderamento e conscientização das mulheres sobre si mesmas, seus ciclos corporais, seu papel na História por meio de figuras femininas de referência. Nesse contexto, representações de distintas tradições mitológicas, religiosas, filosóficas e culturais, além de figuras históricas, são resgatadas e colocadas lado a lado, como forma de gerar referências femininas atemporais. Diana, Afrodite, Atena, Iemanjá, Mãe Terra, Lua, Deusa Tríplice, Joana Darc... mulheres históricas ou míticas que oferecem uma possibilidade de representação arquetípica.

A página todasmulheresagrada.com cita o arquétipo da Grande Mãe, um conceito da teoria junguiana, para explicar sua prática: “Na Mitologia Grega, a energia feminina era reverenciada pela representação do arquétipo da Grande Mãe, que foi dividido em seis partes. Mais especificamente, em seis Deusas Gregas: Atena, Ártemis, Afrodite, Hera, Perséfone e Deméter. Cada Mulher possui essas Deusas em si, mas sempre há um ou dois arquétipos que nos identificamos mais, enquanto outros se manifestam pouco ou estão reprimidos.”

Nos círculos sagrados masculinos, tal situação se repete, em que se reforçam características e ciclos corporais que identificam masculinidade com atributos biológicos, além de utilizar conceitos da teoria junguiana, como os arquétipos de forma simplificada. O grupo Celiocoutinho que promove Círculos de Estudos do Sagrado Masculino, assim se pronuncia em sua página virtual (www.celiocoutinho.com.br): “Força, poder e inteligência são as características masculinas básicas. (...) reconectar os aspectos arquetípicos: o rei, o herói, o amante, reforçando as características masculinas naturais e desenvolvendo as femininas – o sacerdote, o sábio, e a criança curada”.

Observamos em pesquisas anteriores (FRANCO, MARANHÃO, 2019) que parte destes grupos místicos-religiosos têm excluído pessoas não-binárias e transgêneras de seus espaços, expressando uma transfobia apoiada na binariedade de gênero e sustentada por meio da dualidade superficial que se observa no uso inadequado da Psicologia Junguiana nesses contextos.

4. Trecho do artigo: A Deusa, a dança e o Sagrado Feminino . Retirado da página: <https://www.estudioflordelotus.com/2018/03/24/deusa-danca-e-o-sagrado-feminino/>. Acesso em setembro de 2019.

O feminino transgênero, um feminino que *transita*, borra e desafia fronteiras do que é “ser mulher”; e cruza fronteiras de gênero de modo mais amplo, coloca-se, diante da perspectiva do feminino sacralizado binarizado e naturalista dos Círculos Sagrados; como um desafio. Afinal, definir as mulheres a partir de características a elas historicamente atribuídas não seria justamente um reforço ao pensamento binário e dicotômico no qual se apoia o patriarcado e as invisibilidades e exclusões de gênero? A sacralidade do feminino estaria na vagina? Na menstruação? Na intuição? Na maternidade? E as mulheres que não menstruam, não têm filhxs, não têm vagina, não são intuitivas?

Como salientou Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F^o, existe uma **transfobia religiosa / espiritualista**, “que pode ser definida como a aversão / discriminação / intolerância / violência a pessoas transgêneras a partir de concepções, pressupostos e/ou dogmas religiosos ou espiritualistas” (MARANHÃO F^o, 2015). Em breve pesquisa realizada por Maranhão F^o no *círculo místico da ilha da magia* (Florianópolis, Santa Catarina) entre 2016 e 2017, foram percebidos casos

em que pessoas transgêneras em geral (a partir de auto-declarações como homem trans, mulher transexual, travesti e não-binária, dentre outras) não eram aceitas – na integridade subjetiva de seu gênero” em círculos como estes, tendo como “justificativa” que “as pessoas eram entendidas como mulheres se tivessem estrutura física de mulheres, incluindo útero, por exemplo, e como homens caso tivessem “todo o aparato de homem”. Pessoas não-binárias, de modo idêntico, deveriam ser encaixadas conforme seu “sexo de nascimento”. (MARANHÃO F^o, 2017, p. 204).

Para Maranhão F^o,

Tal biologização do corpo/sexo/gênero (por que não dizer também d'alma?) que pode ou não ser considerado feminino ou masculino (ou memo não-binária) não leva a sério as sensibilidades e subjetividades de pessoas que não nasceram com o aparato físico esperado a quem é outorgado/a “homem” ou “mulher”. No caso, por exemplo, de pessoas que se declaram mulheres trans e travestis e que não são aceitas em tais ambientes por não terem útero, ovários ou passarem por ciclos menstruais, ficam indagações: o que é ser mulher? É realmente algo referente ao biológico? Não é, afinal, uma questão política e sócio-cultural? quantas mulheres (assim designadas ao nascerem) não tem útero, ovários, seio(s)? por acaso deixam de serem consideradas mulheres? Afinal, para ser considerada mulher é necessário passar por ciclos menstruais? Creio que não: ser mulher é questão do subjetivo, não do biológico. (MARANHÃO F^o, 2017, p. 204).

Nesta perspectiva, condizente com a maioria dos estudos de gênero, gênero não é questão biológica, mas sociocultural, é algo edificado espaço-temporalmente de acordo com determinados contextos culturais. De todo modo, o assunto não deve ser considerado a partir de uma chave reducionista ou essencialista: a transfobia religiosa/espiritualista de base arquetípica pode transparecer em um círculo sagrado e não em outro.

6 | PSIQUE ANDRÓGINA E SAGRADO NÃO BINÁRIO

Encaminhando nosso artigo para as etapas finais, recordamos do conceito de psique andrógina ao lado da perspectiva do sagrado não binário. A metáfora da androginia para compreender o funcionamento da psique pode ser compreendida quando mergulhamos nos mitos, comparando as imagens do Hermafrodito e dos andróginos. Sendo a meta da psique a união das polaridades, e tal processo estando na base do nascimento da consciência, como aponta Edinger (2008), podemos compreender como a metáfora da androginia, que indica separação e depois retorno ao estado de totalidade e integração originais é adequada para a abordagem junguiana da psique.

Conforme veremos, o movimento do mito dos andróginos é de estado integrado original, separação e desejo de re-união. Nesse sentido, é um movimento de ciclos e retornos entre separação e totalidade. Acompanhando essa imagem, a pesquisadora Faury (1995) propõe que a androginia psíquica fala de um ideal mitológico ligado a um movimento em espiral.

Se considerarmos a perspectiva mitológica, Aufranc (2018, p. 42) indica que “a maioria dos deuses cosmogônicos tem uma natureza bissexual” e que “na mitologia grega, a androginia, assim como a mudança de sexo, é comum”. Ela aponta as diferenças entre os mitos do Hermafrodito e dos seres andróginos. O primeiro representa uma história de fusão, simbiose e esterilidade, já o mito dos andróginos remete à separação de um estado que era originalmente unido.

Hermafrodito, filho de Hermes e Afrodite, era um jovem belíssimo. A ninfa Sálmacis, ao vê-lo banhando-se na sua fonte, apaixonada, o enlaçou fortemente e pediu aos deuses que jamais a separassem dele. Suas súplicas foram atendidas e os dois corpos foram fundidos em um só. Hermafrodito, ao perceber o que havia ocorrido, implora aos pais, no que é atendido, que todo aquele que se banhasse nas águas límpidas da fonte de Sálmacis ficasse impotente. O Hermafrodito estaria assim associado à simbiose e à esterilidade, representaria um movimento regressivo dos dois diferenciado para o um.

[...]

Já os andróginos, em o Banquete de Platão, de acordo com Aristóteles, eram seres esféricos que incluíam os dois sexos e que foram se tornando audaciosos, a ponto de ameaçar os deuses com suas tentativas de escalar o Olimpo. Zeus, face ao perigo, resolveu cortar o andrógino em duas partes e encarregou Apolo de curar suas feridas e virar seus rostos para o lado em que a separação havia sido feita. Assim eles poderiam contemplar a marca dos cortes, o umbigo e com isso, se tornariam mais humildes. Cada metade tem procurado, desde então, a outra contrária em um desejo intenso de se “re-unir” e foi assim que teve origem o amor. (Ana Lia AUFRANC, 2018, p. 42).

Metades que querem se encontrar... parece relacionar-se com a metáfora da “tampa da panela”, criticada como um mecanismo do amor romântico em que as partes não seriam

inteiras em si, necessitando que outrxs a complementem. No entanto, lembramos que a perspectiva mítica comporta outras leituras.

Comparando as imagens do Hermafrodito e dos andróginos, compreendemos a perspectiva da **psique andrógina**, já que Jung fala que a meta da psique é a união das polaridades, e que tal processo está na base do nascimento da consciência, que retorna ao seu estado de totalidade e integração originais. O movimento do mito é de estado integrado original, separação e desejo de re-união. Nesse sentido, é um movimento de ciclos e retornos entre separação e totalidade. Acompanhando essa imagem, a pesquisadora Faury (1995) propõe que a androginia psíquica fala de um ideal mitológico ligado a um movimento em espiral.

De maneira pouco convencional e quebrando paradigmas da ciência da qual era herdeiro, Jung abriu caminhos para pensarmos uma psique andrógina, colocando os pares complementares da psique como estados intermediários para se chegar à consciência. “Se ao menos pudesse surgir uma consciência universal de que todas as divisões e todas as cisões são devidas à divisão dos opostos na psique, então nós saberíamos por onde começar” (JUNG, 2002, p. 575). Para ele, a psique andrógina é a base e ao mesmo tempo a meta da consciência, o que libera as vivências de gênero e sexualidade para existirem de diferentes maneiras. Na teoria junguiana, as facetas com as quais animus e anima se identificam durante o processo de individuação ou desenvolvimento da consciência não representam o feminino e o masculino em si, mas etapas do processo, imagens, facetas do grande caleidoscópio que é a consciência.

A partir dos pontos observados, verificamos que a concepção junguiana acerca de gênero é mítica e não literal, o que quer dizer que toda personificação de animus e anima, mesmo as realizadas por Jung, são tentativas de mostrar as facetas que são parte de um todo indiferenciado. Se nos focarmos na meta da totalidade, o binarismo torna-se circunstancial, didático, e não uma característica essencialista do feminino e do masculino, como alguns grupos do Sagrado Feminino têm incorporado. Conforme veremos ao longo deste texto, a popularização da teoria junguiana e sua utilização no campo esotérico trouxe uma prática de simplificação de alguns de seus conceitos. E esta simplificação deu lugar ao *reducionismo / essencialismo* que atrela características específicas (conteúdo) ao arquétipo do masculino e do feminino (forma).

Jung, em especial na fase final de seus escritos, conhecida como fase alquímica, desvinculou o binarismo de uma característica que poderia estar atrelada à essência de gênero, ligando-a a condições passageiras de um estágio de identificação da psique em relação ao tema. Em *O Livro Vermelho* (2009, p. 203), Jung questiona: “vós procurais o feminino na mulher e o masculino no homem. E assim há sempre apenas homens e mulheres. Mas onde estão as pessoas? (...) a pessoa é masculina e feminina, não é só homem ou só mulher. De tua alma não sabes dizer de que gênero ela é”.

Claramente, essa passagem contém uma semente subversiva importante, que “libera” a psique humana de não ser previamente determinada a um destino de gênero. A Psicologia Junguiana abre possibilidades para a compreensão de uma psique fluida, com potencial para arranjos múltiplos e não binários de gênero.

Já em relação à sexualidade, o debate torna-se menos claro que aquele sobre gênero. Jung coloca:

O mais difícil é estar além do sexual e ficar dentro do humano. Se te elevas acima do sexual, com a ajuda de uma proposição geral, tu mesmo te tornas aquela proposição e ultrapassas o humano. Ficarás portanto seco, duro e inumano. (...) Quando atuas a partir do humano, atuas a partir da respectiva situação, sem princípio geral (...) Pessoas dessa espécie não estão além da sexualidade devido a um princípio geral, mas devido à sua imaginação na qual se perderam. Tornaram-se sua própria imaginação e arbitrariamente, para seu próprio prejuízo. Faz-lhes falta lembrar-se do sexual a fim de que acordem de seus sonhos pra realidade. (Carl JUNG, 2009, p. 206)

Essa difícil tarefa de vivenciar a sexualidade dentro de cada situação humana pode levar a categorizações sexuais que são projeções, manifestações, representações e identificações de uma psique atuando em busca da consciência. A vivência andrógina não é estéril, inclui a sexualidade, mas coloca o humano diante de muitas possibilidades de vivenciá-la sem perder de vista a unicidade. Estar além dos papéis de sexo e gênero não significa não ter papéis (Roberto DE SÁ e Tatiana DEOLA, 2019, p. 20).

A pesquisadora Sonia Lyra assim se pronuncia a esse respeito:

Quando se pensa nesse par de opostos anima/animus, é comum emergir a questão referente à homossexualidade e à bissexualidade, ou, ainda, à transsexualidade. (...) pode-se dizer que os arquétipos anima e animus independem completamente da orientação sexual de homens e mulheres. (Sonia LYRA, 2012, p. 58).

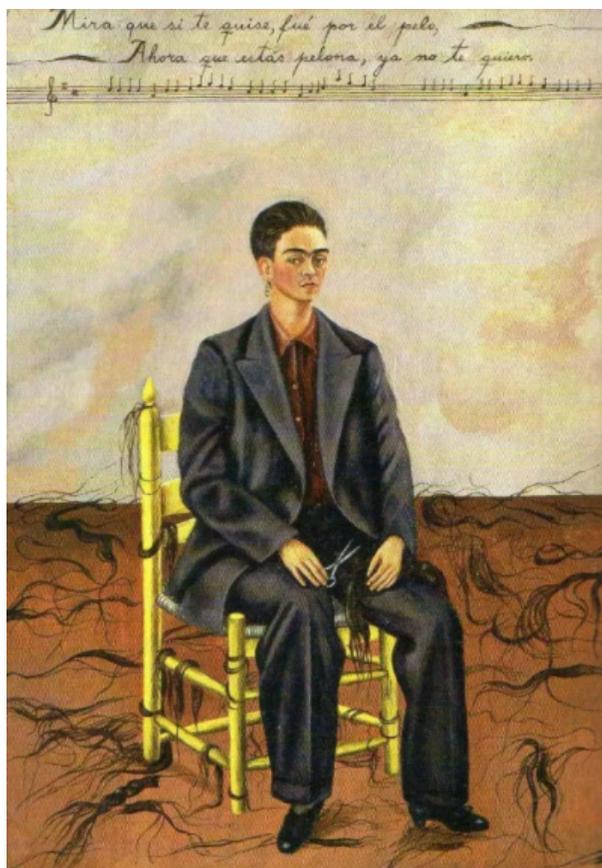
Neste sentido, ao considerar o potencial da **psique andrógina** para construções e vivências livres de gênero e sexualidade, os círculos sagrados, quando apoiados nas teorias junguianas e alguns de seus principais conceitos, como arquétipos, podem reformular suas proposições, apresentando referências de um **sagrado não binário**.

A binariedade sagrada precisa ser substituída pela perspectiva do sagrado não binário, em permanente construção. Entendendo que somente integrando à consciência coletiva elementos que até hoje estão relegados à sombra é que iremos ser capazes de liberar esses conteúdos dos laços culturais que os aprisiona, nosso artigo é finalizado com referências de imagens arquetípicas ligadas a representações andróginas, intersexo, transgênero, não-binárias, de forma a oferecer representações a referências para um caminho de significação deste sagrado não binário.

71 IMAGENS ARQUETÍPICAS DE REPRESENTAÇÕES NÃO BINÁRIAS ANDRÓGINAS, INTERSEXO E TRANSGÊNERO

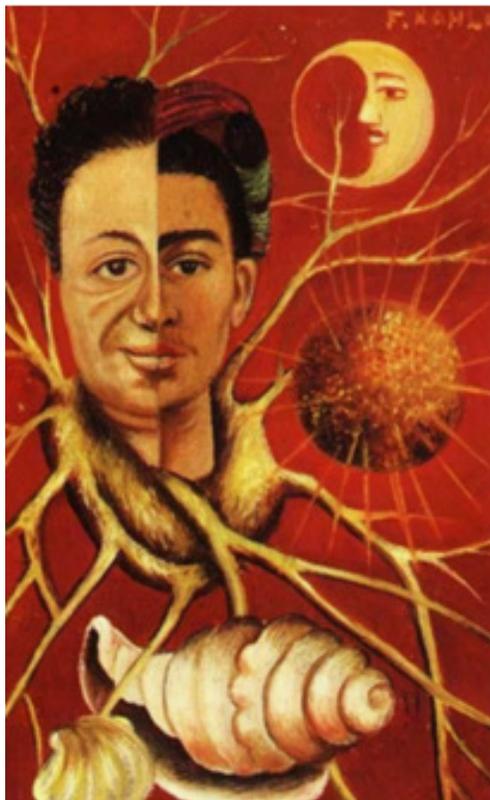
Nosso objetivo com este breve levantamento é evidenciar conteúdos representativos de uma desestabilização das normas tradicionais de gênero e sexualidade, de forma a auxiliar na integração coletiva de elementos que hoje são para muitas pessoas ainda considerados como experiências, vivências e subjetividades sombrias, nocivas e abjetas. Para isso, vamos trazer referências culturais que nos ajudam a compor um quadro simbólico.

A pintora mexicana Frida Kahlo fornece referências importantes para pensar sobre transgêneros e não-binaridade de gênero. Alguns de seus autorretratos mostram uma ruptura com a estética tradicional do ser mulher da época, como “Autorretrato de cabelo curto” (1940), em que ela aparece com vestimentas consideradas masculinas.



Autorretrato com o cabelo cortado, 1940, Frida Kahlo.

A obra: “Diego e Frida” (1944) mostra uma hibridização entre as duas faces, ao lado de elementos simbólicos como o sol e a lua, comumente representando homens e mulheres, integrados em uma única figura. Outra obra de Frida Kahlo, “O abraço de amor do universo” (1949), traz diversos elementos híbridos que podem relativizar atributos e imagens que são frequentemente associados às dimensões de masculinidade e feminilidade, como o sol e a lua, luz e escuridão, dia e noite, a terra. e o céu, entre outros, em uma perspectiva de complementaridade.



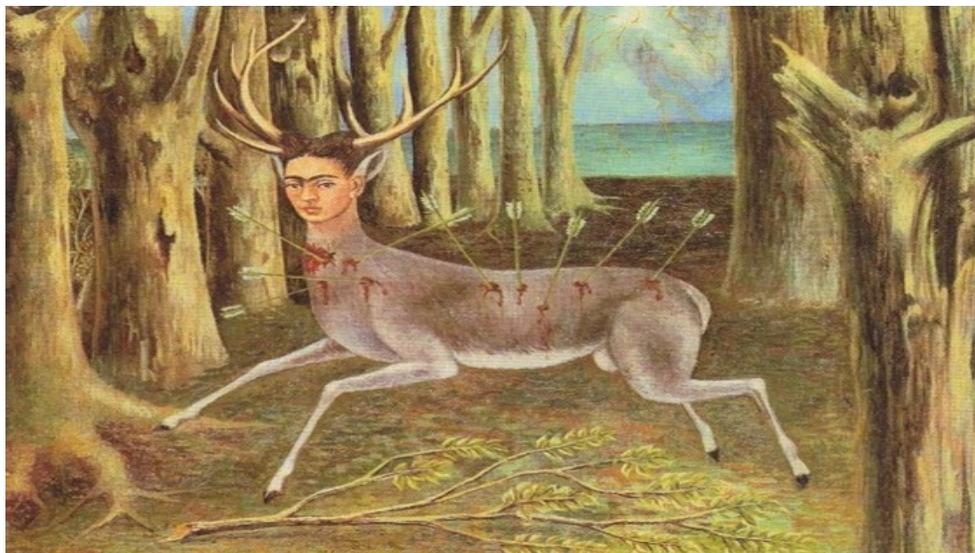
Diego y Frida, 1944, Frida Kahlo.

Lembramos que os hibridismos são considerados pelos estudos decoloniais como espaços criativos e de resistência aos sistemas oficiais que controlam e normatizam as formas de subjetividades. Os chamados entrelugares (Homi BHABHA, 1998) são representativos destas formas de sobrevivência híbrida.



O abraço de amor do universo, 1949, Frida Kahlo.

Além destas obras, Frida Kahlo inspirou uma revisão conceitual de gênero em diversas outras expressões artísticas, como: “O veado ferido”, de 1946, em que pinta a si mesma com um corpo de veado machucado por flechas. Tal imagem teve como fundamento as experiências corporais profundas de dores que Frida vivenciou durante sua vida, em função de uma doença de nascimento e também das consequências de um acidente. Esta imagem híbrida entre ser humano e outros animais (remetendo-nos à metáfora do ciborgue de Donna Haraway, 2013) foi utilizada pelo pesquisador de Ciências da Religião André Musskopf (2012) como analogia para o sofrimento de pessoas homossexuais, popularmente e de maneira ofensiva chamadas de “viados”. André criou, a partir dessas reflexões e da obra de Frida Kahlo, o termo: “viagens teológicas”, indicando uma transgressão dentro do campo de estudos das religiões e teologias, ao lado das transgressões de gênero, a teologia queer.



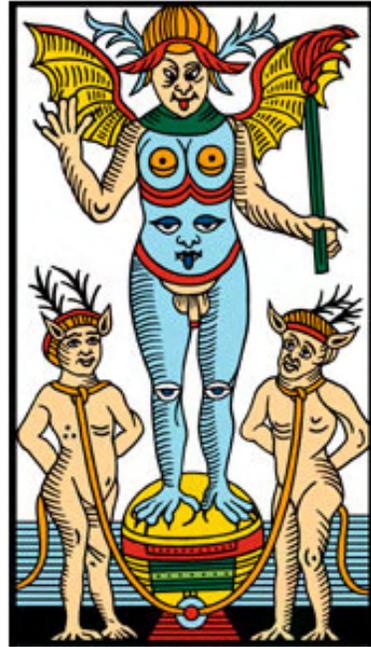
“O veado ferido”, Frida Kahlo, 1946.

Outra referência importante para o debate são as imagens de figuras mitológicas e divinas, como o Diabo, representado no Tarô tradicional por uma figura andrógina com seios e órgão masculino, além de chifres e outras referências à quebra de padrões estéticos. Apesar de toda a carga sombria desse arquétipo, mostrá-lo pode ajudar na integração de conteúdos reprimidos que envolvem sexualidade e gênero. Por que, afinal, o diabo é representado como uma figura intersexo? Por que o intersexo é demonizado? Pensar sobre esta demonização nos leva a compreender que os conteúdos instáveis provocados pela ausência da norma binária de gênero expostos na estética e no simbolismo da figura do diabo, são lançados ao status de sombra coletiva. Deus cristão é representado em geral como homem branco, e o diabo como uma figura intersexo. É nesses lugares sociais que colocamos os homens brancos e as pessoas LGBTQIA+, entre o bem e mal.

Também podemos trazer a representação de Baphomet, uma criatura que emergiu como um ídolo pagão nas transcrições do julgamento da Inquisição dos Cavaleiros Templários no início do século 14, e foi usado como um dos motivos para a condenação da Ordem dos Templários como hereges na Inquisição. Conforme vemos nas imagens que se seguem, Baphomet também é intersexo, apresenta tanto simbolismo do Sol quanto da Lua, que comumente são associados ao masculino e ao feminino.



Imagem de uma série de figuras esculpidas ou gravadas que foram encontradas em um número de supostos artefatos Templários do século XIII, como copos, taças e cofres. Ela é associada ao ídolo Baphomet



Arcano XV: "O Diabo", Tarot de Marsella, Hadar. Disponível em: clubedotaro.com.br.



Imagem: Mercúrio mediando o equilíbrio dos gêneros em tratado alquímico. <https://projetoXaoz.medium.com/og%C3%AAnero-na-magia-2fb331910c71>. Acesso em julho de 2021.



Imagem: a divindade andrógina Baphomet, por Eliphas Levi.

Destacamos também entidades vinculadas às religiões afro-brasileiras e representativas da diversidade sexual e de gênero ou mesmo da não binaridade, como os Orixás Oxumaré e Logun Edé.



Orixá Oxumaré, que é representado com as cores do arco-íris (emblemática na luta pela diversidade sexual e de gênero) e tem seu simbolismo associado ao homem e à mulher.

Apontamos, ainda, o mito do povo andrógino, lembrando que em *O Banquete* (2018), Platão apresenta que os seres humanos eram representados em casais: Andros (homem-homem, entidade masculina, filhos do sol), Gynos (mulher-mulher, entidade feminina, filhas da Terra) e Androgynos (entidade masculino-feminino, masculino e feminino, filhos da Lua).

8 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esperamos ter demonstrado nesse artigo que é possível uma conciliação entre os parâmetros da Psicologia Junguiana e os Estudos de Gênero, por meio de uma profunda revisão epistemológica, auxiliada pelas teorias decoloniais e que considera alguns pontos fundamentais:

1) Decoloniar as teorias junguianas é também revisar os próprios pressupostos de psique e de ciência. Com base no que apontamos nesse artigo, uma dose de desestabilidade e de desobediência epistêmica são necessárias para uma revisão honesta da área;

2) Identificar, reconhecer e assumir lacunas epistemológicas do campo de estudos junguianos é fundamental. Não adianta apontar usos inadequados da teoria por parte do senso comum. É preciso dialogar adequadamente com outras formas de conhecimento, indicando lógicas não científicas como legítimas. Nesse sentido um diálogo horizontal e intercultural com outros campos do saber se faz necessário;

3) Arquétipo não pode ser tratado como tendo um conteúdo que se apresenta de forma fixa. Embora este ponto seja já pacificado desde as teorias clássicas, há ainda muitos equívocos no modo como este conceito é utilizado, em especial para os arquétipos de animus e anima;

4) Considerar que a teoria de pares complementares, como animus e anima, podem ser tratados, não como opostos, mas como energias diferentes (conforme a proposta de Andrew SAMUELS, 1992; Roberto De Sá e Tatiana DEOLA, 2019), desfazendo a noção de falta, dependência e simbiose na perspectiva de união, e fusão e incorporando a dimensão da alteridade (Carlos BYINGTON, 1986) na construção de gênero e sexualidade;

5) Tratar as personificações de animus e anima como facetas ou imagens com as quais a psique está identificada no momento, que podem estar estagnando o fluxo energético e devem ser aprofundadas de modo a restabelecer o equilíbrio psíquico;

6) Considerar que a individuação, como meta da psique, têm por finalidade a integração, e nesse caminho, a sexualidade e o gênero se desenvolvem de maneiras híbridas e andróginas, abertas em termos de possibilidades de construções e vivências, com base no que apontamos como psique andrógina;

7) Reconhecer e destacar a importância do conceito de persona e de seu par energético – a sombra – para abordar questões como a construção da identidade de gênero e também o diálogo da teoria junguiana com a política, em geral;

8) Identificar as formas de ódio (racismo, LGBTfobia, misoginia, entre outras) como complexos culturais centrais, os quais funcionam como grandes imãs atraindo conteúdos e cargas simbólicas presentes em diversas referências da cultura;

9) Apontar caminhos dentro da teoria junguiana e pós-junguiana para o enfrentamento social de complexos culturais. Um destes caminhos foram indicados aqui: a construção e o reforço de repertórios simbólicos que fujam à estabilidade da cisheteronorma.

Um mérito da teoria de Jung está na reconciliação entre conhecimentos científicos e não científicos na busca por explicações amplas e profundas do funcionamento psíquico humano, resgatando saberes tradicionais, mitológicos e que operam em lógicas muitas vezes excluídas do debate acadêmico. Se houver um manejo mais criterioso de tais conceitos, tendem a ganhar epistemologicamente ambos os lados do debate.

Em termos de lutas de gênero, não se pode pensar a emancipação feminina hoje sem a formação de redes, que incluem as mais diferentes concepções da luta feminina e feminista. Nesse caso, a Psicologia Junguiana e sua linha arquetípica podem se recolocar no debate público sobre gênero, trazendo uma revisão de práticas que se apoiam em seus conceitos, como é o caso dos Círculos Sagrados de Mulheres - que podem se reinventar através do acolhimento de mulheres (e quem sabe, de pessoas não-binárias) que se

identifiquem como tal mesmo que não possuam o que é biologicamente considerado como “sendo de mulher”.

Concluindo este texto, deixamos aqui a proposta: decolonizar a área de estudos junguianos é também revisar nossos próprios pontos de partida e de chegada como pesquisadoras/es/xs.

REFERÊNCIAS

AUFRANC, Ana Lia B.. Expressões da sexualidade: um olhar junguiano. **Junguiana**, São Paulo , v. 36, n. 1, p. 37-48, 2018.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BUTLER, Judith. “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo”. Em: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 151-172, 2001.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. **Vida Precária: os poderes do luto e da violência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019 [Kindle Edition].

BYINGTON, Carlos Amadeu Botelho. Uma teoria simbólica da história: o mito cristão como o principal símbolo estruturante do padrão de alteridade na cultura ocidental. **Junguiana: Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 8-63, 1983.

BYINGTON, Carlos Amadeu Botelho. A identidade pós-patriarcal do homem e da mulher e a estruturação quaternária do padrão de alteridade da consciência pelos arquétipos da alma e do animus. **Junguiana**, São Paulo, n. 4, p. 5-69, 1986.

BYINGTON, Carlos Amadeu Botelho. **Psicologia simbólica junguiana: a viagem de humanização do cosmos**. São Paulo, SP: Linear B, 2008.

CORDOVIL, Daniela. O poder feminino nas práticas da Wicca: uma análise dos “Círculos de Mulheres”. **Estudos Feministas**. Vol. 23, No. 2 (maio-agosto – 2015 / May-August – 2015), pp. 431-449.

CURIEL, Ochy. “Superando la interseccionalidad de categorías por la construcción de un proyecto político feminista radical. Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes”. In: WADE, Peter; GIRALDO, Fernando Urrea; VIVEROS, Mara. **Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina**. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, 2008.

DE SÁ; DEOLA. Reflexões sobre a questão da personificação na teoria da contra-sexualidade de Jung e a androginia psíquica na contemporaneidade. **CES REVISTA**, v. 33, n. 1, 2019.

EDINGER, EDWARD. **O mistério da Coniunctio: imagem alquímica da individuação**. São Paulo: Paulus, 2008.

FAURY, Mára Lucia. Fronteiras do Masculino e do Feminino ou A Androginia como Expressão. **Cadernos Pagu**, nº 5, 1995: pp 164-178. Disponível em . Acesso em: 15 mar. 2017.

FRANCO, Clarissa De; MARANHÃO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. Sagrado não binário: o conceito de psique andrógina na reformulação do debate de gênero no Sagrado feminino. **Revista Mandrágora**, v. 25, n. 2, 2019.

FRANCO, Clarissa De; PANOTTO, Nicolás. Decolonização do campo epistemológico das Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia(s) pela via contra-hegemônica dos direitos humanos. **Revista Estudos de Religião**, v.3, 2021

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade - A vontade de saber**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2015.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminino eo privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, 5, 7-41, 1995.

HARDING, Sandra. **Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies**. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

HILLMAN, James. **Anima: anatomia de uma noção personificada**. São Paulo: Cultrix, 1985.

HILLMAN, James. **Psicologia Arquetípica**. São Paulo: Cultrix, 1983.

JUNG, Carl Gustav. **Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. São Paulo: Vozes, 2000.

JUNG, Carl Gustav. **Mysterium coniunctionis: investigación sobre la separación y la unión de los opuestos anímicos en la alquimia**. Madrid: Trotta, 2002.

JUNG, Carl Gustav. **O livro vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2009.

JUNG, C. G. **Psicologia e Alquimia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009b.

JUNG, C.G. **A natureza da psique**. Tradução – Mateus Ramalho Rocha. 10º ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

KIMBLES, S. The cultural complex and the myth of invisibility. In: SINGER, T. (ed.). **The vision thing: myth, politics and psyche in the world**. New York: Routledge, 2000, pp. 157-169.

KIMBLES, S. Cultural complexes and the transmission of group traumas in everyday life. **Psychological Perspectives**, 49: 2006, pp. 96-110.

KRISTEVA, Julia. **Pouvoirs de l'horreur: Essai sur l'abjection**. Paris: Éditions du Seuil, 1980, "Approche de l'abjection", pp. 07-27. Tradução ao português de Allan Davy Santos Sena, 1980.

LABONDE, Elaine. **A Alquimia dos Complexos**. Monografia de Especialização em Psicologia Analítica. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2014.

LEMOS, Carolina Teles. Religião e Patriarcado: elementos estruturantes das concepções e das relações de gênero. **Caminhos**. Goiânia, v. 11, n. 2, p. 201-217, jul. Dez, 2013.

LYRA, Sonia. Arte e gênero androgenidade: A Dialética do Apogeu. **Rev. Pistis & Praxis, Teologia e Pastoral**, Curitiba, vol 4, n 1, p. 51-61, jan. a jul. 2012.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo decolonial. **Revista de Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MAFFÍA, Diana. Contra las dicotomias: feminismo y epistemología crítica. **Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género**, Universidad de Buenos Aires, 2008.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S; GROSGOQUEL, R (org.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p.127-167.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. “A travesti morreu, mas carrego ela no caixão” e outras histórias vivas: conversão, transfobia religiosa e morte. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ANPUH, v. 10, n. 9, p. 165-216, 2017.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. **(Re/des)conectando gênero e religião. Peregrinações e conversões trans* e ex-trans* em narrativas orais e do Facebook. Tese (Doutorado)**. Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

MARIANO, Izadora Pinheiro. **Afetos atípicos**. Monografia de Conclusão de Curso de Psicologia. Universidade Federal de São Carlos, Departamento de Psicologia, 2020.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004. p. 667-707.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 33-49.

MIGNOLO, Walter. La descolonización del ser y del saber. In: MIGNOLO, Walter; SCHIWY, Freya; MALDONADO-TORRES, Nelson (orgs.). **Des-colonialidad del ser y del saber: (vídeos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia**. Buenos Aires: Del Signo, 2006. p. 25-30.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: literatura, língua e identidade**, nº 34, 2008.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Del Signo, 2010.

MUSSKOPF, André Sidnei. **Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil**. São Paulo: Fronte, 2012.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. **The invention of women: making an African sense of Western gender discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PAREDES, Julieta. **Para descolonizar el feminismo: 1492 - entronque patriarcal: la situación de las mujeres de los pueblos originarios de Aby Yala después de la invasión colonial de 1492**. Editorial Feminismo Comunitário de Aby Ayala, 2020.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América latina. Em: LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do saber, eurocentrismo e Ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SAMUELS, Andrew. **A Psique Plural: Personalidade, Moralidade e o Pai**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

SCHIENBINGER, Londa (2000). Has Feminism Changed Science? **Signs**, Vol. 25, No. 4, Feminisms at a Millennium, pp. 1171-1175.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 78, n. 1, p. 71-94, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES (Online)**, v. 18, p. 1-5, 2012.

SEGATO, Rita Laura. **Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição Arquetipal**. 2. ed. Brasília: EDUnB, 2005.

SINGER, C. & KAPLINSKY, C. (2019) Complexos culturais em análise. In: MURRAY, S. **Psicanálise junguiana: Trabalhando no espírito de C. G. Jung** (p. 55-75). Petrópolis, RJ: Vozes

VON FRANZ, M. L. A percepção da sombra nos sonhos. Em: ZWEIG, C.; ABRAMS J. (Orgs.). **Ao encontro da sombra**. São Paulo: Cultrix, 2016, pp. 57-60.

WALSH, Catherine. **La Educación Intercultural en la Educación**. Peru: Ministerio de Educación. (documento de trabalho), 2001.

WALSH, Catherine. Interculturalidad Crítica/Pedagogia decolonial: apuestas (des)de el in-surgir, reexistir y re-vivir. In: **Memórias del Seminario Internacional “Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad”**, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional 17-19 de abril de 2007.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala, 2009.

YOUNG-EISENDRATH, Polly; DAWSON, Terense. **Manual de Cambridge para Estudos Junguianos**.
Porto Alegre: Artmed Editora, 2002.

SOBRE A ORGANIZADORA



CLARISSA DE FRANCO - Clarissa busca as cartas de tarô e as interpretações de sonhos para lidar consigo mesma e com o mundo. Mãe de Dani e Léo, psicóloga, doutora em Ciências das Religiões com Pós-Doutorado em Estudos de Gênero e em Ciências Humanas e Sociais. Professora titular do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo no campo de Religião, Gênero e Direitos Humanos. Uma das líderes do Grupo de Estudos e Gênero e Religião Mandrágora NETMAL, editora das Revistas Mandrágora e Estudos de Religião. Atua como psicóloga técnica em assuntos educacionais da Universidade Federal do ABC, com ações voltadas a direitos humanos, inclusão e saúde mental. Também é astróloga e taróloga há anos, intercambiando elementos da Psicologia Junguiana e pós-junguiana, com debates contemporâneos de gênero e com as possibilidades que o universo místico e simbólico abre. Possui canal de análise de sonhos: [youtube.com/persénocaminhodossomos](https://www.youtube.com/persénocaminhodossomos). Pesquisa sobre as fronteiras do conhecimento, buscando intercâmbios e diálogos entre religião e gênero, ciência e esoterismo, saberes tradicionais e olhares contemporâneos, conhecimentos populares e acadêmicos. É colunista e/ou colaboradora de algumas mídias, como Folha de S. Paulo, Brasil 247, Revista Senso, Revista Contemporartes, entre outras.

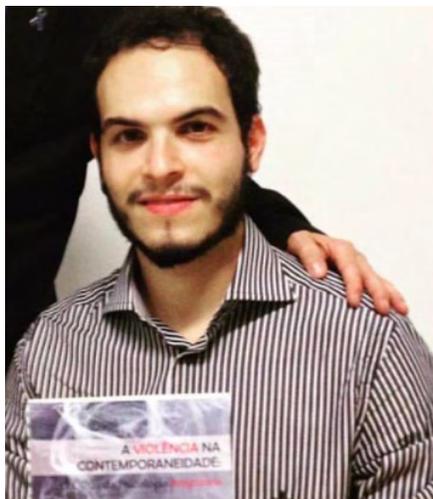
SOBRE OS AUTORES E AUTORAS



BÁRBARA TANCETTI - Psicóloga graduada pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), mestre em Psicologia Clínica pelo Núcleo de Estudos Junguianos e pela mesma instituição, com aprimoramento em psicologia da maternidade pelo Hospital e Maternidade São Luiz. Coordena grupos de estudos e pesquisas sobre psicologia analítica, gênero e feminismo (NPEPJ).



LUNA PEREIRA GIMENEZ - Psicóloga e Mestre em Psicologia Clínica pelo Núcleo de Estudos Junguianos (PUC-SP). Coordena grupos de estudos com enfoque em questões de gênero e feminismos pós-junguianos (NPEPJ).



RAUL ALVES BARRETO LIMA - Psicólogo formado pela Universidade Presbiteriana Mackenzie; mestre e doutorando em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Núcleo de Estudos Junguianos). Psicólogo no Serviço de Acolhimento para Jovens e Adultos com Deficiência (Residência Inclusiva - serviço de alta complexidade da Política de Assistência Social). Autor do livro 'Vozes do Feminismo e a Psicologia Analítica' (2019 - Dobradura Editorial)".



DURVAL LUIZ DE FARIA - Psicólogo, Mestre em Psicologia Educação e PhD em Psicologia Clínica pela PUC-SP. Professor do Programa de Estudos em Psicologia Clínica da PUC-SP. Analista junguiano membro e didata do IJUSP-AJB-IAAP. Autor de Imagens do masculino na clínica e na cultura (Appris, 2020), O pai possível (EDUC/Fapesp, 2003), Masculino, feminino e relacionamento amoroso (Escuta, 2016) e outros. Conferencista.



JESSIANE KELLY NASCIMENTO DE BRITO - Jessiane Kelly nasceu em Natal, em 1996. É formada em Psicologia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) e, atualmente, trabalha como psicóloga clínica. Possui interesse em Psicologia Analítica, Literatura e Estudos de Gênero. Participa como membra-colaboradora no grupo de pesquisa Caminhos Junguianos e também administra a página no Instagram, “Analiticamente” (@analiticamente_), na qual pratica o exercício da leitura e da escrita em diálogo com seus estudos em psicologia.



STELLA DA SILVA CARVALHO NUNES DA ROSA - Psicóloga formada pela Universidade federal do Paraná, bailarina de tribal fusion, performer e Drag Queen. Atua como psicóloga clínica em atendimentos online e realiza pesquisas na área de questões de gênero e sexualidade. Produz conteúdos sobre saúde mental e questões voltadas para a população LGBTQIA+ no instagram. Instagram: @psi.stellar.



CARLOS AUGUSTO SERBENA - Psicólogo. Professor Associado do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e integrante permanente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFPR na linha de Psicologia Clínica. Doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (2006), mestre em Psicologia e Sociedade pela Universidade Federal de Santa Catarina (1999) e. Participa do GT da ANPPEP Epistemologia da Psicologia Analítica e Interfaces. Tem feito pesquisas, orientado trabalhos, ministrado disciplinas e realizado supervisão clínica em Psicologia Analítica, psicoterapia, fundamentos e interfaces com a fenomenologia.



VICENTE BARON MUSSI - Graduado em Psicologia pela UFPR, pós-graduado em Psicologia Analítica pela PUC/PR e mestre em Psicologia pela UFPR. Psicólogo e supervisor clínico. Membro da clínica Archés Psicologia. Estudioso da política e sua interface com a psicologia, principalmente nos temas neoliberalismo, extrema direita, pós-verdade e complexos culturais. Coordenador do grupo de estudos Psique e Política.



GUSTAVO PONTELO SANTOS - Psicólogo e mestre em psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Membro do Grupo Caminhos Junguianos.

🌐 www.atenaeditora.com.br
✉ contato@atenaeditora.com.br
📷 @atenaeditora
📘 www.facebook.com/atenaeditora.com.br



PSICOLOGIA PÓS-JUNGUIANA E DEBATES CONTEMPORÂNEOS DE GÊNERO E SEXUALIDADE

🌐 www.atenaeditora.com.br
✉ contato@atenaeditora.com.br
📷 @atenaeditora
📘 www.facebook.com/atenaeditora.com.br



PSICOLOGIA PÓS-JUNGUIANA E DEBATES CONTEMPORÂNEOS DE GÊNERO E SEXUALIDADE