



**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
FACULDADE DE PSICOLOGIA**

**REFLEXÕES SOBRE A ANDROGINIA E A TEORIA JUNGUIANA DA CONTRA-
SEXUALIDADE NA CONTEMPORANEIDADE**

Niterói
2017



**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
FACULDADE DE PSICOLOGIA**

**REFLEXÕES SOBRE A ANDROGINIA E A TEORIA JUNGUIANA DA CONTRA-
SEXUALIDADE NA CONTEMPORANEIDADE**

TATIANA DEOLA

Dissertação apresentada à Faculdade de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

Área de concentração: Estudos da Subjetividade
Linha de Pesquisa: Clínica e subjetividade

Orientador: Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá

Niterói
2017

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

D418 Deola, Tatiana.

Reflexões sobre androginia e a teoria junguiana da contra-sexualidade na contemporaneidade / Tatiana Deola. – 2017.
102 f. ; il.

Orientador: Roberto Novaes de Sá.

Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal Fluminense. Instituto de Psicologia, 2017.

Bibliografia: f. 98-102.

1. Androginia (Psicologia). 2. Contra-sexualidade.
3. Contemporâneo. I. Sá, Roberto Novaes de. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Psicologia. III. Título.

BANCA EXAMINADORA

TATIANA DEOLA

REFLEXÕES SOBRE A ANDROGINIA E A TEORIA JUNGUIANA DA CONTRA-SEXUALIDADE NA CONTEMPORANEIDADE

Dissertação apresentada à Faculdade de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá (UFF/ Orientador)

Prof. Dr. Carlos Alberto Bernardi (UES)

Prof. Dr. Iduína Edite Mont' Alverne Braun Chaves (UFF)

Prof. Dr. Maddi Damian Júnior (UFF)

Niterói

2017

Dedico este trabalho aos meus avós, Dionísio e Olímpia, João e Tereza (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais e meu irmão que sempre foram meus grandes incentivadores.

À Monica e Eleonora Taveira que foram fundamentais pela presença e apoio constantes nos estudos para a seleção. Joana Coelho, sua presença foi essencial, sem ela talvez eu não tivesse me aventurado neste processo.

À Franklin Chang, pessoa que admiro e confio e que em todos os momentos de crise e de alegria soube fazer as melhores perguntas, com afeto, e me ajudar a encontrar novos caminhos, sendo um desses o mestrado. Obrigada.

Agradeço a Lorena Richter pelo acompanhamento afetuoso em todo processo.

À todos os meus amigos que foram em muitos momentos fonte de motivação para eu não desistir, o caminho ficou mais leve com vocês por perto. Um especial agradecimento à Elô Cipriani pelo tempo dispendido nas comunicações para realização da revisão ortográfica e de normas, à Christianne Aguiar, José Augusto Afonso Teixeira e Marcia Beatriz Bello agradeço por todas as conversas estimuladoras. À amiga Marianna Protásio Romão, meu grandessíssimo obrigada por sua pronta disposição em me auxiliar com a leitura do trabalho na reta final e seus valiosíssimos apontamentos.

À Celina Morffes, desculpe as ausências, obrigada por todos os “Vamooos!”

Rick Teixeira, meu amigo/irmão, desculpe as ausências. Destaco sua doçura nas chamadas de atenção e nas “marmitinhas” de domingo. Muitíssimo obrigada.

Aos professores da banca de qualificação e de defesa, obrigada pela disponibilidade, pelo cuidado em me indicar caminhos para o desenvolvimento da dissertação. Suas contribuições foram muito valiosas.

Ao meu orientador Roberto Novaes de Sá, muitíssimo obrigada pelo acolhimento, pelo carinho nos momentos tensos e pela confiança no meu trabalho.

Suponhamos que vejo diante de nós uma rapariga de modos masculinos. Um ente humano vulgar dirá dela, "Aquela rapariga parece um rapaz". Um outro ente humano vulgar, já mais próximo da consciência de que falar é dizer, dirá dela, "Aquela rapariga é um rapaz". Outro ainda, igualmente consciente dos deveres da expressão, mas mais animado do afeto pela concisão, que é a luxúria do pensamento, dirá dela, "Aquele rapaz". Eu direi, "Aquela rapaz", violando a mais elementar das regras da gramática, que manda que haja concordância de gênero, como de número, entre a voz substantiva e a adjetiva. E terei dito bem; terei falado em absoluto, fotograficamente, fora da chateza, da norma, e da quotidianidade. Não terei falado: terei dito.

Fernando Pessoa por Bernardo Soares

RESUMO

Deola T. Reflexões sobre androginia e a teoria junguiana da contra-sexualidade na contemporaneidade [Dissertação]. Niterói: Universidade Federal Fluminense, Faculdade de Psicologia, 2017.

O objetivo deste trabalho é encontrar um olhar sobre a androginia e a teoria da contra-sexualidade de Carl Gustav Jung que seja coerente com as necessidades individuais, sociais e culturais que se apresentam na contemporaneidade observada pela sociologia do cotidiano de Michel Maffesoli. Em meio a reflexões sobre a dialogia entre a dominância dinâmica e a estática, presente no processo de mudança que vivenciamos hoje, a pessoa andrógina é compreendida, no que tange às questões referentes à sexualidade, como aquela que é capaz de transgredir as fronteiras entre o masculino e o feminino. É também entendida como uma pessoa plural, com múltiplas identificações, aquela que vivencia a ambiguidade humana e desempenha papéis nas tribos de sua afeição. Apoiados em aspectos mitológicos, sociológicos e do dinamismo psíquico, apontamos evidências da androginia no mundo contemporâneo, mantendo atenção ao retorno de uma concepção cíclica do mundo. Descrevemos a teoria da contra-sexualidade para, na sequência, problematizá-la de forma a buscar esclarecimentos para questões como a personificação de anima e animus e para suposições a respeito da tendenciosidade de Jung na referida teoria. Neste sentido, alguns debates atuais no campo do feminismo são acrescentados à discussão.

Palavras-chave: Androginia. Contra-sexualidade. Contemporâneo.

ABSTRACT

Deola T. Reflections on Androgyny and Jung's "Counter-Sexuality" Theory in contemporaneity. [Dissertação]. Niterói: Fluminense Federal University, College of Psychology, 2017.

The objective of this dissertation is to find a perspective on androgyny and Carl Gustav Jung's "Counter-Sexuality" Theory that be coherent with individual, social and cultural necessities presented in contemporaneity, observed by quotidian sociology of Michel Maffesoli. Amidst reflections on the dialogue between dynamic and static dominance, present in the process of change we experience today, the androgynous person is comprehended, in what attains matters related to sexuality, as the one who is capable of transgressing the boundaries between masculine and feminine. He/she is also perceived as a plural person, with multiple identifications, one who experiences human ambiguity and plays roles in his/her tribes of affection. Leaned on mythological, sociological and psychodynamic aspects, it is possible to indicate androgyny evidences in contemporaneity, keeping attention to the return of a cyclic conception of the world. The "Counter-Sexuality" Theory is described and, in sequence, problematized so as to search for clarification of questions, such as personification of anima and animus, and for the assumption of Jung's bias in the referred theory. In this sense, some current debates in feminism are added to the discussion.

Keywords: Androgyny. "Counter-Sexuality". Contemporary.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 ANDROGINIA ONTEM E HOJE: ASPECTOS MITOLÓGICOS, SOCIOLÓGICOS E DO DINAMISMO PSÍQUICO	13
2.1 O PLURAL NA ANDROGINIA E NO ESPÍRITO DA ÉPOCA	19
2.2 MITO JUDEU-CRISTÃO OU BÍBLICO	24
2.3 HARMONIA CONFLITUAL OU COINCIDENTIA OPPOSITORUM E O REBIS HERMAFRODITA	30
2.4 PERTENCIMENTO TRIBAL E O SER ANDRÓGINO	39
2.5 O MITO DE HERMAFRODITA E O ASPECTO FUSIONAL DA PESSOA PLURAL	48
3 CONTRA-SEXUALIDADE, ANDROGINIA E FEMINISMO – DEBATES CONTEMPORÂNEOS	56
3.1 TEORIA DA CONTRA -SEXUALIDADE – UMA VISÃO EM ESPIRAL SOBRE OS SEUS PRÓS E CONTRAS NO ESPÍRITO DA ÉPOCA	59
3.1.1 ANIMA E ANIMUS	60
3.1.2 DA CONTRA-SEXUALIDADE À CONSCIÊNCIA HERMAFRODITA	72
3.2 ALGUNS DEBATES ATUAIS SOBRE FEMINISMO E SUA INTERSEÇÃO COM A TEORIA DA CONTRA-SEXUALIDADE E A ANDROGINIA	82
3.2.1 SEXO E GÊNERO EM QUESTÃO	88
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
REFERÊNCIAS	98

1 INTRODUÇÃO

O interesse por este tema surgiu a partir da experiência da autora como psicoterapeuta ao observar um grande número de símbolos em sonhos de seus pacientes que podem ser relacionados à androginia, como casal de velhos com corpos jovens sugerindo uma descida de um penhasco, homens com rostos femininos e sem pênis, mulheres com pênis, muitos casamentos e muitos círculos. Em processo de supervisão foi-lhe sugerida a leitura do livro *Androginia: Rumo a uma nova teoria da sexualidade*, de June Singer (1990). A partir desta leitura, o interesse aumentou e trouxe questionamentos a respeito da teoria da contra-sexualidade de Carl Gustav Jung, que direcionara o trabalho final da autora na pós-graduação em Teoria e Prática Junguiana, concluído em maio de 2014.

No trabalho monográfico, uma pesquisa bibliográfica e análise de um sonho, a androginia foi tratada como uma potencialidade para uma unidade interior partindo-se de reflexões sobre o mito do andrógino de Platão. Explorou-se superficialmente a relação entre as imagens dela e o processo de individuação na psicologia analítica. Um aspecto importante a ser destacado das considerações finais é a observação de que as mudanças nos papéis de gênero e os novos formatos de famílias estavam promovendo uma flexibilização dos estereótipos relacionados aos comportamentos femininos e masculinos. Além disso, sobre a teoria da contra-sexualidade, persistiu a seguinte pergunta: estamos atentos aos movimentos de mudança em nosso tempo – que é diferente daquele em que Jung viveu?

Nesta dissertação, por conta da necessidade de um olhar mais consistente sobre a teoria da contra-sexualidade, optou-se por não adentrar diretamente o processo de individuação. O destaque para esta teoria se deu, pois, nela, Jung trata das polaridades do feminino e do masculino por meio das questões relacionadas ao animus e à anima, polaridades estas que também circunscrevem os diálogos em torno da androginia hoje e, por isso, justificam o corte.

A androginia será tratada aqui não mais como uma potencialidade para unidade, mas como a imagem da pessoa com múltiplas identificações, a pessoa plural que desempenha vários papéis e é capaz de transgredir as fronteiras entre masculino e feminino, ou qualquer tipo de castração. A ideia de unidade foi substituída pela unicidade, ou seja, no lugar da redução do outro ao mesmo para se

chegar ao um, passou-se a ideia de coerência entre formas diferentes que mantêm as suas especificidades. Trata-se da noção que retiramos das leituras sobre a sociologia do cotidiano de Michel Maffesoli, as quais também são de preciosa importância para localizar os movimentos de mudança em nosso tempo, no qual as manifestações da androginia estão nos diferentes formatos de família, na moda cada vez mais unissex, nos ícones da música pop como David Bowie, na crescente indústria cosmética masculina, nos questionamentos a respeito de sexo e gênero, nos corpos indefinidos ou plurais etc.

Este tempo chamamos de contemporaneidade, sobre o qual, em especial no primeiro capítulo, iremos discorrer na direção de esclarecer nosso entendimento do lugar histórico de onde falamos. Isto envolve a compreensão de um retorno da concepção cíclica do mundo, uma dialogia entre fundamentos do paganismo e do monoteísmo e, também, aspectos mitológicos. Estes, por sua vez, especialmente tratados por meio de olhares para os mitos judeu-cristão e o Hermafrodito de Ovídio. Neste contexto, no que tange à sexualidade, a androginia pode ser considerada um símbolo do processo de passagem de uma dominância estática para dominância dinâmica na contemporaneidade. Assim considerada, esclarecer nossa compreensão em torno das manifestações da androginia hoje se torna uma necessidade para nossa atuação no espírito da época, este *zeitgeist*¹.

Apesar de esbarramos com alguma constância na questão das categorias de sexo e gênero, feminismo e, ainda, na chamada crise de identidade, estes temas apenas tangenciam nosso interesse principal, que é refletir sobre a androginia e a teoria da contra-sexualidade na contemporaneidade de forma a elucidar questões relacionadas à personificação de anima e animus e suposições sobre a tendenciosidade de Jung ao tratar do feminino e do masculino. Esclarecimentos estes que se tornam mais consistentes no segundo capítulo e nos encaminham para considerações finais no sentido de atender ao objetivo deste trabalho, que é encontrar um olhar sobre a androginia e a teoria da contra-sexualidade que seja coerente com as necessidades individuais, sociais e culturais que se apresentam no espírito de nossa época.

¹ “A noção do espírito do tempo (Zeitgeist) foi pressentida por Herder, escritor romântico alemão. Cada época, segundo Herder, é caracterizada por um conjunto de concepções dominantes, de costumes e de hábitos. Em cada época o estilo de vida é diferente, desde o estilo das cartas, [...] até a maneira de fazer a guerra ou a paz, as roupas, a maneira de viver a religião ou de estudar as ciências”. (COMBLIN, 1962).

2 ANDROGINIA ONTEM E HOJE: ASPECTOS MITOLÓGICOS, SOCIOLÓGICOS E DO DINAMISMO PSÍQUICO

Exijo a possibilidade de viver plenamente a contradição da minha época.

Roland Barthes

Por que começar a tratar do tema a partir de aspectos mitológicos, sociológicos e do dinamismo psíquico? Porque encontramos neles um caminho para compreender a Androginia no mundo contemporâneo, porque consideramos importante reconhecer a proveniência histórica e existencial da Androginia. Esta importância se dá pela necessidade de apropriação do lugar histórico de onde falamos, do espírito de nossa época ou *Zeitgeist*, denominado também como o contemporâneo.

Em seu texto intitulado “A estrutura da alma”, Jung (2012) diz que as imagens míticas não surgiram para o homem primitivo exclusivamente de um processo imaginativo com o intuito de explicação de fenômenos, mas também pelo registro de processos físicos de forma fantástica e distorcida na psique. Desta forma, tais imagens se conservam no inconsciente coletivo que continua as reproduzindo ainda hoje, em um mundo considerado civilizado e não primitivo. Para o autor, a psique não registra o processo natural, mas as fantasias carregadas de afeto em torno dele. Isto ocorreu na mente do homem primitivo, explica Jung, por conta de sua vivência em estado de *participation mystique*. Neste estado não há distinção entre sujeito e objeto – como a que há na mente racional do homem contemporâneo; “o que acontece fora, acontece também dentro dele, e o que acontece dentro dele, acontece também fora”. (JUNG, 2012, OC 8/2, p. 97-101).

Sem a pretensão de aprofundarmos ou nos atermos ao conceito de *participation mystique*, mas a título de exemplificação, segue o relato de uma vivência de Jung:

Certa vez assistia a um violento terremoto, e minha primeira e imediata sensação era a de que eu não estava mais na terra sólida e familiar, mas sobre a pele de um gigantesco animal que sacolejava sob meus pés. Foi essa a imagem que se gravou e não o fato físico. As maldições do homem contra os temporais, seu medo perante os elementos desencadeados antropomorfizam a paixão da natureza, e o elemento físico se transforma em um deus furioso. (JUNG, 2012, OC 8/2, § 331).

Assim, as fantasias carregadas de afeto advindas de situações perigosas deixam marcas míticas, e, à medida que se repetem de forma típica, dão origem a arquétipos, nome dado por Jung para temas míticos similares. Mas as situações do dia a dia, as relações humanas, também produzem arquétipos, considerados poderosos por Jung (2012, § 336). Nestes, a atividade é ininterrupta e reconhecível em nossa época racionalista, como a relação entre pais e filhos, por exemplo, que carrega a sedimentação de “experiências ancestrais de toda a humanidade – ricas de afetos e de imagens”. (JUNG, 2012, OC 8/2, § 337). Consideramos parte deste grupo poderoso de imagens arquetípicas a androginia, pois, como veremos com o auxílio de alguns mitos e no desenvolvimento deste trabalho, está presente na nossa ancestralidade e também é reconhecível em nossa época.

Maffesoli (2012, p. 1-13) também nos ajudará a compreender as imagens da androginia em nossa época. Ele escreve sobre o retorno de uma concepção cíclica do mundo na contemporaneidade, indica esta concepção como um “fundamento do paganismo” que o monoteísmo semítico esteve esvaziando, porém, aqui, sem maiores explicações. Segue apontando para uma capacidade atual de integração do que ele chama de “aportes da sedimentação tradicional” e, para esclarecer, cita Heidegger: “o que há de mais antigo entre as coisas antigas nos segue [...] e, no entanto, vem ao nosso encontro” (HEIDEGGER, 1966 apud MAFFESOLI, 2012, p. 11).

Para nós, tais apontamentos de Maffesoli (2012) reforçam a necessidade de análises em torno de uma perspectiva mitológica da androginia, pois, aquilo que se sedimentou com os mitos nos atravessou transversalmente ao longo dos séculos e, para o autor, está nos alcançando novamente, não como um retorno do paganismo, mas como aspectos sob os quais o paganismo se fundamenta como “a valorização da *proxemy*², a importância da vida quotidiana, o culto ao corpo, o sentimento de pertencimento tribal (comunitário), a volta do emocional” que marcam uma mudança de paradigma incluindo uma “androginização galopante” (2012, p.47) como evidência de uma mudança cultural em curso, sobre a qual falaremos adiante.

² “Há momentos em que o indivíduo significa menos do que a comunidade na qual ele se inscreve. Da mesma forma, importa menos a grande história factual do que as histórias vividas no dia-a-dia, as situações imperceptíveis que, justamente, constituem a trama comunitária. Estes são os dois aspectos que me parecem caracterizar o significado do termo “proxemia””. (MAFFESOLI, 1987, p. 169).

Apesar de Maffesoli não estar se referindo diretamente aos mitos quando escreve sobre os “aportes da sedimentação tradicional” é, talvez, também possível incluir o atravessamento transversal pelos mitos no que ele chama de “memória sedimentada” ou “tradição enraizada”, descritas como um capital presente no coração da humanidade, constituído ao logo dos séculos. (MAFFESOLI, 2012 p. 10-11). Sendo um capital da humanidade, faz jus ao que chamamos de transversal, no sentido de transversalidade como entendido na educação, pois estes aportes estariam presentes em todos os aspectos da vida, nos atravessando com “possibilidades infinitas de trânsito” como ocorre, segundo Gallo (2000), no acesso transversal aos saberes.

Assumir a transversalidade é transitar pelo território do saber como as sinapses viajam pelos neurônios em nosso cérebro, uma viagem aparentemente caótica que constrói seu(s) sentido(s) à medida que desenvolvemos sua equação fractal. (GALLO, 2000).

Tendo a Psicologia Analítica como uma das bases para as análises em torno do tema, a importância da perspectiva mitológica é evidenciada na medida em que, de acordo com Boechat (2011) e Clarke (1992, p. 157-162), os mitos são elementos organizadores da teoria junguiana.

Nosso objetivo não é apresentar, como que didaticamente, os conceitos da Psicologia Analítica, mas, na medida em que se tornarem necessários esclarecimentos para contextualização do tema, pretendemos fazê-los. Neste sentido, consideramos importante esclarecer como os mitos se tornaram organizadores desta teoria.

Como vimos, Jung chamou de arquétipos as imagens míticas geradas por fantasias carregadas de afeto que se repetem de forma típica e são conservadas no inconsciente coletivo que as reproduz continuamente. Foi a partir das incidências de imagens mitológicas, de lendas e histórias sobre as quais seus pacientes nada conheciam que Jung formulou os conceitos de inconsciente coletivo e dos arquétipos que inicialmente foram chamados de imagens primordiais. Como diz Boechat (2011): “o mundo das psicoses é um mundo mitológico per se”. Assim, partindo do ponto de vista simbólico para compreensão dos delírios, chegava-se ao seu sentido e à desconstrução da hipótese de que eles seriam impenetráveis. As

evidências empíricas obtidas na observação de delírios de seus pacientes auxiliaram Jung na sustentação de sua teoria analítica.

Para o desenvolvimento do nosso tema, ficaremos com o termo imagens primordiais ou imagens arquetípicas para, assim, evitarmos as controvérsias geradas pelo conceito de arquétipo que envolve inúmeras questões, as quais não pretendemos adentrar, pois não seriam significativas para nossa pesquisa.

Para Jung (2012, OC 6, § 830), uma imagem pode ser qualificada como primordial quando “apresenta uma concordância explícita com motivos mitológicos conhecidos. Neste caso, expressa, por um lado, sobretudo materiais derivados do inconsciente coletivo”.

Sobre o inconsciente, ficaremos com o seguinte conceito junguiano:

É um conceito-limite psicológico que abrange todos os conteúdos ou processos psíquicos que não são conscientes, isto é, que não estão relacionados com o eu de modo perceptível. [...] impossível é fixar a abrangência do inconsciente, isto é, saber quais conteúdos nele se contêm. Sobre isso decide apenas a experiência. Podemos distinguir um inconsciente pessoal que engloba todas as aquisições da existência pessoal: o esquecido, o reprimido, o subliminarmente percebido, pensado e sentido. Ao lado desses conteúdos inconscientes pessoais, há outros conteúdos que não provêm das aquisições pessoais [...]. São as conexões mitológicas, os motivos e imagens que podem nascer de novo, a qualquer tempo e lugar, sem tradição ou migração históricas. Denomino esses conteúdos de inconsciente coletivo. (JUNG, 2012, OC 6, § 847, 851).

No seu livro *Mefistófoles e o Andrógino*, Eliade, de certa forma, aponta que o humano primitivo tinha um acesso maior aos conteúdos do inconsciente coletivo. Para isto, podemos citar dois motivos, que se encontram separados aqui apenas para uma apresentação mais didatizada, mas entendemos que não são necessariamente processos distintos. O primeiro, como vimos acima, diz respeito à vivência deste humano em *participation mystique*, sem distinção entre sujeito e objeto, o que fez florescer incontáveis imagens míticas. O segundo diz respeito à sua relação com os mitos, a qual evidencia um processo imaginativo que confere a eles a explicação de fenômenos da vida, como veremos a seguir.

Para Eliade (1986, p. 17-19), os mitos contam as nossas origens, contam os acontecimentos das atividades de seres sobrenaturais que transformaram o humano em um ser mortal e sexuado, falam de uma visão que o humano primitivo tinha a respeito de sua constituição existencial. Ao conhecer os mitos e constantemente

recordá-los, ele teria explicações sobre os acontecimentos da sua vida, sobre o mundo e sua forma de estar nele e, talvez, mais importante que isto, com este conhecimento ele se tornaria capaz de repetir o que deuses e heróis ou antepassados puderam realizar na origem das coisas. Um exemplo do que significa conhecer os mitos são os rituais de iniciação australianos, nos quais, segundo o autor, os mitos são comunicados aos mais novos e este conhecimento seria acompanhado de um poder mágico-religioso que atribui aos iniciados o poder de dominar, multiplicar ou reproduzir objetos, animais ou plantas sobre os quais conheçam a origem.

Também, para o autor (1986, p. 119), o mito incita o homem a criar, na medida em que os modelos apresentados por eles esclarecem dúvidas sobre as possibilidades de conquistas. Afinal, se já foi realizada mitologicamente uma empreitada, então é possível ter êxito. Nas jornadas dos heróis, por exemplo, se é necessário desbravar um novo território no qual não há ordem alguma, tudo é selvagem e desconhecido, seguem-se os rituais cosmogônicos nos quais do caos surge o cosmos e este passa a ser seu habitat.

É importante destacar que os modelos mitológicos têm aplicações tão vastas quanto o número de humanos na terra, pois estão presentes na vivência individual e coletiva e, sendo assim, motivam a criação.

O poder-mágico obtido pelo humano primitivo, por meio do conhecimento dos mitos, era conquistado em ritos, recitação em cerimônias, ou qualquer forma na qual se tornasse possível vivenciá-lo, ou seja, trazer a atmosfera sagrada na qual ele ocorreu e ficar imbuído da força do sagrado. Com isso, haveria a reintegração dos acontecimentos evocados, acreditava-se na aproximação de um tempo primordial que é sempre recuperável, reversível e, portanto, no afastamento do tempo cronológico e profano, que é irreversível. (ELIADE, 1986, p. 22-23).

Diferente do humano primitivo que, como vimos, tinha os acontecimentos míticos como constituidores de seu ser, o humano moderno tem a história como tal. Porém, para Eliade (1986, p.18), “nem um nem outro se considera <dado>, <feito> de uma vez para sempre, como, por exemplo, um instrumento que é feito de um modo definitivo”. A diferença está no fato de que, para o humano primitivo, os acontecimentos que o constituíram ocorreram em tempos míticos e, portanto, sua história é sagrada, protagonizada por seres sobrenaturais, enquanto que para o humano moderno sua constituição advém do curso da história humana. Para este

último não seria necessário conhecer a história na sua totalidade porque ela é irreversível, mas, não o é para o humano primitivo que em várias sociedades é obrigado a recordar sua história mítica e a reatualizá-la periodicamente, seja por meio de rituais ou cerimônias de recitação.

<Viver> os mitos implica, portanto, uma experiência verdadeiramente <religiosa>, visto que se distingue da experiência da vida quotidiana. A <religiosidade> dessa experiência deve-se ao fato de serem reatualizados acontecimentos fabulosos, exaltantes, significativos, de se assistir de novo às obras criadoras dos Seres Sobrenaturais; deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença de Seres Sobrenaturais. Não se trata de uma comemoração dos acontecimentos míticos, mas da sua repetição. As personagens do mito tornam-se presentes e passa-se a ser seu contemporâneo. (ELIADE, 1986, p. 23).

Sendo contemporâneo das personagens mitológicas, inserido no tempo primordial, sem aceitar a irreversibilidade do tempo, o humano primitivo é capaz de construir realidades, criar novos mundos. À primeira impressão, o ato de repetir constantemente os mitos pode levar à ideia de que nada de novo há aí, há uma imobilidade. Porém, neste ato se encontra uma forma de organizar e transformar o que é natural em cultural, assim, o humano torna-se criador. (1986, p. 120).

Parece-nos que, corroborando os pressupostos de Eliade, Maffesoli (2012, p. 13) possui um olhar similar sobre o aspecto criador dos mitos, especialmente quando fala dos citados “aportes da sedimentação tradicional” e, também, ao escrever sobre o ingresso em um paradigma em gestão na contemporaneidade. Este ingresso, esclarece o autor, não se trata de uma regressão, como vimos, por exemplo, aos fundamentos do paganismo, mas um movimento “cujo orbe é vasto e as manifestações são múltiplas” e, acrescentamos, inclui o humano criador. Ele fala do lugar em que pretendemos estar ao pensar sobre a androginia como um dos elementos deste paradigma: “Tínhamos a memória da circularidade das sociedades primitivas. Estávamos habituados com o linearismo da História segura de si. É conveniente, com coragem e lucidez, saber pensar em *espiral*”. (MAFFESOLI, 2012).

O lugar do pensar em espiral, no contexto deste trabalho, não se trata apenas de estabelecer correlações dos mitos com o contemporâneo, mas compreender tais correlações dentro do espírito da época em que vivemos. Portanto, estamos constituindo e sendo constituídos por ele.

Em uma entrevista publicada no jornal *Valor* em 28 de agosto de 2012, Maffesoli diz: “Parece-me que o que está em jogo pode ser representado pela metáfora da espiral: o retorno das coisas antigas em outro nível”. Isto nos remete ao que o próprio Maffesoli (2012, p. 53) talvez aponte como uma dificuldade para tal pensar. Ele diz que “[...] nosso inconsciente intelectual permanece marcado pelo monoteísmo”, assim, interpretamos que esta marca monoteísta muitas vezes nos encaminha para um modo único de compreensão, algo distante inclusive do que o tema exige: o plural.

2.1 O PLURAL NA ANDROGINIA E NO ESPÍRITO DA ÉPOCA

A imagem do andrógino ou do hermafrodita costuma causar incômodo. Parece-nos que um dos principais motivos para isto está situado na possibilidade de uma vivência que não se localiza nem no masculino, nem no feminino. Esta vivência se torna uma ameaça aos padrões e limites que definem o que é ser homem e ser mulher no mundo contemporâneo e, claro, a identidade de gênero e sexual é uma forma de segurança, que se nos for tirada gera incômodo. Nós buscamos a estabilidade na ilusão de sabermos afirmar exatamente quem somos; só não nos damos conta de que tais afirmações não são apenas produto de nossa própria consciência. A androginia, em nossa interpretação, desestabiliza antes de conferir qualquer tipo de conforto, antes de gerar qualquer tipo de sensação de inteireza, antes das possibilidades de vivência autêntica de uma pretensa alteridade.

“A invenção do indivíduo foi a marca dos tempos modernos. O cartesianismo, o Iluminismo, os grandes sistemas sociais dos séculos XVII, XVIII e XIX teorizaram e canonizaram um processo assim” (MAFFESOLI, 2012, p. 47). A base de sustentação de tais sistemas foi a ideia de que o indivíduo é “senhor de si”³ e por meio desta ideia constitui-se uma “civilização argumentadora” – como a chama Maffesoli (2012, p. 44) –, na qual a história é dominável, no sentido da atitude egocêntrica de controle do que foi e do que será o mundo de cada um. Para isto, os laços sociais adquirem um caráter contratual que auxilia a previsibilidade de projetos de vida, da economia, das relações, enfim, torna o mundo do senhor de si a sua

³ Termo que utilizaremos parafraseando o termo utilizado por Maffesoli (2012, p. 12): “O indivíduo “mestre de si mesmo como do universo” foi a pedra angular da modernidade”.

única realidade possível. O senhor de si possui uma identidade sexual: homem ou mulher, um gênero estável, uma profissão que deveria delimitar sua função por toda existência e, ainda, uma identidade ideológica que o integra “em uma clivagem funcional: política, intelectual, eventualmente espiritual, em tudo previsível e asseguradora.” (MAFFESOLI, 2012, p. 46).

Sobre o tal senhor de si, é impossível não lembrar de Jung, especialmente quando afirmamos que as definições que o constituem não são apenas produto de sua consciência.

Cada um elabora para si seu próprio segmento do mundo e com ele constrói seu sistema privado para seu próprio mundo, muitas vezes cercado de paredes estanques, de modo que, algum tempo depois, parece-lhe ter apreendido o sentido e a estrutura do mundo. Ora, o finito não pode jamais apreender o infinito. (JUNG, OC 8/2, § 283).

As “paredes estanques” apontadas por Jung (Op. cit.) contêm as formas previsíveis e asseguradoras citadas por Maffesoli (2012). Jung está se referindo aos conteúdos da consciência, tudo que está relacionado ao eu⁴, à percepção que temos de nós mesmos. Nossa afirmação ganha alicerce na citação acima com a interpretação do infinito como aquilo que contém o que escapa à nossa consciência. Estamos nos referindo aos conteúdos do inconsciente pessoal também, mas especialmente aos conteúdos do inconsciente coletivo que são carregados de conexões mitológicas. Como vimos, somos constantemente atravessados transversalmente por suas imagens. Neste sentido, o indivíduo senhor de si é relativizado quando compreendemos tais atravessamentos.

A imagem da androginia como desestabilizadora de padrões especialmente referidos ao feminino e ao masculino se coaduna com o inconsciente,

⁴ “Entendo o “eu” como um complexo de representações que constitui para mim o centro de meu campo de consciência e que me parece ter grande continuidade e identidade consigo mesmo. Por isso, falo também de complexo do eu. O complexo do eu é tanto um conteúdo quanto uma condição da consciência [...], pois um elemento psíquico me é consciente enquanto estiver relacionado com o complexo do eu. [...] O eu é o sujeito apenas de minha consciência”. (JUNG, 2012, OC 6, § 796). O eu, como diz Jung (2012, OC.9/2, p. 13-17), “é o sujeito de todos os atos conscientes da pessoa” e, portanto, estabelece os limites do indivíduo, pois, qualquer conteúdo psíquico só pode ser considerado consciente na relação com o eu. O limite da consciência é indefinível, pertence ao âmbito do desconhecido. Porém, quando toca no desconhecido também encontra seu limite e em dois grupos: um que se refere ao nosso ambiente, fatores externos acessados por nossos sentidos e outro que se refere ao mundo interno, objeto de nossas experiências imediatas e também chamado de inconsciente. Os limites do eu são desconhecidos, mas pode ser dito como igual à consciência e, como fator consciente, pode ser descrito teoricamente, porém, isto apenas resultaria na descrição da personalidade consciente lhe faltando a imagem total da personalidade que envolve fatores inconscientes.

desestabilizando a consciência. O processo de desestabilização é fundamental para que dos opostos ou do duplo possa surgir o múltiplo, ou surgir um terceiro, ou o plural, enfim, surgir uma abertura para o vir a ser.

A desestabilização, aqui entendida como um processo que relativiza as formas definidas de toda ordem, está no cerne da dinâmica, pois gera movimento, ou seja, é o oposto da estática. Para Maffesoli (2012, p. 73), no espírito da nossa época, no mundo contemporâneo, vive uma dialogia entre dois paradigmas que sempre existiram, um de dominância estática e um de dominância dinâmica. A realidade, para o autor, é uma “conjunção conflitual de elementos contrários”. Ele deixa claro que, neste tempo, “há uma harmonia que repousa sobre a manutenção da tensão” entre opostos, “e não sobre a resolução desta”. Se não há resolução, estabilidade, o movimento é constante, assim, encontramos-nos, na passagem de uma dominância estática para uma dominância dinâmica evidenciada dentre outros fatores, pelo “politeísmo de valores, policulturalismo e relativismo absoluto que estiveram no fundamento de grandes culturas e cuja atualidade é bem difícil negar”. Um motivo para uma dominância ou outra prevalecer, diz o autor, é “um simples processo de compensação, à hegemonia de um tende a suceder a prevalência do outro”.

Maffesoli (2012, p. 72) localiza o início da passagem da dominância estática para a dominância dinâmica no final do século XIX, uma passagem que “cresce com coerência, lentidão e repetição” e que tem como marca “a volta de um tipo de demonismo”, evidenciado, primeiramente, por pensadores, artistas, poetas que, em suas vidas e obras, foram atormentados por seu *daimon*⁵, mas este tormento acabou se tornando “uma característica do inconsciente coletivo”. Na dominância dinâmica “o espírito do tempo é trabalhado pelo *daimon* do alhures, ou, para retornar a bela expressão de Durkheim, *a sede do infinito*”, e, conforme nossa interpretação, a sede do diferente do eu, aquilo que desestabiliza, relativiza e dá abertura para inúmeras possibilidades de mundo.

⁵ *Daimon* ou demônio: “é uma força originária da coincidência dos opostos e, assim, capaz de integrar, em um mesmo movimento, os elementos criadores e aqueles destrutivos [...]. O demônio lembra que há poderes, inconscientes, contaminadores, que conduzem o homem, enquanto ele se crê mestre de si, mestre em sua casa”. Exemplo: “O que é próprio do fenômeno catártico: vive-se o excesso para se purgar dele. É nesse sentido que o ‘demônio’ é uma expressão da inteireza do ser. Cada coisa aí tem seu lugar, em particular a alteridade. A saber, o outro de si mesmo (a multiplicidade de máscaras que é uma pessoa plural), o outro da tribo, no qual se perde sem falso pudor, esse outro, também é o desejo do estranho, da estranheza, que em um instante fulgurante são aceitos como tais”. (MAFFESOLI, 2014, p. 211-212).

Como dissemos, os citados paradigmas sempre existiram e, por meio da história humana, é possível observar a sua dialogia e alternância. Na dominância estática, Maffesoli (2012, p. 72) afirma que a marca é o instituído; ele se refere às delimitações de estados-nações, ideologias e indivíduos circunscritos a uma identidade indivisível e tipificada com sexo, gênero sexual, profissão, espiritualidade, enfim, senhor de si. Na dominância dinâmica, esta que o autor afirma estar em curso no espírito da época, a marca é o instituinte no qual a predominância é o do vir a ser, na qual assistimos à fragmentação das instituições sociais, do estado-nação e, por fim, o encerramento das “narrativas de referência e babelização galopante” que se apresentam nas “tantas tribos quantas forem as pequenas ideologias portáteis e, transversalmente, o estilhaçamento do indivíduo em pessoa plural”.

A pessoa plural também é denominada por Maffesoli (2012, p. 73) como pessoa andrógina, descrita como aquela que vive “várias vidas em uma só”, que tem um “patchwork” de opiniões e pode ter mudanças constantes de profissão. Esta pessoa também se torna evidente hoje nos diferentes formatos de família, na moda cada vez mais unissex, nos ícones da música pop com David Bowie, na crescente indústria cosmética masculina, nos questionamentos a respeito de sexo e gênero, nos corpos indefinidos ou plurais etc. Para nós, a androginia seria um dos símbolos da dominância dinâmica presente no espírito da época.

Poderíamos conjecturar sobre a ambiguidade sexual perceptível na bissexualidade, no desenvolvimento da mudança de sexos, a multiplicação dos lugares *ad hoc*, o reconhecimento das sexualidades alternativas. Tudo isso é sintomático da mudança cultural em curso: a *sombra de Dionísio* projetando-se sobre as megalópoles pós-modernas. Dionísio é, segundo os historiadores das religiões, um *deus de cem nomes*, múltiplo, mutável, sempre em outro lugar diferente daquele onde se acreditava tê-lo colocado. (MAFFESOLI, 2012, p. 47).

É importante destacar que sobre a dialogia entre as diferentes dinâmicas apresentadas e sobre a “sombra de Dionísio” Maffesoli (2012, p. 47 e 73) afirma que cada período com sua dominante dinâmica tem seu valor nas realizações culturais, porém, tendemos a esquecer que as “civilizações dinâmicas” não são “apenas períodos de anarquia”; elas de fato renovam o que estava “esclerosado”. Para ilustrar, o autor dá um exemplo mitológico, o qual apresentaremos a seguir.

O mito escolhido foi o de Tebas em Boécia. O mito inicia com uma cidade protótipo administrada por Penteu, considerado um ótimo gestor por ter abolido toda

desordem e disfunção da cidade. Ocorre que à racionalização da cidade a mata, ela morre de atonia, por falta de alma. As mulheres da cidade, conduzidas pela mãe de Penteu, Agave, procuram outro neto fundador, Dionísio, um estrangeiro de dupla face, ambíguo sexualmente, brincalhão, adolescente. Ele é um Deus ctônico, enraizado, estranho em sua totalidade, diferente das divindades urânicas que são voltadas para o céu. As dionísias, mulheres que o procuraram, o introduzem na cidade e ele trata de ritualizar a desordem e canalizar a violência. Penteu foi condenado à morte e a cidade recobra sua alma por meio da “*homeopatização da agressividade*”. “O mito indica que é justamente o desejo de alhures, a sede do infinito, a adaptação ao estranho que garante à cidade um fundamento estável. Paradoxo: o vir a ser é fiador do ser. O instituinte funda o instituído”. (MAFFESOLI, 2012, p. 73-74).

O que estava esclerosado e que, segundo Maffesoli (2014, p. 139), a partir da metade do século XIX passa a ser relativizado, é também retratado no citado mito de Tebas. Estamos falando da racionalização da vida como um dos elementos centrais da dinâmica estática vigente até então. Com a racionalização, não há espaço para a diversidade, pois, ao homem uno, senhor de si, com saberes universais, individualizado não cabe a ambiguidade humana, não cabe o outro. “A unidimensionalidade do saber (universalismo), assim como a do poder (centralismo), caracterizou, no ponto mais elevado, a dinâmica do Ocidente”. Com estes elementos garantiu-se, ao longo dos séculos, partindo do século XVIII, que desempenhos políticos, econômicos, intelectuais, tecnológicos e científicos estivessem centrados na redução de “tudo a Um”.

É necessário lembrar, [...] que o monoteísmo cristão se dedica a estabilizar o ser, e isso a fim de escapar das angústias do devir. Para dizer em outros termos, a deidade, vaga e difusa, dos diversos animismos ou politeísmos, é “substancializada”. Deus se torna uma substância intangível que, em seguida, vai servir de modelo à alma cristã, ela própria solidificada na e por sua unidade. (MAFFESOLI, 2014, p. 139).

Desta forma, para Maffesoli (2014), “a raiz epistemológica” da dinâmica que erradicou a diferença negou a diversidade e, portanto, a “ambivalência das pessoas e das coisas” foi o monoteísmo.

2.2 MITO JUDEU-CRISTÃO OU BÍBLICO

O mito judeu-cristão é uma evidência histórica do que diz Maffesoli sobre o monoteísmo como erradicador da ambivalência humana. No segundo capítulo de Gênesis, no qual se diz que Deus modelou Adão à sua própria imagem e Eva foi modelada depois a partir de sua costela para ser sua auxiliar, percebe-se a distorção das escrituras que serve até hoje para sustentar a crença em um Deus Pai, bem como a uma estrutura patriarcal instaurada com a exclusão do aspecto andrógino da criação.

Eliade (1991, p. 106-108), em seu livro *Mefistófoles e o Andrógino*, apresenta uma versão diferenciada do Gênesis da *Bíblia*. O autor afirma que “Adão e Eva eram feitos de costas, ligados pelos ombros; então Deus os separou com uma machadada, cortando-os em dois”. Também afirma que em algumas seitas gnósticas cristãs o andrógino teria papel central, sendo o arsenotélis ou espírito primordial entendido como “macho-fêmea” e, por consequência, o homem celestial, conhecido por nós como Adão, também era andrógino. Assim, “pelo fato de os seres humanos descenderem de Adão, o arsenotélis existe virtualmente em cada humano, e a perfeição espiritual consiste justamente em encontrar em si mesmo essa androginia”.

O Adão citado por Eliade como um ser andrógino também é citado por Miguet como um Adão Cadmon, um Adão primeiro, perfeito, anterior à separação dos sexos e anterior ao pecado original – “perfeição original de uma unidade dual”. (MIGUET, 1997, p. 27). Esta versão de Adão aparece, segundo a autora, em comentários rabínicos, em especial no *Zohar* (um dos trabalhos mais importantes da Cabala no misticismo judaico). Nestes comentários, a androginia seria reflexo de uma bipolaridade divina que é ocultada na interpretação judaico-cristã.

Um criador e uma criatura andróginas: esta seria a ideia latente da primeira narrativa do Gênesis, em geral muito menos comentada e ilustrada do que a segunda: “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou – homem e mulher ele os criou”. Essa narrativa postula uma bissexualidade de Deus e mostra, em sua imagem dupla, Adão e Eva antes da queda, uma coabitação harmoniosa do masculino e do feminino. (MIGUET, 1997, p. 26).

Singer (1990, p. 69-75) faz um apanhado histórico que pode, em nossa interpretação, se referir à versão distorcida do mito de criação bíblico que aparece

no Gênesis. Consideramos importante contextualizar, mesmo que resumidamente, a ocultação da bipolaridade divina na tradição judaico-cristã. A autora aponta o início do patriarcado como marco para a necessidade de se excluir o elemento feminino de Deus; podemos dizer que é também um marco da exclusão da ambiguidade humana.

Por volta de 2000 a.C o patriarcado surgiu na Índia, que até então era gineocrática, cultuava as Deusas. Os responsáveis por tal mudança teriam sido os pastores nômades que saíram de Anatólia, na Ásia Menor, e que, possivelmente, em um passado remoto, tenham viajado para o Oriente e chegado à Índia. O patriarcado tomou o poder e perdura até hoje, mas no início não foi bem-sucedido na Ásia Menor e partiu para o norte da Grécia para regiões ermas onde obteve sucesso. O mundo que Hesíodo havia descrito em 1000 a.C já não existia; dele os gregos tinham uma vaga lembrança. Este mundo era matriarcal⁶ mãe dominava a todos com cuidados amorosos, mantendo os filhos homens dependentes sem se desenvolver espiritualmente e vivendo na abundância e paz da vida agrícola, mas não necessariamente sem temer esta mãe que também poderia ser mortífera. A Deusa era ao mesmo tempo mãe e virgem e mantinha relações com qualquer um que servisse à fertilidade. Os dóricos, que saíram da Europa em direção à Trácia, foram os responsáveis pela virtual abolição do culto às deusas quando levaram à Grécia o seu novo deus, Zeus.

O primeiro patriarca hebreu foi Abraão, um pastor com o qual se diz que Deus criou um pacto prometendo “unir o povo de Israel ao Deus pai da circuncisão, a identificação fálica do povo de Iahwel.” (SINGER, 1990). Com isto, observa-se que

⁶ Há que se esclarecer que o relato de Singer sobre a passagem do matriarcado ao patriarcado não considera uma análise mais consistente do ponto de vista antropológico, coisa que a antropóloga Rosalira Oliveira faz em seu artigo intitulado *Em nome da Mãe: o arquétipo da Deusa e sua manifestação nos dias atuais*. Neste, a autora afirma que a possibilidade de existência de um matriarcado primitivo, que teria antecedido as sociedades patriarcais, foi exposta no século XIX por Johann Bachofen, mas esta hipótese passou a ser questionada no século XX por falta de comprovações históricas de sociedades governadas por mulheres. Apesar disso, não há dúvidas sobre organizações sociais nas quais as mulheres desfrutavam de grande prestígio, “seja como responsável pela fertilidade do grupo, pelas curas medicinais ou pelos ritos funerários”, mas há muitas discussões sobre “seu real poder político”. Para Oliveira, os questionamentos em torno da afirmação de Bachofen se deram também por conta de uma “confusão semântica”, pois o termo matriarcado diz respeito a sociedades governadas pelas mulheres e não centralizadas nelas como indicam os termos “matrifocal” e “matricêntrico”. Estes termos, segundo Oliveira, são utilizados por intelectuais ligados ao movimento feminista, como Marija Gimbutas e James Meelart, para denominar a organização das sociedades do período Neolítico de forma a caracterizar uma cultura de fato “pacífica e cooperativa”, na qual a mulher ocupava importantes posições como “sacerdotisas, artesãs ou chefes de clã matrilineares, e onde não se encontram registros de grandes diferenciações de status baseados no sexo”. (OLIVEIRA, 2005).

as analogias a pastores que aparecem no Antigo Testamento não são fruto do acaso. Para autora, este contexto prepararia o mundo para a chegada de Jesus. Os mitos da era anterior a de Jesus nunca foram esquecidos, mas sim reprimidos. As lendas sobre o patriarcado dos homens e sobre a paternidade de Deus servem de base para o mito de superioridade masculina.

Na bíblia dos hebreus, segundo Singer (1990, p. 71) há um repositório mitológico do povo Judeu contendo a causa cósmica primordial que é base do Cristianismo e do Islamismo. O seu Deus é identificado com jovens deuses masculinos, mas a Deusa (aspecto feminino na criação) talvez tenha permanecido em uma pré-formação do Espírito Santo que aparece na forma de pomba na tradição Cristã. Quando da codificação e canonização do livro de Gênesis, no século VI a.C, os hebreus já se consideravam um povo único, com um Deus único e todos os deuses e deusas adorados nas nações por onde passavam não deveriam ser confundidos com seu Deus Pai.

Com isto, foi necessário excluir do documento sagrado qualquer menção que pudesse macular a crença em um deus único. Por exemplo, foram excluídas as referências do mito Babilônico que mencionam a criação como fruto de um deus-deusa andrógino. Assim, pode-se imaginar que ainda há vestígios do que foi suprimido na narrativa da criação no Gênesis. Segundo Singer (1990, p. 73), “intérpretes e comentadores da Bíblia asseguram que há evidências positivas neste sentido”.

A exclusão do elemento andrógino no mito de Adão e Eva que culmina na florescência de um único deus evidencia-o um como estruturante do individualismo. Para Maffesoli (2014, p. 140), a extinção da pluralidade no protestantismo pode ser considerada o ponto culminante no individualismo moderno, pois, para o autor, este, por meio da “lógica da salvação individual”, “expurgou” o que o catolicismo ainda preservava de paganismo pelo viés do culto aos santos. Na concepção do autor, o protestantismo se baseia na unidade que difere da unicidade, sendo unidade uma evacuação da diferença com a redução do outro ao mesmo e a unicidade a coerência entre formas dispares que mantêm a especificidade de cada uma delas.

Pode-se, assim, dizer que o protestantismo, paradigma acabado da modernidade, baseia-se na unidade de Deus e do indivíduo, enquanto o catolicismo, mais tradicional, é uma ilustração da unicidade em que Deus, a virgem, os santos, se inscrevem, numa

organicidade harmoniosa em que cada um encontra o lugar que lhe cabe. (MAFFESOLI, 2014, p. 141).

A negação da diversidade e a construção do individualismo, segundo Maffesoli (2014), não estariam presentes no catolicismo tradicional. Isto se esclarece na imagem de conjunto que o símbolo da Trindade apresenta. Nele não há um indivíduo indivisível, ele é “estruturalmente plural, portanto, aberto para o outro. A pessoa só existe em relação de pertença à comunidade”. Neste sentido, o autor lembra-se de Newman (2008, p. 82 apud MAFFESOLI, 2014, p. 142) por ser um dos fundadores do personalismo católico que tem como preocupação central o deslocamento do indivíduo de si mesmo para uma perspectiva mais ampla compreendida no conceito de pessoa.⁷ A lembrança de Maffesoli (2014), para nós, se refere à filosofia personalista no catolicismo tradicional como um entendimento do símbolo da Trindade, uma vez que esta coloca o outro como essencial para o vir a ser e ratifica o conceito de unicidade também presente no seu entendimento do símbolo.

Jung (2012, OC 11/2, § 236) considera a interpretação do Espírito Santo como mãe, dada pelo gnosticismo dos primeiros tempos da igreja, uma tentativa de contornar a perturbação causada pela realidade psicológica que transforma “a perfeição abstrata da fórmula trinitária” em um sistema que não pode ser explicado de forma lógica e sistemática, pois nele está contido um “importante processo de reflexão humana” quando visto como “sopro vital”, “relação amorosa, e ao mesmo tempo como a terceira pessoa divina com significação de “terceiro elemento””. Este terceiro elemento seria um “dado reflexo” que, ao ser interpretado como mãe, para o autor, transforma o sentido do Espírito Santo em uma imagem primordial e reduz seu sentido.

Realmente, é de máxima importância que a idéia do Espírito Santo não constitua uma imagem natural, mas sim um conhecimento, um conceito abstrato da vida do Pai e do Filho, como terceiro elemento existente entre o Uno e o Outro. A vida sempre extrai da tensão da dualidade um terceiro elemento desproporcional e paradoxal. Por isso, na sua qualidade de tertium o Espírito Santo é necessariamente

⁷ “A pessoa, segundo o personalismo, surge como uma presença voltada para o mundo e para as outras, sem limites, misturadas com elas numa perspectiva comunitária. As outras pessoas não a limitam, fazem-na ser e crescer. Não existe senão para os outros, não se conhece senão pelos outros, não se encontra senão nos outros. A experiência primitiva da pessoa é a experiência da segunda pessoa”. (AMORIM, 2010).

desproporcional e paradoxal. Ao contrário do Pai de do Filho, ele não tem um “nome” especial, nem caráter definido. É uma função e, como tal, é a terceira pessoa da divindade. (JUNG, OC 11/2, § 236).

Como vimos, Singer (1990, p. 71) observa na associação do Espírito Santo com a pomba o aspecto feminino da fé cristã na criação, mas, conforme Jung (2012), esta associação pode reduzir o seu sentido se compararmos a sua interpretação como mãe. Por outro lado, Jung (2012, OC 11/2, § 240) considera que esta interpretação traduz a abrangência humana do símbolo, afinal, Maria foi um meio para o nascimento divino e, portanto, seria a parte humana do “drama trinitário”.

Em outro texto, Jung (2012, OC. 11/1, § 107) diz que a Trindade como símbolo religioso tem caráter exclusivamente masculino sob a interpretação das três pessoas como “um só e único Deus”, o Deus Pai. Para o autor, as figuras simbólicas de uma religião expressam sua atitude moral e espiritual. Assim, se trouxermos a interpretação de Maffesoli (2014), o indivíduo não seria “estruturalmente plural”, apesar de sua relação de pertença à comunidade. Porém, Jung (2012) nos apresenta uma quarta parte que comporia a quaternidade para antigos filósofos da natureza; esta também representaria uma unidade “imaginada através da natureza”, na qual os elementos seriam a água, o ar e o fogo tendo como integrante a quarta parte, que seria a terra ou o corpo simbolizado pela virgem. Ou seja, o quarto elemento acrescentado seria o elemento feminino que criaria “a quaternidade ou o círculo quadrado, cujo símbolo era o Rebis hermafrodita” que reúne em si o feminino e o masculino. Compreendida assim, a pluralidade estaria presente.

O símbolo da quaternidade vem de uma figura feminina associada a terra, considerada também terra-mãe ou mãe de deus, donde provêm todas as coisas, ou seja, a *prima materia* que, segundo Jung (2012, OC. 11/1, § 107), em outras alusões, contém o mal que aparece no seu caráter venenoso.

Mas como a mulher, da mesma forma que o mal, são excluídos da divindade no dogma da Trindade, o elemento do mal constituiria uma parte do símbolo religioso, se este último fosse uma quaternidade. Não é preciso um esforço especial da fantasia para adivinhar as imensas consequências espirituais deste simbolismo. (JUNG, 2012, OC. 11/1, § 107).

Jung (2012) diz que não seria difícil “adivinhar” as consequências espirituais do simbolismo da trindade. Para nós, ele está se referindo à interpretação do

simbolismo como uma unidade exclusivamente masculina, portanto, homogênea. As consequências que trouxemos para esta análise se referem à exclusão da diversidade que se apresenta na falta ou menosprezo pelo elemento feminino no mito judeu-cristão, nas tentativas de reificar o terceiro elemento e, conseqüentemente, excluir a ambigüidade, o outro ou o mal como elementos desestabilizadores do ser e, desta forma, estabilizando-o na figura de um indivíduo senhor de si, dentro de uma dinâmica estática que, como dissemos, está em processo de relativização no espírito de nossa época.

Para Maffesoli (2014, p. 142-143), “o desejo do alhures que se inscreve na proximidade quotidiana é um bom revelador da mudança de paradigma em curso”. Este desejo se observa nas múltiplas formas de ficção científica, na multiplicidade de manifestações culturais e folclóricas que tem como foco as fantasmagorias⁸, no retorno do étnico em diferentes formas, dentre outras manifestações que, segundo o autor, se resumem na inserção do demoníaco no cotidiano normativo e estéril e, desta forma, contrabalançam-no com o excepcional, o estranho. Esta invasão do estranho e, por isso, demoníaco, fere a ordem do estabelecido lembrando o corpo social sobre sua heterogeneidade e marca a presença dionisíaca como um “deus vindo de alhures”, como ressalta Maffesoli (1987, p. 150). Este atravessamento do estranho em nosso cotidiano indica uma aprendizagem da pluralidade e a inserção do pequeno si, individual e racional em um “Si” mais amplo que se observa na “relação de pertença” que coloca todos “num processo de correspondência, de relações, de interações” no qual todos têm seu lugar tanto enquanto pessoa como comunidade, quanto o “excepcional ou anormal”. Nesta lógica, o paradoxo e a tensão são necessidades, pois, aqui, se apresenta o “politeísmo de valores” (expressão weberiana, como nos informa Maffesoli [1987, p. 152]), no qual a unicidade como um ajustamento de elementos diversos, exige uma “harmonia conflitual”.

⁸ “A fantasmagoria é a aparição das imagens-*phantasma* que não correspondem ao real porque, na verdade, ao mesmo tempo em que são percebidas, não estão presentes; ao mesmo tempo em que buscam aparecer e corresponder ao real de algo, esse algo não existe como presença objetiva e, por isso mesmo, não pode ser representado como real. Em resumo, Fantasmagoria, destarte, é o conjunto das imagens representativas feitas pela sociedade no intuito de representarem a si mesma e que tomam um caráter de coisa que seja independente da vontade e do pensamento dessa mesma sociedade. Ou seja, a sociedade produz as imagens representativas do real e encara essas mesmas imagens como não sendo fruto de sua imaginação ou produção intelectual”. (DAMIÃO e NASCIMENTO, 2010).

2.3 HARMONIA CONFLITUAL OU *COINCIDENTIA OPPOSITORUM* E O REBIS HERMAFRODITA

A chamada “harmonia conflitual” é também denominada por Maffesoli (2014, p. 146) como *coincidentia oppositorum*. Para ele, os termos não têm importância, ambos designam a “lógica contraditorial’ do ‘terceiro dado’”, em que os contrários não são ultrapassados por uma síntese ilusória.

Tomando como partida a afirmação de Jung (2012, OC 14/2, § 333-334) de que “na sociedade humana as coisas poderiam portar-se de modo semelhante ao que ocorre no indivíduo” e a afirmação de Maffesoli, presente no parágrafo acima, nos propomos, aqui, a abordar a *coincidentia oppositorum* considerando aspectos apontados por Jung ao tratar do fenômeno da união de opostos sob uma perspectiva do dinamismo psíquico. Primeiramente, é importante destacar que ele afirma que a ideia de conjunção (*coniunctio*) se desenvolveu por milênios e que é proveniente de duas correntes quase sempre independentes entre si: a teologia e a alquimia. A segunda teria se extinguido nos últimos dois séculos, deixando “restos insignificantes”, porém, na primeira, se produziu “nova floração no dogma da Assunção”, o que evidenciaria que a ideia não está estacionada, pois a assunção de Maria foi atestada por uma declaração papal em um passado recente. Além disso, a simbólica esotérica da conjunção, que aparece nas duas correntes como um casamento de pares sagrados, apesar de ocupar lugar de destaque, não pode abarcar a sua totalidade, já que, mesmo na alquimia, foram necessários outros simbolismos como o da morte, do sepulcro e o motivo da luta nas tentativas de descrição da “essência paradoxal” desta ideia e, ainda assim, segue o autor, “poder-se-á concluir com segurança que nenhum dos símbolos usados bastará para exprimir o todo”. Dito isto, para apontar a essência paradoxal da *coniunctio* e indicar com ela a impossibilidade de abarcar sua totalidade, podemos seguir trazendo inicialmente o que Jung (2012, OC 16/2, § 501) coloca como sendo a consequência mais extrema da repercussão do fenômeno da união de opostos na personalidade consciente: “a dissolução do eu no inconsciente e, portanto, algo semelhante à morte”. Buscaremos esclarecer esta questão e outras referentes às correlações sociológicas apontadas neste trabalho por meio das análises trazidas da obra de

Maffesoli, tendo como fio condutor, principalmente, a apresentação de Pieri (2002) sobre o conceito de opostos na obra de Jung.

Para Pieri (2002, p. 355-356), os opostos se caracterizam em qualquer tipo de polaridade que mantenha um estado de tensão sem chegar a uma síntese total. Este estado é compreendido no “dinamismo psíquico enquanto estruturação e desestruturação contínua dos significados de si e do mundo”. Para o autor, Jung considerava a vida psíquica como um sistema regulado pelo princípio de compensação. Ele se refere, fundamentalmente, à dinâmica entre consciência e inconsciente. Lembremos aqui que Maffesoli (2012) fala da passagem de uma dominância estática para uma dominância dinâmica na sociedade como regida por um processo de compensação. Não estamos comparando consciência com dominância estática e inconsciente com a dominância dinâmica, apesar de, certamente, encontrarmos algumas concordâncias, pois entendemos que tal comparação exigiria um desvio da temática em questão. Estamos sim reconhecendo que a compensação é um princípio encontrado tanto na sociologia de Maffesoli, quanto na psicologia analítica para designar, neste contexto, o fenômeno de estruturação e desestruturação contínuo no plano individual e social e, com isto, buscamos evidenciar o que Jung (2012, OC 14/2, § 333-334) diz: “na sociedade humana as coisas poderiam portar-se de modo semelhante ao que ocorre no indivíduo”.

Seguindo no entendimento da dinâmica psíquica dos opostos, encontramos a óbvia necessidade de haver uma distinção entre eles; caso contrário, não haveria tensão nem criação, como veremos. Pieri (2002, p. 356) busca no texto de Jung as *ideias de Schiller sobre o problema dos tipos*, a instância responsável por tal distinção. Neste texto, Jung (2012, OC 6, § 170) fala da consciência como essencialmente discriminatória, portanto, é ela que faz a “distinção de eu e não eu, sujeito e objeto, sim e não etc., sendo “a separação dos pares de opostos”, na sua totalidade, devida à diferenciação consciente. Desta forma, o inconsciente seria a instância psíquica na qual os opostos “confluem em agrupamentos e conformações”. Visto assim, se postula apenas à título descritivo a oposição entre consciência e inconsciente.

Até onde a lógica humana alcança, a unificação dos opostos equivale a um estado de inconsciência, pois o estado de consciência pressupõe, ao mesmo tempo, uma diferenciação e uma relação entre

sujeito e o objeto. Onde não existe o 'outro' ou ainda não chegou a existir [outro], ali cessa a possibilidade da consciência. (JUNG, 2012, OC 9/2, § 301 apud PIERI, 2002, p. 357).

Podemos pensar esse outro também como o diverso, o alhures ou estranho e, assim, pensar a tensão entre opostos como potencialidade de criação ou uma desestabilização fértil presente no paradoxo da dinâmica consciência e inconsciente. É na diferenciação que se encontra o outro, e é no outro que se encontra a possibilidade de conjunção que, como vimos, não é suportada pela consciência. Compreendendo a consciência como uma instância essencialmente discriminatória; haveria apenas “uma repetição daquilo que já se sabe”, isto, enquanto os opostos estiverem separados, como aponta Pieri (2002, p. 357). No inconsciente haveria uma “tendência psíquica à unificação”, como já dissemos em outros termos, porém, o que ocorre inicialmente é uma tensão e é justamente ela que produz energia para o dinamismo psíquico.

Então, esclarece Pieri (2002), na distinção se encontraria um estado de “quietude psíquica” e “na tensão entre os opostos se produz o sofrimento” que precisa ser suportado pelo eu permanecendo nesta situação, pois, enfrentando-a como risco de “morrer” ao se dissolver no inconsciente – consequência mais extrema da repercussão do fenômeno da união de opostos na personalidade consciente para Jung (2012) – é que se produzirá “uma condição psíquica portadora do novo conhecimento de si e do mundo, ou seja, alcançar-se-á novo equilíbrio”. Este processo nos remete ao paradoxo apontado por Maffesoli (2012, p. 74): “o vir a ser é fiador do ser”.

Na mitologia também encontramos referências importantes sobre o paradoxo em questão, especialmente nos mitos de criação. Ao escrever sobre estes mitos, Von Franz (2003, p. 211-213) aponta que “o ovo é às vezes identificado como o universo todo”. São muitos os mitos de criação que contêm o ovo como germe ou relacionado ao sol, ou substância básica para criação. Seguem alguns exemplos:

No Chandogya Upanishad 3.19, é dito: No início isso era inexistente. Começou a existir, cresceu. Tornou-se um ovo. O ovo ficou em repouso pelo tempo de um ano. O ovo rompeu a casca. As duas metades eram uma de prata, uma de ouro. A membrana grossa [do branco], as montanhas; a membrana fina [da gema], a névoa com as nuvens, as pequenas veias, os rios; o fluido, o mar. [...] Os fenícios acreditavam que a substância básica do mundo era o éter, que pensavam ser a esfera mais leve e reluzente do ar, o ar acima da poeira e das nuvens. O ar mais leve, por assim dizer, era o éter e a

substância básica do mundo e, nele estava o vento como princípio móvel preenchido pelo desejo de criar [...]. Ele produziu dois seres, Chusoros e o ovo. Chusoros quer dizer o artífex, o que abre. E ele, esse Chusoros, partiu o ovo e de suas duas metades fez o céu e a terra. (VON FRANZ, 2003, p. 209-212).

Para autora, há relação entre os mitos citados e a separação dos pais primordiais. O enlace contínuo do Céu Pai e a Terra Mãe em alguns mitos cosmogônicos é descrito por ela como a formação de um ser hermafrodita. Desta forma, a separação do casal divino é necessária para que ocorra o restante da criação, assim como, enquanto o ovo não é rompido, separado, não há espaço para criação.

Neumann (1995, p. 27-28) diz que “um dos símbolos da perfeição original é o círculo” e se juntam a ele “a esfera, o ovo e o rotundum – o “redondo da alquimia””. “O redondo é uma cabaça que contém os Pais do Mundo”. Esta cabaça é descrita pelo autor como a Uroboros.

FIGURA 1 – THE OUROBOROS



Fonte: Theodoros Pelecanos (1478)

No Egito, como na Nova Zelândia, Grécia, África e Índia, os Pais do Mundo, o céu e a terra, jazem um sobre o outro no redondo, unidos na ausência do espaço e do tempo, porque, até então, nada se pôs entre eles para criar a dualidade a partir da unidade original. O continente dos opostos masculino e feminino é o grande hermafrodita, o elemento criador primal, o purusha hindu, que combina em si os pólos. [...] Vivendo no ciclo da sua própria vida, é a cobra circular, o dragão primal do princípio, que morde a própria cauda, a autogerada uroboros. (NEUMANN, 1995, p. 28).

O autor também relaciona a uroboros ao que ele chama de Homem Original de Platão lembrando que o redondo hermafrodita se encontra no mito apresentado pelo filósofo como o andrógino. Ambos contêm os opostos, são uma forma perfeita de ser porque são autárquicos. Neumann (1995) cita Platão para esclarecer sua análise:

E ele estabeleceu o universo como uma esfera que se revolve num círculo, una e solitária, e, contudo, em virtude de sua excelência, satisfeita consigo mesma, sem precisar de outra amizade ou outra relação. (PLATÃO, Timaios apud NEUMANN, 1995, p. 28).

Mais uma vez o redondo hermafrodita, que contém o masculino e o feminino, aparece como uma totalidade e potencialidade de criação. Brandão, (1988, p. 204-205) diz que o Hermafrodito, na mitologia grega, é o filho de Hermes com Afrodite e afirma que “o mito de Hermafrodito não passa, na realidade, de mera repetição ou recapitulação do andrógino primordial”.

Como uma última referência ao mitologema do ovo cosmogônico, falaremos do rebis, o andrógino primordial na alquimia. Brandão (1988) cita em nota de rodapé o alquimista Basile Valentin que escreveu a obra *Vitriol*. É nesta obra que Brandão afirma estar a figura simbólica de Rebis, o andrógino primordial:

Rebis, “feito de dois, formado de duas coisas”, é o símbolo do andrógino. Os alquimistas denominam Rebis a primeira decocção do “espírito mineral” misturado a seu próprio corpo, uma vez que é feito de duas coisas, do masculino e do feminino, isto é, do dissolvente e do corpo solúvel, embora se trate no fundo da mesma coisa e de matéria idêntica. Deu-se também o nome de Rebis à matéria da “obra transformada em albedo, “no branco”, porque então aquela é um mercúrio animado de seu enxofre e estes dois elementos, provenientes de uma mesma raiz, constituem um todo homogêneo, assimilando-se destarte ao andrógino. (BRANDÃO, 1988, p. 205).

FIGURA 2 – CONJUNÇÃO



Fonte: <http://www.aemaeth.org/t17-alquimia> (2015).

No livro *Alquimia, introdução ao simbolismo e à psicologia* de Marie-Louise von Franz (1980, p. 1), nos agradecimentos, a figura acima é apresentada com a seguinte descrição:

O ovo filosófico é, simultaneamente, berço e recipiente das novas atitudes simbolizadas pelo objetivo alquímico da conjunctio, a união dos opostos (masculino e feminino, consciência e inconsciente, etc). Aqui, esse objetivo é representado com o hermafrodita em triunfo sobre o dragão e o globo alado do caos, ameaçando as faces do inconsciente. Os sete planetas representam diferentes aspectos da personalidade e os sete estágios da transformação. (JAMSTHALER, 1625 apud VON FRANZ, 1980, p.1)

Singer (1990, p. 100-101) escreve sobre quatro estágios pelos quais podemos compreender as estruturas mitológicas que “conferem primazia” à figura andrógina, colocando-a em um papel essencial para criação. No primeiro estágio, a autora relata um estado onde nada existia e que, portanto, não pode ser nomeado, ou seja, “antes que o tempo fosse”. No segundo estágio encontra-se o “todo no todo”, onde os contrários não estão diferenciados, ou, estão mesclados; pode ser comparado ao estágio incipiente da alquimia, o nigredo. No terceiro estágio, a massa caótica se agita e a forma que surge é, inicialmente, andrógina. No quarto estágio, temos “a criação e o mundo criado que nós conhecemos”, no qual o andrógino primordial já está separado em dois.

No mundo criado, macho e fêmea são separados em duas entidades claramente definidas, cada uma inconsciente dos atributos da “outra” – que, não obstante, permanece como uma parte oculta sua,

exercendo uma tensão ou influência que é sentida como um anseio de reunificação. (SINGER, 1990, p. 101).

Ao nos referirmos ao rébis hermafrodita, o conceito de unicidade de Maffesoli⁹, sobre o qual já nos referimos, é imprescindível para não haver confusão com unidade – que tem uma conotação de homogeneidade e que pode aparecer como uma perfeição no símbolo da uroboros, como apresentado por Neumann (1995) e, portanto, como autogerada, excluir o outro, a tensão e a criação. Esclarecemos também que masculino e feminino, no contexto deste trabalho se refere, até o momento, à representação de todas as polaridades.

Sobre a perfeição citada na apresentação dos mitos relacionados ao rébis hermafrodita, é importante esclarecer que, ao se referir ao dinamismo psíquico, Jung compreende que a suspensão entre opostos se trata de uma condição de completude psíquica e não de perfeição, como indica Pieri (2002, p. 359).

A completude é 'extorquida' contra toda aspiração consciente. O indivíduo pode empenhar-se na busca da perfeição [...] mas é obrigado a suportar, por assim dizer, o oposto do que intenciona, em benefício da sua completude. (JUNG, 1951b, OC 9/2, § 123 apud PIERI, 2002, p. 359).

O anseio de reunificação citado por Singer (1990), entendemos, aparece nas duas condições presentes no processo tensional entre opostos. Além da suspensão, há a condição de conversão e é nela que o anseio se apresenta mais fortemente como desejo de unidade, enquanto que na suspensão nos aproximamos da unicidade.

Quando há oposição entre consciência e inconsciente, por exemplo, ocorre uma batalha com final imprevisível, na qual os opostos vão perdendo energia e, deste dispêndio, pode surgir um novo caminho. Nesta fase, diz Pieri (2002, p. 358), “um e outro só existem enquanto radicalmente opostos e, analogamente, a consciência subsiste apenas enquanto está em oposição ao inconsciente”. Desta forma, um estado inconsciente significa para o ser um dilaceramento em muitas coisas; este estado é o início de um conflito que na alquimia é denominado nigredo, o segundo estágio das estruturas mitológicas que conferem primazia à figura do

⁹ Unicidade: “Não se trata de *unidade* no que ela tem de fechado e, portanto, de rígido, mas da coerência flexível e aberta de elementos heterogêneos”. (MAFFESOLI, 2012, p. 54).

andrógino, como diz Singer (1990). É neste estágio que Jung localiza a possibilidade de ocorrerem a conversão e a suspensão.

Na conversão o que acontece é a passagem da dominância de uma polaridade para outra. Esse fenômeno se passa, como diz Jung (2012, OC 6, § 795), na “unilateralidade da consciência em relação à sua polaridade consciente-inconsciente”. Neste caso, o inconsciente se manifesta inibindo a consciência e, como consequência de tal conversão, ocorre um desequilíbrio.

Não são poucos os que, vendo-se envolvidos no conflito dos contrários, se desvencilham de tudo quanto lhes parecera bom e desejável, tentando viver no polo oposto ao seu anterior. Mudanças de profissão, divórcios, conversões religiosas, apostasias de todo tipo são sintomas desse mergulho no contrário. A desvantagem da conversão radical ao seu contrário é a repressão da vida passada, o que produz um estado de desequilíbrio tão grande quanto o anterior. Cometemos um erro grosseiro ao acreditar que o reconhecimento do desvalor ou da inverdade numa verdade impliquem na supressão desses valores ou verdades. O que acontece é que se tornam relativos. *Tudo que é humano é relativo, porque repousa numa oposição interior de contrários, constituindo um fenômeno energético.* (JUNG, 2012, OC 7/1, § 115).

Na suspensão, o passado não é excluído, mas acolhido e reconhecido. Para Pieri (2002, p. 359), trata-se de uma condição bastante difícil na qual o eu fica suspenso entre duas polaridades, o que nos “remete a uma imagem que Jung tirou do coletivo religioso”. Esta posição levaria a um conhecimento ameaçador sobre a contradição. A imagem da crucificação a que nos remete a suspensão é relacionada a um sacrifício que seria a não conversão de uma polaridade em outra, mas suportar a tensão da qual surgiria “um equilíbrio e união [...] ou, respectivamente, nova forma de vida”, uma vida, como vimos antes, não perfeita, mas mais completa. (JUNG, 1921, OC 6, § 370 apud PIERI, 2002, p. 359).

Lembremos que uma das características apontadas por Maffesoli (2012, p. 73) como fundadora de “grandes culturas e cuja atualidade é bem difícil negar” trata-se de um “relativismo absoluto”. Também recordemos que, para o autor (2012, p. 47), cada período, estático ou dinâmico, tem seu valor nas realizações culturais. Queremos dizer com tais recordações que entendemos que, no contemporâneo, a vivência da relatividade dos valores da dominância estática e da dominância dinâmica no cotidiano pode, parafraseando Jung (2012), evitar um erro grosseiro que nos leve a um desequilíbrio, sem perceber que a dialogia entre uma e outra

dominância ocorre mais para renovação do que estava “esclerosado” do que para total eliminação de uma delas. E, ainda, a androginia como símbolo do espírito desta época nos remeteria ao que Pieri (2002) fala sobre a condição de suspensão entre opostos: uma condição difícil que leva a um conhecimento ameaçador sobre a contradição, pois, admitir tal símbolo seria admitir a contradição em todos os âmbitos, o que nos parece ser bastante perturbador para o senhor de si ou um eu que se localiza sempre na conversão das polaridades, ou em uma sociedade em grande parte ainda regida pela racionalidade.

Do ponto de vista epistemológico, Pieri (2002, p. 360) diz que, para Jung, os opostos não podem ser representados com unidades, o que se alcança “não é mais do que uma tensão relacional entre coisas opostas enquanto opostas”. Além disso, o autor indica que:

“Os opostos só se deixam conciliar em terreno prático sob a forma de compromisso, ou irracionalmente”. Daí derivam, no plano psicológico, estas considerações: “A solução do conflito dos opostos não se dá nem por compromisso lógico-intelectualista [...] nem pela medição pragmática do valor prático de concepções logicamente inconciliáveis”. (JUNG, 1921, OC 6, § 161 § 606 apud PIERI, 2002, p. 360).

Acrescenta ainda que a *coniunctio* ou a conciliação dos opostos seria realizada “pela operação psíquica do símbolo que, conforme a etimologia, significa “colocar junto” e “compor”. Assim, no símbolo “se realizaria a tendência à reunião das polaridades opostas presentes na psique, e junto a ela também a presença viva de cada um desses pólos em oposição.” (JUNG, 1921, OC 16, § 454 apud PIERI, 2002, p. 360).

Em todos os casos de oposição – feminino/masculino, consciência/inconsciência, racionalidade/irracionalidade, bom/mau ou pelas polaridades de termos de relação mãe/filho, individual/social, terapeuta/paciente –, o outro é necessário para uma totalidade que “só pode ser apreendida simbolicamente, como, por exemplo, pelo símbolo do redondo, da rosa, da roda ou da *coniunctio Solis et Lunae*”. (JUNG, 1946d, OC 16, § 454 apud PIERI, 2002). E, também, ao se dar a *coniunctio* no “encontro de dois processos psíquicos opostos”, os símbolos evidenciados nos sonhos e citados por Jung são a “figura do hermafrodito e da criança divina”. (JUNG, 1933/1950, OC 9/1, § 555 apud PIERI, 2002, p. 361).

Quando Maffesoli (1987, p. 150) fala da inserção do pequeno si individual e racional em um “Si” mais amplo que se observa na “relação de pertença”, entendemos que ele também se refere à necessidade do outro para uma totalidade. Este entendimento poderá ficar mais claro ao tratarmos de uma das formas de retorno de sedimentações tradicionais no contemporâneo, indicadas pelo autor, a ideia de tribo.

2.4 PERTENCIMENTO TRIBAL E O SER ANDRÓGINO

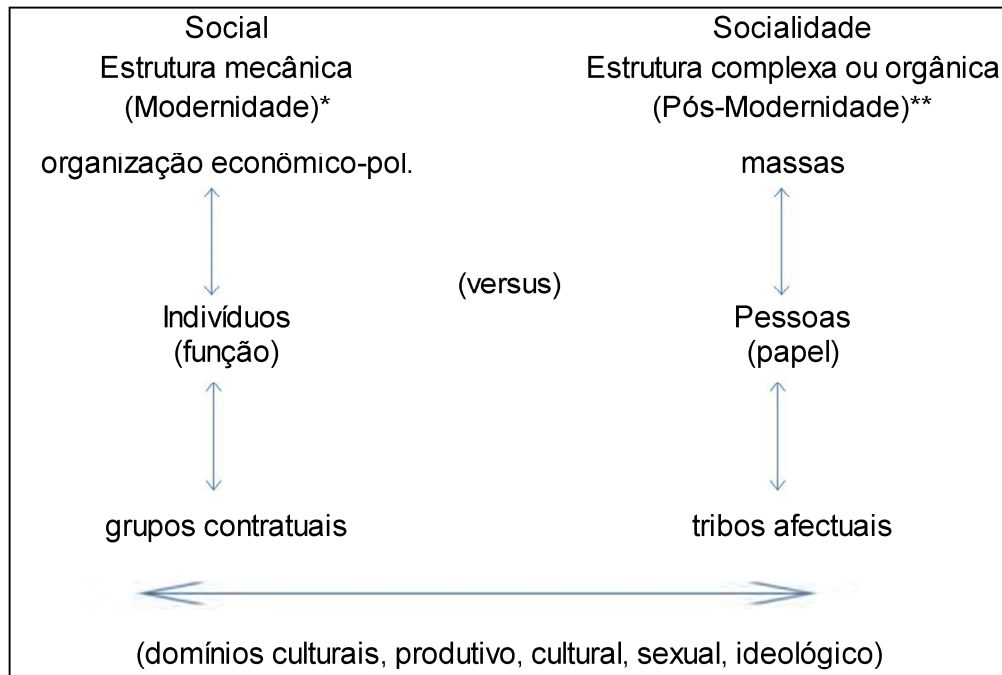
Começamos esclarecendo que o próprio Maffesoli (1987, p. 11), ao escrever sobre o fenômeno das tribos no contemporâneo, adverte que, por mais que este fenômeno possa ser considerado ficção, entendida esta como uma lógica que vai até suas últimas consequências, “ele não inventa senão o que existe”, portanto, não pretende propor soluções para o futuro, mas sim debates sobre questões presentes na efervescência que observa no cotidiano.

O que se pretende com uma explanação sobre o tribalismo e sua relação com a androginia na dinâmica social não é, de forma alguma, dar conta de todos os aspectos do fenômeno na contemporaneidade, mas apontar no sentimento de pertença que aparece em especial na ideia de socialidade, aspectos que se referem ao modo andrógino ou plural de ser, coisa que se evidencia no deslizamento do eu para o nós ou do si para o Si mais amplo.

Para Maffesoli (1987, p. 101-105), a insistência na desumanização que engendra a solidão no mundo moderno nos impede de observar o solidarismo e a reciprocidade que nele se dá como uma potência afirmativa, um jogo que sempre recomeça ou resíduo que precisa de atenção. Este impedimento acontece especialmente pela lógica da identidade como catalisadora da “ordem econômico-política e social que prevalece há dois séculos” e que continua a funcionar, mesmo que em estado de relativização. No citado jogo, em cada época, é predominante o que ele chama de um tipo de sensibilidade, um estilo que se destina a caracterizar as relações que se estabelecem entre as pessoas. Assim, a sensibilidade como um estilo é uma forma de “apreender o sentimento e a experiência partilhados”, sendo a estética entendida de forma “etimológica, como a faculdade comum de sentir, de experimentar”.

Esta perspectiva estilística permite, segundo o autor (1987, p. 9), dar conta da passagem da ordem política para ordem de fusão, conforme esquema abaixo:

FIGURA 3 – ESQUEMA SOCIAL/SOCIALIDADE



* Séculos XVII e XVIII e metade do século XIX

** O que chamamos de contemporâneo

Fonte: (MAFFESOLI, 1987, p.9)

O que Maffesoli (1987, p. 102) chama de ordem política é a que privilegia indivíduos e associações contratuais, na qual o social tem “consistência própria, uma estratégia e uma finalidade”, enquanto que na ordem de fusão se privilegia o afetivo e o sensível e a massa é onde as cristalizações e agregações de toda ordem acontecem de forma “tênue, efêmera e de contornos indefinidos”.

Ao contrário dos intelectuais que afirmam o narcisismo e o desenvolvimento do individualismo, Maffesoli (1987) indica que “ainda de maneira um pouco peremptória [...] a experiência do outro fundamenta a comunidade, mesmo que seja conflitual”. Ele utiliza a ideia de fusão na comunidade para sustentar sua afirmação do outro como seu fundamento, pois considera que é a fusão que engendra a citada potência afirmativa (1987) a qual ele traduz como potência desindividualizante. No entanto, a fusão não se trata de uma presença no outro, mas da criação de “uma união em pontilhado”. Para nós, esta é uma excelente imagem que o autor diz ser

composta pelo que chama de “relação táctil”, que seria a humanidade presente na massa, que “se cruza, se roça, se toca”, na qual “as relações se estabelecem, cristalizações se operam e grupos se formam”. Também, para melhor esclarecer, não podemos deixar de citar a comparação que o autor faz entre a ordem de fusão, a relação táctil e o que diz Walter Benjamin sobre o “Novo Mundo Amoroso de Fourier”:

[...] “um mundo onde a moralidade não tem nada a ver, um mundo onde as paixões se engrenam, se mecanizam entre si”, um mundo onde, para retomar os próprios termos de Fourier, se observa uma ordem de combinações e de associações indefinidas e indiferenciadas. (BENJAMIN, 1983, p. 103 apud MAFFESOLI, 1987, p. 103).

Porém, Maffesoli (1987) aponta que, diante das citadas associações indefinidas e indiferenciadas, as relações tácteis, por meio de sedimentações sucessivas, criam uma união em pontilhado que ganha contorno, por exemplo, nas redes sociais da internet e nos diferentes grupos de todas as ordens e que dão “indícios de um *ethos* em formação”. Isto delimitaria o “espírito do tempo que podemos chamar de socialidade”.

O *ethos* em questão é o da comunidade. Maffesoli (1987, p. 28-29) compara-o ao “tipo ideal da ‘comunidade emocional’ [WEBER, 1971 apud MAFFESOLI, 1987], a categoria ‘orgiástico-extática’” – temática constante na tradição sociológica, ou, o que chamou de “forma dionisíaca”. Tais comparações lhe servem de exemplo para caricaturar um “sair de si, ex-tase”, ou êxtase, que é melhor observado quando referido a pequenos grupos. Os termos tribo e tribalismo foram propostos como metáfora para dar conta deste complexo que envolve um “aspecto coesivo na partilha sentimental de valores, lugares ou de ideias” que pode estar circunscrito ou localizado e também pode estar em diferentes modulações, em inúmeras experiências sociais.

É dentro da massa, que é formada pela preocupação com a conformidade, que os reagrupamentos ou tribos se criam aleatoriamente, incidentalmente por uma “fórmula” que foi minimizada na história humana e que retorna. Trata-se da valorização da função emocional e dos mecanismos de identificação¹⁰ e

¹⁰ Identificação para Jung: “[...] é um alheamento do sujeito de si mesmo em favor de um objeto que ele, por assim dizer, assume. Por exemplo, identificação com o pai, como se o filho fosse igual ao pai e não uma individualidade distinta. Distingue-se da imitação por ser a identificação uma imitação

subsequentemente dos mecanismos de participação. Elementos que Maffesoli (1987, p. 106) foi buscar na “teoria da identificação da simpatia”, de M. Scheler, para explicar situações de fusão que acontecem em momentos de êxtase. Estes podem ocorrer pontualmente ou caracterizar o espírito de uma época. Assistimos a fenômenos coletivos que exemplificam uma saída extática de si, como nas multidões que lotam estádios, mas o autor também cita as multidões de basbaques, enfim, qualquer multidão diante de um espetáculo. Para servir à investigação do fenômeno da fusão, o autor chama de nebulosa “afetual” a tendência orgiástica ou dionisíaca, que se manifesta desde sempre em situações fusionais, nas quais, mesmo em pequeno número, as pessoas vibram em uníssono por algum assunto e o que parecia ser uma opinião individual é de fato do grupo. Esta é a marca do conformismo de grupos particulares.

A nebulosa “afetual” é uma forma específica da socialidade hoje: “o vaievém massas-tribos”. (MAFFESOLI, 1987, p. 107). De fato, esta tendência também era encontrada nos anos setenta como nas “comunas estudantis europeias”. Porém, o tribalismo de hoje não chega a agregar um bando ou uma comunidade e é por isso que a ideia de narcisismo pode aparecer equivocadamente. A diferença daquele tribalismo para o de hoje é que este tem como característica a dispersão, fluidez e ajustamentos sempre pontuais, que são condensações frágeis, porém, no momento em que se formam, têm um forte envolvimento emocional. Esse “vaievém massas-tribos” seria uma ultrapassagem princípio de individuação, pois, na tribo, o indivíduo está em fusão com o coletivo, mesmo que circunstancialmente.

Assim, se pode dizer que na socialidade se sente uma compulsão pelo coletivo, algo que está além da trajetória individual fazendo com que esta se inscreva no movimento de vai e vem sem que sua vontade tenha importância, pois as situações fusionais têm assumido proporções importantes no seio social como, por exemplo, nos grupos adeptos a diferentes rituais de possessão, na aderência a

inconsciente, ao passo que a imitação é um copiar consciente. [...] a identificação pode ser proveitosa enquanto o caminho individual ainda não for trilhável. Mas quando surge melhor possibilidade individual, a identificação mostra seu caráter patológico ao ser, agora, tão impeditiva quanto o foi útil e proveitosa inconscientemente. Atua então dissociativamente porque o sujeito é partido em duas partes da personalidade, uma estranha a outra. [...] não se refere sempre a pessoas, mas também a coisas (por exemplo, a um movimento espiritual, um negócio etc.) e a funções psicológicas. Este último caso é especialmente importante [...]. Nele a identificação faz com que se forme um caráter secundário, levando o indivíduo a identificar-se de tal forma com sua função mais bem desenvolvida que ele se afasta muito ou totalmente de seu estado caracterológico original. (JUNG, 2012, OC 6, § 825 a § 826).

tendências de moda, grupos que praticam corrida na rua, os grupos punk, os que se reúnem para reproduzir em festas os rituais medievais, os adeptos a rituais na lua cheia e por aí segue uma lista extensa que nos faz lembrar do retorno do fenômeno tribal na socialidade como um atravessamento transversal de sedimentações tradicionais, o que não ocorre pela vontade do eu, mas deriva de conteúdos do inconsciente coletivo, sobre o qual já falamos.

No parágrafo acima nos referimos ao que Maffesoli (1987, p. 102-108) colocou como o “arabesco da socialidade”, que entendemos como um vaivém infinito de formas relacionais, também presente no vai e vem infinito de formas de ser que caracterizam o ser andrógino, este que se sobrepõe a lógica da identidade no contexto do tribalismo. Isto porque, segundo o autor, o tribalismo contemporâneo é assinalado pela recusa em “reconhecer-se em qualquer projeto político, não se inscreve em nenhuma finalidade e tem como única razão a preocupação com um presente vivido coletivamente”, características que se sobrepõem a uma ordem econômica-política e social que tem como eixo a lógica da identidade.

É importante marcar aqui a diferença de características entre social e da socialidade para compreender como a citada lógica é relativizada:

Características do social: o indivíduo podia ter uma função na sociedade, e funcionar no âmbito de um partido, de uma associação, de um grupo estável. Características da socialidade: a pessoa (persona) representa papéis, tanto dentro de sua atividade profissional quanto no seio das diversas tribos de que participa. Mudando o seu figurino, ela vai, de acordo com seus gostos (sexuais, culturais, religiosos, amicais) assumir seu lugar, a cada dia, nas diversas peças do *theatrum mundi*. (MAFFESOLI, 1987, p. 108).

Assim, na socialidade, é uma teatralidade que encontramos e que pode ser vista como superficialidade considerando-se a pessoa-persona¹¹ (máscara) que dá à aparência um lugar de destaque. Porém, Maffesoli (1987) diz que na vida cotidiana pode haver uma profundidade oculta na superfície que, no caso da importância da aparência, é percebida como um fator de agregação promovido justamente pela estética como forma de se reconhecer, de experimentar e sentir em comum. Nas peças do citado “*theatrum mundi*” todos são atores e espectadores. Desta forma,

¹¹ “[...] a idéia de persona que pode ser mutável e que se integra, sobretudo, numa variedade de cenas, de situações que só valem porque representadas em conjunto. [...] A multiplicidade do eu e a ambiência comunitária que ela induz” serve para reflexão sobre o “paradigma estético no sentido de viver ou de sentir em comum”. (MAFFESOLI, 1987, p. 15).

esta teatralidade que envolve o culto dos corpos e as aparências “instaura e reafirma a comunidade”. E, ainda, este jogo de representação de papéis é o que marca a relativização das identidades fixas características no social.

As peças teatrais ou os espetáculos, como já falamos, evidenciam a dimensão sensível, tátil e os estados de êxtase no seio social. O carnaval, mesmo com seu aspecto de Merchandising, é citado por Maffesoli (1987, p. 109) como um exemplo de ressurgimento da imagem e do sensível como lógica do tocar. O surgimento em quantidade e diversidade dos blocos de rua nos últimos anos, no Brasil, corrobora este exemplo. Na teatralidade do carnaval, no seu paroxismo e “tacticidade exacerbada” se expressa a profundidade: a instauração da multidão, da massa, da grande comunidade que contém pequenas nodosidades: os pequenos grupos de fantasias diferentes, de fantasias iguais como nas alas das escolas de samba, nodosidades que se formam, agem e interagem em modulações que o autor chama de “função de comunhão” do espetáculo.

A “função de comunhão” caracteriza a religiosidade como um aspecto da socialidade. Religiosidade no sentido simples de “religação”, religar “em referencia a uma de suas etimologias”, como diz Maffesoli (1987). O autor fala que o uso do termo serve para descrever a organicidade na qual “a natureza, a sociedade, os grupos e a massa” interagem e, ainda, para apontar uma “descristianização” ou formas de desinstitucionalização que estão lado a lado deste aspecto da socialidade e que, por ele, se indica a “saturação dos grandes sistemas e demais macro-estruturas”, sem, no entanto, significar o fim do “religare”.

Fazendo alusão à desinstitucionalização e à permanência do “religare”, a função da socialidade é, justamente, segundo o autor (1987, p. 110, 123, 125), “permitir pensar aquilo que traz em si o futuro, no próprio seio daquilo que está acabando”. Ainda, neste sentido, esclarecer que o individualismo não é considerado inexistente, mas é “contrabalanceado” pelo seu contrário, em especial com o retorno do tribalismo. Esta “tensão paradoxal”, além de garantir “a tonicidade de uma dada sociedade”, permite o surgimento de novos estilos de vida. Estes estilos, marcados pelo fechamento em sua tribo, com seu próprio absoluto, que é circunscrito pelo sentimento de pertença¹², fazem supor a existência da multiplicidade na qual ocorre uma harmonia conflituosa.

¹² O sentimento de pertencimento é considerado causa e efeito do fenômeno tribal. (MAFFESOLI, 2012, p. 48).

[...] não são tais ou quais estilos de vida que podem ser considerados proféticos. A sua mistura é que é profética. Com efeito, se é impossível dizer o que vai destacar-se para formar uma nova cultura, podemos, em contrapartida, afirmar que esta será, essencialmente, plural, contraditória. Bouglé via, no sistema de castas¹³, a união no culto da divisão. Tensão paradoxal que suscita esses sentimentos coletivos intensos “que se elevam acima dessa poeira de grupos”. (BOUGLÉ, 1969, p. 152 apud MAFFESOLI, 1987, p. 141).

Ainda falando sobre profecias, no seu texto *O desapossamento tribal*, Maffesoli (2012, p. 43-44) diz que, neste momento de profundas mudanças, não há como se contentar com “truques de prestidigitação”, nem mesmo ficar “em cima do muro”. Assim, de sua parte, retoma a “profética inovação rimbautiana: “Eu é um outro”, que, para ele, só pode ser compreendida pela teatralidade, com suas máscaras e papéis que a pessoa plural como atriz e espectadora desempenha. Desta forma, a pessoa se torna dupla e dúplice, o que, com o tempo, lhe permitirá “resistir aos múltiplos poderes estabelecidos”.

A fragmentação da pessoa descrita no parágrafo acima, juntamente com uma flexibilidade de opiniões e o retrocesso do político, seria a manifestação de um deslizamento do indivíduo racional – que é “pivô essencial da ciência política” exemplificada por Maffesoli (2012), como estas ciências de pesquisa de opinião que medem a inutilidade, a vacuidade, a futilidade – para um indivíduo, no mínimo, incerto. Este deslizamento é ainda explicado como uma “certa dessubjetivação” que, ao sobrepor um “subjetivismo de obediência apolínea” ou o indivíduo racional, promove um “dispêndio de si, uma perda no outro” transfigurando o político, no qual não haveria mais o engajamento individual, mas uma pessoa “que se *despedaça* para ascender a um si mais vasto: o si da tribo, o si da natureza ou o si da religiosidade”. Enfim, um “Si” mais amplo, ideia que pode remeter a uma ampliação vinda do despedaçamento. Como exemplo desse tipo de despedaçamento, o autor cita o vício de encenação em chats, sites e redes sociais.

Poderíamos multiplicar o número de citações de espíritos agudos que, em todas as áreas, insistiriam na fragilidade individual. De Nietzsche, insistindo na identidade incerta, a Proust, fazendo uma distinção entre um eu individual e o ser mais profundo, muitos autores expressaram uma premonição tímida que se mostra hoje de uma banal realidade. [...] isso é evidente demais para que tomemos consciência, nossas evidências intelectuais nos impedindo. E, no

¹³ Para Maffesoli, o sistema de castas é um exemplo de tribalismo.

entanto, está aí essa fragmentação da identidade em identificações múltiplas. (MAFFESOLI, 2012, p. 45).

Na estrutura social da modernidade racionalista as identificações múltiplas só poderiam aparecer como ficção e, ainda assim, de forma criminosa, como “Doctor Jekil e Mister Hyde” do filme O Médico e o Monstro, exemplos recordados por Maffesoli (2012, p. 99). Também, na psiquiatria, a esquizofrenia se identificava pelo desdobramento da personalidade, como uma fissão no núcleo individual ou pensamento fendido, sendo o indivíduo normal aquele que tem uma “identidade sexual, ideológica e profissional”. Qualquer fragmentação podia ser considerada patológica.

O tribalismo atual é uma expressão da sociedade oficiosa, um embrutecimento, que é o contrário da tentativa de domesticar a vida na sociedade oficial, como diz Maffesoli (2012, p. 48). Entendemos o embrutecimento, aqui, apenas pela sua oposição ao cerceamento das identificações múltiplas do ser.

No caminho da descrição do desapossamento tribal na sociedade oficial, Maffesoli (2012) cita três características do fenômeno tribal: “supremacia sobre o território onde se situa, compartilhamento de um gosto, volta da figura da criança eterna”.

Quanto ao território, o lugar da tribo era uma garantia de vida pelo qual se deveria lutar. Hoje, nas megalópoles, o bairro ou conjunto habitacional é território de partilhamento pelo qual, muitas vezes, é necessário lutar para mantê-lo protegido. Às vezes procuramos outros territórios, como os bairros boêmios ou nobres que nos atraem mesmo sem termos familiaridade com eles, mas permanecemos nos lugares nos quais temos hábitos, ritmos costumes afins. Esta é uma forma de enraizamento que vai contracorrente ao século XIX, no qual o desenraizamento dos modos de vida, de ser, de pensar compunham as teorias de emancipação. Mas é neste enraizamento que se encontram as redes de solidariedade, nas quais as pessoas se auxiliam no dia a dia e compartilham todo tipo de sentimentos e gostos. Os gostos, aliás, para Maffesoli (2012, p. 49-50), devem ser considerados em paralelo com o território, pois constituem o cimento da constituição das tribos contemporâneas. Quando usamos a frase “*todo mundo estava lá*”, para o autor, é à tribo que estamos nos referindo. Este “todo mundo” designa um mundo familiar, comum, legitimado

pelo compartilhamento de gostos que justificam o prazer, o desejo ou somente a “necessidade de estar junto, de viver junto”.

O gosto, o prazer e o desejo remetem a outra característica da tribo, a criança eterna. Afinal, ao nos lembrar de crianças, podemos pensar no compartilhamento destes três elementos na brincadeira, no lúdico e, também, pensar nos mitos e lendas relacionados ao *puer aeternus* que colocam a figura da criança como fundamental em alguns imaginários sociais, em especial naqueles nos quais a figura do adulto sério, racional, trabalhador é fundador e organizador da vida social. Nestes imaginários, por um processo de saturação, a figura da criança aparece como reguladora e a figura “apolínea ou prometeica” do adulto sério “cede lugar à figura dionisíaca, do adolescente perpétuo”. Esta figura, ao se tornar emblemática, contamina a todos e, desta forma, “todo mundo” passa a agir, se vestir como jovem, dentre outras ocorrências. (MAFFESOLI, 2012).

Ora, acontece que a estrutura natural de tal criança eterna é uma estrutura fusional até mesmo confusional. Outra forma de dizer a tribo. É nesse sentido que a juvenildade contemporânea, ao mesmo tempo que tem raízes antropológicas sólidas e profundas, se inscreve perfeitamente na constelação tribal em curso.[...] Talvez fosse preciso ver aí a expressão de uma vitalidade de bom quilate, tornando-nos atentos a outra forma de estar junto. (MAFFESOLI, 2012, p. 51).

Esta nova forma de estar junto, muitas vezes, pode ser apressadamente compreendida como comunitarismo, o que Maffesoli (2012, p. 52) chama de preguiça intelectual, uma forma de estigmatizar o que é sem compreender ou acompanhar o fenômeno, que, para ele, pode se tratar do surgimento de um ideal comunitário que é relacional, enquanto que o comunitarismo seria isolacionista por haver pouca integração no ambiente ao seu redor. Na tribo, com um ideal comunitário e, portanto, relacional, se compreende a pessoa plural como aquela que só existe “por e graças à outra”. Ou, ainda, segundo Maffesoli (2014, p. 148), “relativização do eu pelo outro” e “relativização no seio do próprio eu pelo outro que sou eu mesmo”.

Ainda como expressão de uma sociedade oficiosa, no tribalismo atual há uma reivindicação das pessoas pelas suas diferenças, certo apego à diversidade que Maffesoli (2012) classifica em culturais, dos modos de vida, religiosas, de disparidade consumidora e sexuais, dentre outras. Tratar, mesmo que superficialmente, de todas as formas de diversidade presentes no espírito de nossa

época, seria inócuo para o foco deste trabalho. Portanto, para seguirmos, começamos a estreitar nosso olhar na direção das diversidades sexuais para chegarmos à relação da pessoa andrógina com as questões de gênero. Neste caminho, o mito de hermafrodita poderá nos auxiliar considerando, em especial, o aspecto de fusão e a passagem de um si para um Si amplo. Aspectos presentes neste *zeitgeist* conforme a perspectiva sociológica de Maffesoli e também presentes no mito em questão.

2.5 O MITO DE HERMAFRODITA E O ASPECTO FUSIONAL DA PESSOA PLURAL

Antes de ingressarmos na narrativa do poeta Ovídio sobre o mito de Hermafrodita, algumas considerações são importantes para sua contextualização.

O mito em questão é apontado por Miguet (1997, p. 26) como um dentre os três nos quais pode ter ocorrido “trocas e interferências” a respeito do ser andrógino. Os outros dois são o mito bíblico – sobre o qual já nos referimos – e o mito do Andrógino de Platão.

Apesar de já termos citado o mito de Platão, escolhemos não trazê-lo para discussão de forma mais pormenorizada por uma questão de prudência, pois, conforme nos informa Pessanha (2009, p. 95-103) em *O Banquete* – texto no qual está inserido o mito do Andrógino, que é um dos mais famosos de sua obra, o filósofo começa a tratar de problemas relacionados ao amor ultrapassando a “esfera ético-afetiva” e se enraizando “no território metafísico”. Por isso o evitamos, porque, por mais que o nosso tema em muitas ocasiões esbarre em questões metafísicas, nosso objetivo é buscar uma perspectiva dos fenômenos. Desta forma, por não termos interesse em tratar de tais questões neste momento, e como a profunda leitura e interpretação de Pessanha nos indicam perigos neste sentido, preferimos o risco do uso de uma narrativa poética, como a que veremos mais adiante.

Feita esta justificativa para não entrarmos no mito do Andrógino de Platão, voltamos ao que Miguet (1997) coloca sobre os três mitos talvez mais conhecidos e estudados a respeito da androginia. Para autora, todos eles têm aspectos cosmogônicos apesar de, no mito de Hermafrodita, este aspecto não aparecer claramente. Todos eles também relatam experiências de sofrimentos, assim como todos foram censurados e sofreram deformações a cada transmissão. Estas

deformações são atribuídas ao pavor que possivelmente tais mitos causariam por conta de suas “revelações audaciosas”. Estas se referem em especial ao ser bissexuado, o andrógino primordial, como vimos no mito bíblico. Para Miguet (1997, p. 26), a posse dos dois sexos seria um terrível reflexo do divino que colocaria o homem em conflito com o demiurgo, evidenciando um jogo entre humano e divindade e expondo o humano ao conflito entre os sexos ou ao conflito com Deus. Porém, ainda assim, os três mitos foram amplamente disseminados, como, por exemplo, na literatura ocidental.

Miguet (1997, p. 27) traz uma explicação para a passagem de uma noção abstrata e geral da androginia, como a contida na narrativa do mito bíblico, para a narrativa do Livro VI da *Metamorfoses*, de Ovídio, na qual o poeta relata a história da transformação de seres de sexos diferentes em um ser com dois sexos. Para a autora, esta última considera a estética e práticas rituais, portanto, é menos geral e abstrata.

Quanto à estética grega, a explicação está em especial relacionada à época helenística na qual os gregos procuraram representar em uma única imagem a beleza masculina e a feminina. Quanto às práticas rituais, há a informação de que em Cária, que fora o lugar das metamorfoses de Hemafrodito, havia colonos vindos de Esparta, Chipre, Cós e Argos – onde eram praticados rituais de trocas intersexuais de roupas como um rito preliminar para os casamentos ou práticas relacionadas à fecundidade. Desta forma, entendemos que a autora citada explica a passagem da noção abstrata de androginia para uma narrativa fundamentada em uma estética e ritos presentes no imaginário e na cultura da época em que foi escrita pelo poeta.

Apesar da extensão da citação contendo a narrativa do mito, consideramos a imagem de Hermafrodita desenhada no texto clássico de Ovídio de uma beleza impar, mesmo sem sabermos se a versão a ser apresentada está à altura da obra do poeta por conta de questões relacionadas à tradução. Tal versão apresenta detalhes relevantes para as questões que pretendemos tratar aqui. Assim, convidamos-lhes a entrar na atmosfera poética de Ovídio.

O quanto a fonte de Sálmacis tem má-fama, como enerva com suas águas debilitantes e amolece e enfraquece todos os homens que nelas se banham vocês estão prestes a ouvir. A causa é oculta; mas o poder debilitante da fonte é bem-conhecido. Um filho de Hermes e da deusa Citera foi pelas náiades criado dentro das cavernas de Ida.

Em seu belo rosto, a mãe e o pai podiam ser claramente vistos; seu nome ele também tirou deles. Depois de quinze anos terem se passado, ele deixou suas montanhas natais e abandonou sua mãe adotiva, Ida, desfrutando de passeios por terras desconhecidas, vendo rios que lhe eram estranhos, e com tal ânsia que o difícil lhe parecia apenas leve. Chegou inclusive até as cidades de Lícia e aos Cários, que habitavam em volta de Lícia. Ali, deparou com um lago de águas cristalinas do qual se podia ver até o fundo. Não cresciam nele os juncos de pântano, nem a grama de charco que não dá frutos, nem juncos espinhosos; a água é clara. Mas a margem desse lago é rodeada por grama macia e arbustos de folhagens sempre verde. Uma ninfa habita no lago, uma ninfa que não gosta de caçar, nem é propensa a vergar o arco ou lutar com pés ligeiros. Ela, dentre todas as náiades, não segue céleres pegadas de Diana. Muitas vezes, dizem, suas irmãs provocam-na: “Sálmacis, pega agora ou a lança de caça, ou a aljava pintada, e sacode essa preguiça com o ardor de caçada”. Ela, porém, não toma da lança de caça nem da aljava pintada – nem sacode sua preguiça com os ardores de luta, mas às vezes banha seus formosos membros em seu próprio lago; geralmente, penteia seus cabelos com escova de buxo, muitas vezes se mira naquele límpido espelho das águas para ver o que mais pode torná-la bela. Agora, envolta por um manto transparente, ela se deita na grama nova ou perto dos arbustos, para repousar. Costuma colher flores; nesta ocasião, ocorreu também ela estar apanhando flores quando viu o rapaz e ansiou possuir aquilo que estava vendo. Ainda não se aproximou dele, porém, embora estivesse ansiosa por fazê-lo, mas esperou até se acalmar, até ter arrumado suas vestes e composto seu rosto, e tomando todos os cuidados para parecer linda. Depois ela falou: “Ó jovem, que mais se deve crer que seja um deus, se tu és verdadeiramente um deus; debes ser Cupido. Se és mortal, felizes os que te deram à luz, abençoado é teu irmão, felizarda de fato alguma irmã que tiveres, e tua ama que te deu de mamar. Mas muito, ó muito mais feliz do que todos estes é aquela que, se existe para ti alguma noiva prometida, aquela que julgares digna de ser tua esposa. Se esta já existe, que minha alegria feneça; mas, se ela não existe ainda, que eu seja tua, tua noiva e que possamos nos unir pelos laços do matrimônio”. A virgem então nada mais falou. Mas o jovem enrubesceu e corou, pois não sabia o que é o amor. Mesmo assim, aquele rubor caiu-lhe bem. Essa é a cor das maçãs que pendem nos pomares ensolarados e no marfim pintado. É a cor da lua quando em eclipse, vermelho sob branco, quando os vasos de cobre em vão estrondam para aliviá-la. Quando a ninfa suplicou e orou por pelo menos um ósculo fraternal, e estava em vias de lançar seus braços em volta daquele pescoço alvo como neve, ele gritou: “Pára, ou terei de fugir e sair daqui – abandonando você”. Sálmacis tremeu diante de tal ameaça e disse: “Cedo o lugar para você, belo desconhecido...” e deu-lhe as costas, fingindo que ia embora. No entanto, olhava o tempo todo para trás, e num arvoredor próximo abaixou-se e escondeu-se, de joelhos dobrados. O menino, então, sentindo-se livre e só, como se ninguém o estivesse vendo, caminha de um lado para o outro pela grama, mergulha os dedos e os pés nas águas que vêm lambe as margens. Agora, seduzido pelo frescor da correnteza repousante, arroja de si os finos trajes que cobriam seu corpo esguio. Nesse momento, a ninfa sente-se enfeitada, e seu amor se incendeia quando ela contempla aquele corpo desnudo. Seus olhos brilham como quando o rosto refulgente do sol se reflete na superfície de um vidro que se segure na direção de seus raios. Ela mal consegue suportar a demora, mal tolera adiar sua felicidade, tão ansiosa está para tê-lo em seus braços, tão loucamente já. Ele, depois de ter dado palmadinhas em todo corpo com as mãos em

concha, mergulha na lagoa e nada com braçadas alternadas e um corpo luzidio, que atravessa a superfície transparente como se pudéssemos emoldurar figuras de marfim ou lírios brancos em vidro translúcido. “Eu venço, ele é meu!”, grita a náiade, e despojando-se de todas as suas vestes também mergulha naquelas águas; e o agarra com força enquanto ele tenta se desvencilhar dela, rouba-lhe beijos relutantes, faz-lhe carícias, toca-o em seu peito que a rejeita, pendura-se nele por todos os lados. Finalmente, enquanto ele tenta ao máximo livrar-se dela, ela o rodeia com seus braços como uma serpente, quando o rei dos pássaros a apanha e a está carregando para o alto dos ares; está pendurada por suas garras, enrola suas vestes em torno da cabeça e pés dele, emaranhando sua cauda nas asas adejantes daquele pássaro. Ou, como tantas vezes a hera faz abraçando o grande tronco das árvores, ou como o pólipô do mar que mantém seu inimigo aprisionado no fundo do oceano com tentáculos que o cercam por todos os lados. O filho de Atlas resiste o mais que pode e nega à ninfa a alegria que ela tanto anseia viver; mas ela se firma contra ele e tanto que até parecem que cresceram grudados. “Pode se forçar o quanto quiser, menino malvado”, ela grita, “mesmo assim você não vai escapar de mim. Ó deuses, concedei-me isto: que não exista dia por vir que possa separar-me dele, ou ele de mim”. Os deuses atenderam sua prece. Pois os dois corpos, unidos como estavam, foram fundidos num só, com um só rosto e uma só forma para os ambos. Assim como se enxerta um ramo em alguma árvore, e se podem ver os galhos crescendo como um só, e com a vida em comum alcançam a maturidade, também aqueles dois corpos estavam unidos num íntimo abraço: não eram mais dois, nem se podia mais assim chamá-los, um de mulher, o outro de homem. Não pareciam nem uma coisa nem outra, e as duas ao mesmo tempo. Quando ele viu então que as águas em que mergulhara tinham feito com que se tornasse apenas meio-homem, e ali seus membros tinham se debilitado, Hermafrodita estendeu as mãos e chorou, embora não com uma voz masculina, dizendo: “Ó meu pai, ó minha mãe, concedei esta dádiva a seu filho que traz o nome de vós dois: aquele que entrar como homem nestas águas que saia delas meio-homem, e que fique debilitado ao tocá-las”. Seus pais ouviram a prece daquele seu filho biformado, e dotaram as águas desse poder inacreditável. (OVÍDIO, 1916, p. 199-205 apud LÓPES-PEDRAZA, 1999, p. 44-47).

Na análise de Miguet (1997, p. 28-29), a conjunção de Hermafrodito e de Sálmacis é o mitologema mais importante, pois ocorre na água, que é um elemento dissolvente e desempenha seu papel eliminando as diferenças. Em *Metamorfoses*, Sálmacis é descrita como uma transgressora quando toma iniciativas, recusa participar de caçadas das quais suas irmãs participavam. Com isto, por meio da narrativa mítica de suas pequenas transgressões, a reunião dos sexos que, seria sua grande transgressão, vai sendo preparada. Porém, a conjunção entre os opostos é vivenciada diferentemente por seus personagens. Enquanto para Sálmacis a metamorfose é desejada e assimilada como uma vitória sobre a natureza que lhe permite ampliar a sua vitalidade, para Hermafrodito a metamorfose seria a vivência de uma perda que o torna meio-homem e sua diferença é sentida como

desonra. Esta desonra é em parte redimida quando seus pais atendem ao seu pedido de que todos que se banhassem naquelas águas perderiam a virilidade, portanto, ele não seria o único.

O hermafrodita, no decorrer deste capítulo, já foi citado várias vezes e, de várias formas, referido a uma potencialidade criadora encontrada no conflito entre opostos, representado na tensão que sustenta o feminino e o masculino no mesmo ser. Na narrativa de Ovídio, o paradoxo se apresenta, e, neste ponto, é que divergimos da opinião de Miguet (1997) sobre a dissolução das diferenças colocada no parágrafo acima, pois, apesar desta possibilidade, entendemos que nas águas do lago de Sálmacis as suas diferenças não foram eliminadas ou totalmente transpostas, ou convertidas uma pela outra. Consideramos, portanto, que, da sustentação do conflito, narrado na passagem da suspensão do par pelo rei dos pássaros, não há eliminação do masculino ou do feminino. Apesar da fusão narrada logo na sequência, as duas polaridades continuam presentes: “não eram mais dois, nem se podia mais assim chamá-los, um de mulher, o outro de homem. Não pareciam nem uma coisa nem outra, e as duas ao mesmo tempo” (LÓPES-PEDRAZA, 1999) – um paradoxo. O pedido de Hermafrodito aos seus pais evidencia a polaridade masculina ainda presente e nos remete ao conceito de unicidade. O que vimos também é a experiência do outro fundando uma união conflitual, uma condição na qual os elementos que a compõem podem ter uma nova percepção do mundo e de si.

Voltando às diferentes percepções sobre a fusão, para Miguet (1997, p. 26), diante da vivência de Sálmacis de vitória com a duplicação de sua vitalidade, ou da mutilação sentida por Hermafrodita, o ser humano teria preferência ao que ela chama de “atitude sadomasoquista de Hemafrodito”, que vive a sua diferença, mas sempre desejando que todos tenham a mesma experiência. A visão de Jung sobre a fusão é importante no sentido de esclarecer as atitudes de ambos.

[...] processos de mistura pela fusão, desde que pertençam ao espírito de uma época, significam uma relativização das dominantes que predominam no mundo da consciência. Para aqueles que se identificam com essas dominantes ou aderem a elas incondicionalmente, o processo de mistura pela fusão parece ser um ataque inimigo e destruidor, contra o qual devam eles proteger-se na medida do possível. Para os outros, porém, aos quais essas dominantes já não signifiquem o que elas supostamente prometiam, tal processo de mistura pela fusão chega como uma renovação desejada e um enriquecimento da maneira sistemática de considerar as coisas, sistema que envelheceu quanto à sua força vital [...]. O processo da mistura pela

fusão, conforme o ponto de vista do observador, representa algo de pernicioso ou algo de extremamente desejável. (JUNG, 2012, OC 14/2, § 121).

Hermafrodito parece identificado com as dominantes de sua época que compõem sua identidade, o que aparece desde o início da narrativa: “Em seu belo rosto, a mãe e o pai podiam ser claramente vistos; seu nome ele também tirou deles” (LÓPES-PEDRAZA, 1999), e mesmo saindo de seu ambiente seguro, conhecido, sua ânsia, seu desejo de alhures são circunscritos na narrativa por um caminhar solitário, pois, para além dos elementos da natureza sua primeira e única relação se dá com Sálmacis e logo é negada, como dito: “Pára, ou terei de fugir e sair daqui – abandonando você” (LÓPES-PEDRAZA, 1999). Já Sálmacis, na relação com as náiades, é a que afirma sua diferença; ela não quer caçar, mas também não está conformada com sua imagem: “muitas vezes se mira naquele límpido espelho das águas para ver o que mais pode torná-la bela” (LÓPES-PEDRAZA, 1999). Apesar de ambos estarem em um estado de quietude psíquica que, como vimos na seção sobre *coniunctio*, é proveniente da distinção entre opostos, é ela quem se entrega a seu *daimon*. Com sua motivação afetiva faz com que os dois personagens entrem em estado de tensão. Assim, para Hermafrodita, a fusão é sentida como perniciosa e, para Sálmacis, extremamente desejável.

Lembremos-nos de Maffesoli (1987, p. 102) para não perder de vista que este mito nos remete a imagens que são aportes de sedimentações tradicionais no espírito da época. Ele diz que a experiência do outro fundamenta a comunidade, ainda que de forma conflitual, e a fusão na comunidade sustenta sua afirmação, por se tratar, para o autor, de uma potência desindividualizante, que não é o mesmo que estar no outro, mas estar em uma união em pontilhado que ocorre por motivações afetivas, em relações táteis, revelando na massa a humanidade que se toca, se cruza e estabelece relações formando grupos, tribos. Não seria esta também uma imagem do conflito corpo a corpo de Sálmacis e Hermafrodito?

Ainda, no conflito, surge na narrativa a frase: “até parecem que cresceram grudados” (LÓPES-PEDRAZA, 1999), uma imagem que reflete o entendimento da existência de um, vinculada a do outro. Também reflete o ponto de vista epistemológico de Jung sobre os opostos segundo Pieri (2002, p. 360), no qual os opostos não podem ser representados como unidades e o que se pode alcançar “não é mais do que uma tensão relacional entre coisas opostas enquanto opostas”.

A união de opostos, como vemos no mito, reflete também esse ponto de vista de Jung sobre a *coniunctio* que, neste sentido, só pode se dar “pela operação psíquica do símbolo que, conforme a etimologia, significa “colocar junto” e “compor”. (LÓPEZ-PEDRAZA, 1999). Hermafrodita, como vimos, é o próprio símbolo com a potência de colocar os polos em oposição.

A passagem da narrativa citada no parágrafo acima nos remete também à dialogia entre as dominâncias estática e dinâmica no espírito da época. No conflito instaurado vemos crescer juntos, por exemplo, movimentos conservadores como os de defesa das famílias heteronormativas e movimentos de defesa da diversidade na composição familiar, grupos que defendem a conversão dos gays e grupos que defendem a diversidade da sexualidade humana.

Estamos nos repetindo, é fato, mas, como diz Maffesoli (2007), a redundância é inerente ao mito. Dito isto, observamos que nas imagens do mito em questão encontramos os eixos essenciais de descrição do tribalismo contemporâneo. Um deles evidencia os aspectos do retorno das sedimentações tradicionais, como já vimos nos exemplos acima, e, também, evidencia o aspecto juvenil¹⁴ que encontramos na imagem do menino que se sente livre e, como se não estivesse sendo visto, seduzido pelas águas do lago de Sálmacis, retira suas vestes para mergulhar. O outro eixo se refere à dimensão comunitária do tribalismo hoje, bem como a saturação da noção de indivíduo e da lógica da identidade. Neste último eixo observam-se os aspectos fusionais impulsionando múltiplas identificações, um caminho para um si mais amplo, oposto à identidade do senhor de si. Querendo ou não, o Hermafrodita não é mais o seu senhor.

Assim, considerando a figura andrógina ou o ser plural como um dos símbolos do espírito de nossa época pelo fato de colocar em questão a lógica da identidade, pretendemos, no próximo capítulo, tratar dos aspectos da ambiguidade sexual como sintoma de uma mudança cultural em curso, trazendo para discussão a noção de anima e animus como aspectos da dinâmica psíquica descritos por Jung e revisitados por pós-junguianos¹⁵ e, ainda, questões que se referem às discussões sobre gênero na contemporaneidade, o que coaduna a afirmação de Barros de que

¹⁴ Referimo-nos a este aspecto na seção 1.4 ao tratar do Puer Aeternus.

¹⁵ Pós-junguianos é termo utilizado para se referir a sucessores de Jung ou aqueles que pretendem ampliar a sua visão.

uma das formas de descentramento¹⁶ do indivíduo moderno seria “a abertura promovida pelo feminismo”. (HALL, 1999, p. 61 apud BARROS, 2008, p. 182). Neste sentido, alguns debates atuais no campo do feminismo serão acrescentados à discussão.

¹⁶ Em seu livro *A identidade cultural na pós-modernidade*, Stuart Hall (2015, p. 9 e 28) diz: “A questão da “identidade” está sendo extensamente discutida na teoria social. Em essência, o argumento é o seguinte: as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social”. Compreendemos que a citada “crise de identidade” está estreitamente relacionada às análises de Maffesoli a respeito do que chamamos de senhor de si. O termo descentramento é descrito por Hall como deslocamento ou fragmentação da “identidade fixa e estável [...] resultando nas identidades abertas, contraditórias, inacabadas [...] do sujeito pós-moderno”. Sendo o termo identidades, segundo o autor (2015), “demasiado complexo” e “pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social”. Portanto, não há “afirmações conclusivas” sobre o descentramento e o debate em seu entorno é bastante extenso. Assim, em especial na seção 3.1 do segundo capítulo, observaremos apenas por que o feminismo é apontado como um dos motivadores das mudanças em curso, apresentadas neste trabalho de acordo com as análises de Maffesoli. Porém, é importante notarmos que as tais mudanças, mesmo que tratadas em perspectivas ou termos diferentes como os que Hall apresenta na citação acima, estão sendo observadas por caminhos convergentes nas ciências sociais.

3 CONTRA-SEXUALIDADE, ANDROGINIA E FEMINISMO – DEBATES CONTEMPORÂNEOS

Talvez os sexos sejam mais aparentados do que se pensa e a grande renovação do mundo talvez resida nisto: o homem e a mulher, libertados de todos os sentimentos falsos, de todos os empecilhos, virão a procurar-se não mais como contrastes, mas sim como irmãos e vizinhos; a juntar-se como homens para carregarem juntos, com simples e paciente gravidade, a sexualidade difícil que lhes foi imposta.

Rainer Maria Rilke

A princípio, sempre que se fala em androginia, as questões que circunscrevem o diálogo ficam em torno da sexualidade e, em especial, das polaridades: feminino e masculino. Embora já se tenha dito muito a seu respeito na literatura do século XIX, como afirma Faury (1995, p. 168), a androginia continua a ser vista no mínimo como um fator intrigante, muito provavelmente por conta da ambiguidade sexual presente na imagem em questão que relativiza as identidades de homem e mulher. Percebe-se, assim, um aumento no interesse por ela nos últimos anos, afinal, como diz Maffesoli (1997), “a ideia do relativismo costuma escandalizar” e escândalos costumam despertar a atenção. (MAFFESOLI, 1997 apud BARROS, 2008, p. 184).

Para Faury (1995), a androginia psíquica, além de transgredir as fronteiras entre masculino e feminino, também traduz um ideal mitológico que pode ser pensando como um movimento em espiral sobre o qual nos referimos no primeiro capítulo. Também, neste sentido, não podemos negligenciar aspectos que se referem ao ideal mitológico como uma busca humana pela totalidade perdida, na qual a figura do andrógino ganha contornos de nostalgia e configura mais um motivo para certa constância no interesse por ela. Conforme Eliade (1991, p. 111), a bissexualidade universal está relacionada à bissexualidade divina, sendo esta última um modelo de toda existência. Desta forma, o ser humano deve ser total ou deve comportar a *coincidentia oppositorum* em todas as esferas da vida. O autor (1991, p. 127-128) diz que foi justamente o desejo de recuperar a sua totalidade, impulsionado pela insatisfação da sua condição humana, por sentir-se dilacerado e separado de “alguma coisa poderosa” ou de uma “misteriosa unidade”, que fez o homem conceber os opostos como elementos complementares de uma única

realidade. A necessidade de transcender aos contrários teria desencadeado a articulação de “especulações teológicas e filosóficas” até que os conceitos de um, unidade e totalidade se tornassem por excelência conceitos filosóficos. Assim, antes de se tornarem conceitos, fundaram nostalgias reveladas nos mitos, crenças, ritos e técnicas místicas que traduzem o esforço humano para acessar a anulação dos contrários¹⁷.

Neste sentido, diz Jung:

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, 2012, OC. 9/1, p. 177).

Contudo, a *coincidentia oppositorum* é essencialmente paradoxal e a anulação dos contrários pode significar a anulação da vida no sentido da perda de potencialidade de criação que se encontra na tensão entre os contrários. Portanto, a unidade, como uma aproximação da bissexualidade dividida, ou, como já vimos¹⁸, como consequência extrema da união de opostos na personalidade consciente, é “algo semelhante morte”, uma “dissolução do eu no inconsciente”. (JUNG, 2012, OC 16/2, § 501). Por isso, diz Eliade (1991, p. 129), esta *conincidentia* desperta sentimentos ambivalentes. Pois, se por um lado a humanidade persegue uma superação de sistemas condicionantes para ter acesso a uma forma de ser total, escapar de uma situação em particular, por outro lado é paralisada pelo medo de perder a sua identidade e perder-se de si mesma. De qualquer forma, o contínuo surgimento de imagens relacionadas à androginia no imaginário individual e coletivo é “prova de que o mistério da totalidade faz parte integrante do drama humano”.

Fauny (1995) cita as três principais formas de representação da androginia no imaginário contemporâneo, no que se refere às polaridades feminino e masculino: “[...] o andrógino é “macho ou fêmea”; ele é “ao mesmo tempo macho e fêmea”, ou, ainda, ele “não é nem macho e nem fêmea”. (LORENZI-CIOLDI, 1994, p. 5 apud FAURY, 1995, p. 168).

Na primeira forma “macho ou fêmea” (1995) o masculino e o feminino coexistem com certo equilíbrio, mas observamos as polaridades totalmente

¹⁷ Já tocamos neste tema, em outros termos, na seção 1.3 do capítulo 1 e na sua introdução.

¹⁸ Seção 1.3 do capítulo 1.

separadas, a imagem que se apresenta é de uma balança na qual os pesos das polaridades podem estar ora equilibrados, ora em desequilíbrio – é evidente a dualidade. Na forma “ao mesmo tempo macho e fêmea” (1995) não há fronteiras. Desta forma, o andrógino assume uma imagem híbrida, é um novo ser no qual as polaridades estão misturadas. Na forma “não é nem macho e nem fêmea” (1995) há uma total desvinculação dos grupos de sexo e gênero. É nesta forma que as fronteiras entre masculino e feminino são de fato transgredidas, e no que tange às questões referentes à sexualidade, é aqui que encontramos a imagem da pessoa com múltiplas identificações, a pessoa plural que pode desempenhar papéis nas tribos de sua afeição. É nesta perspectiva que estamos compreendendo a androginia.

Samuels (1992, p. 131-133), ao tratar do debate sobre sexo discutindo o uso metafórico dos termos feminino e masculino, conclui que estes opostos são o diferente, o outro e não formas personificadas, ou seja, formas definidas por estereótipos com marcas de uma época e de um lugar sobre o que é o masculino e o feminino. Assim, por exemplo, a homossexualidade é retirada do seu lugar de inata ou determinada, como a colocavam respectivamente Freud e Jung:

A percepção de Freud falava de uma bissexualidade inata sucedida mais tarde por uma homossexualidade. A visão de Jung era a de que o homem e a mulher seriam incompletos um sem o outro; a homossexualidade seria, dessa forma, uma determinação. (SAMUELS, 1992, p. 133).

Sendo feminino e masculino, homem e mulher compreendidos de forma não personificada, mas apenas como diferentes, a noção de bissexualidade universal 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. O autor escreve que este olhar seria uma forma de não recorrer à “ilusão da androginia”. Porém, se a entendermos justamente como uma possibilidade de vivência dos opostos em unicidade e não unidade, pode-se dizer que ela deixa de ser ilusória e pode ser vista como uma “meta distante de auto-realização”, como diz Jung (2012). Uma meta que coloca o humano em relação com o outro, o diferente e, desta forma, em uma perspectiva sociológica da contemporaneidade; nas tribos de sua afeição, pode se compreender e é compreendido como um ser relacional só existindo “por e graças a outra pessoa”,

sendo relativizado “no seio do próprio eu pelo outro que sou eu mesmo”, segundo Maffesoli (2014, p. 52 e p. 148).

Na psicologia analítica, as questões ligadas à sexualidade estão em grande parte relacionadas à teoria da contra-sexualidade na qual Jung, segundo Young-Eisendrath (2002, p. 217), reflete “a tendenciosidade de sua época cultural”, final do século XIX e primeira metade do século XX. A questão da tendenciosidade é apenas uma, dentre muitas outras, que aponta uma necessidade de reflexão em torno desta teoria hoje. Assim, no contexto deste trabalho, é imprescindível dar atenção a ela tendo em vista o destaque às questões relacionadas à androginia no espírito de nossa época, as quais exigem uma compreensão mais contextualizada por parte de todos os profissionais que têm como base esta corrente da psicologia para sua atuação.

Na seção 3.1 buscaremos tal contextualização, trazendo reflexões que não pretendem abarcar as inúmeras possibilidades de pensarmos a contra-sexualidade hoje, mas iniciar um debate que consideramos importante no sentido também de atender às reivindicações de valorização da diversidade sexual que se apresentam na mudança de paradigma em curso, conforme apontamos no capítulo 1.

3.1 TEORIA DA CONTRA -SEXUALIDADE – UMA VISÃO EM ESPIRAL SOBRE OS SEUS PRÓS E CONTRAS NO ESPÍRITO DA ÉPOCA

A divisão da humanidade em dois sexos (homem e mulher) e dois gêneros (feminino e masculino) tem efeitos duradouros no dinamismo psíquico que, conforme Young-Eisendrath (2002, p. 213-214), reprimem e geram possibilidades de ação e identidade pela formação de fortes imagens pessoais sob as quais nos identificamos com a feminilidade ou com a masculinidade personalizadas historicamente como estruturas sócio-biológico-culturais. Segundo a autora, esta divisão raramente é tratada sem que seja envolvida por argumentos biológicos e/ou essencialistas que reduzem a complexidade da sexualidade a padrões universais sobre como é ou deve ser um homem masculino e uma mulher feminina. Nas teorias psicológicas, este tipo de tratamento gerou a noção de falta, especialmente por conta da postura androcêntrica da maioria dos teóricos que, desta forma, coloca o sexo feminino

como deficitário, por exemplo, pela “ausência de pênis, poder, [...] realizações culturais ou inteligência”.

Para Young-Eisendrath (2002), Jung, dentre estes teóricos, foi uma exceção por chamar atenção para as diferenças sexuais como fatores formadores de projeção sobre o sexo oposto. Com isto, convocou a observação, por meio da retirada destas projeções, de aspectos contra-sexuais que não chegam à consciência. Conforme a teoria da contra-sexualidade, todos teríamos uma personalidade de outro sexo, uma subpersonalidade inconsciente, autônoma, dissociada e, em geral, projetada no sexo oposto ou algum aspecto do mundo de forma a nos defender de ansiedades e de conflitos. Sobre a teoria em questão, Young-Eisendrath (2002, p. 214) diz que ela “peca por seu essencialismo, mas é clara em relação a seu domínio psicológico”. A autora analisa ainda que, em discordância com as teorias freudianas de inveja do pênis e ansiedade de castração que orbitam em torno do poder do masculino, a teoria de Jung “é fluida e expansiva em seus usos potenciais num mundo pós-moderno”. Mas, há que se ter atenção à advertência de Samuels (1992, p. 121-122) que cabe tanto para a análise de Young-Eisendrath quanto para nós:

É difícil escrever com flexibilidade e fluidez sobre o que é flexível e fluido. Ao tentarmos refletir sobre nossa preocupação atual com o sexo, o perigo é que nos tornemos claros e organizados demais – como uma formação reativa em relação à ansiedade inevitável [...] que experimentamos ao descobrirmos que o que considerávamos sólido e fixo é picotado e mutante.

Procurando estar atentos aos apontamentos de Samuels na citação acima, na próxima seção, pretendemos inicialmente fazer uma descrição de anima e animus na teoria junguiana da contra-sexualidade, para, na sequência, iniciarmos um debate sobre esta.

3.1.1 Anima e Animus

Na referida teoria, Jung atribuiu nomes latinos às subpersonalidades, sendo anima a feminina no homem e animus a masculina na mulher. Segundo Whitmont (1969, p. 179), anima e animus são conteúdos do inconsciente coletivo que jamais

estiveram em contato com a consciência; significam “um esquema de referência a priori”, conteúdos que se manifestam em projeções de uma ordem de grandeza que exige “esforços de ordem moral¹⁹ e intelectual” muito maiores do que os exigidos por nossos aspectos sombrios²⁰ para se desfazer, e que também aparecem de forma não projetiva em sonhos e há aqueles que podem chegar à consciência por meio da imaginação ativa²¹. (JUNG, 2012, OC 9/2, § 39).

Seria lógico admitir que essas projeções, que nunca ou somente com muita dificuldade podem se desfazer, pertencem à esfera da sombra, isto é, ao lado obscuro da própria personalidade. Entretanto, esta hipótese é impossível, sob certo ponto de vista, na medida em que os símbolos que afloram nesses casos não se referem ao mesmo sexo, mas ao sexo oposto: no homem, à mulher, e vice-versa. Como fonte de projeção, portanto, figura não mais a sombra do mesmo sexo, e sim a do sexo oposto. É aqui que deparamos com o animus da mulher e a anima do homem, que são correlativos e cuja autonomia e caráter inconsciente explicam a pertinácia de suas projeções. (JUNG, 2012, OC 9/2, § 19).

Tomando como referência esta citação, as manifestações de anima e animus para Jung sempre aparecem de forma personificada. Isso fica ainda mais claro quando ele (2012, OC 9/2, § 42) afirma que só se podem conhecer as suas realidades por meio da relação com o sexo oposto, pois somente nesta relação é que a projeção teria eficácia, ou, ainda, ao dizer (2012, OC 13, § 60) que a anima no homem primeiramente consiste de “relacionamentos afetivos de caráter inferior” e o animus na mulher “consiste de julgamentos de nível inferior, ou melhor, opiniões”.

¹⁹ Moral: “Jung distingue uma moralidade pública ou tradicional e uma moralidade privada ou individual, que se refere respectivamente à *lei moral geral* e à *lei moral do indivíduo*. [...] a moralidade do indivíduo não é um gesto do Eu não relacionado a toda sua complexidade psíquica, e sim gesto daquele Eu que propriamente se encontra enquanto já está em estreita relação consigo mesmo [...]”. (PIERI, 2002, p. 328). Assim, “quanto mais o homem está submetido a normas coletivas, tanto maior é a sua imoralidade individual”. (JUNG, 1921, OC 6, § 856 apud PIERI, 2002, p. 328). Os esforços sugeridos por Whitmont (2002) se referem a uma moralidade individual, ou seja, a que não submete o indivíduo às normas coletivas.

²⁰ O termo sombrio aqui se refere, em nossa interpretação, ao conceito de sombra na psicologia analítica relacionado ao seu significado como parte da personalidade. Neste, “a sombra exprime o lado não aceito da personalidade assim como se constitui, portanto é, de um lado, o conjunto de tendências, das características, das atitudes, dos desejos inaceitáveis em relação ao complexo do Eu; de outro lado, o conjunto de funções indiferenciadas ou fracamente diferenciadas em relação às funções psíquicas já diferenciadas; de outro lado, ainda, o conjunto de conteúdos do inconsciente pessoal produzidos relativamente ao estado atual da consciência”. (PIERI, 2002, p. 475 [grifo nosso]).

²¹ Imaginação ativa: “[...] existem *certas condições coletivas inconscientes* que atuam como reguladoras e como estimuladoras da atividade criadora da fantasia e provocam as configurações correspondentes, utilizando-se do material consciente já existente para este fim. Elas se comportam exatamente como as forças motoras dos sonhos, razão pela qual a *imaginação ativa*, nome que dei a este método, substitui também os sonhos até certo limite”. (JUNG, 2012, OC 8/2, § 403). Fantasiar alguma situação de forma conduzida ou não por um analista, por exemplo, é uma forma de imaginação ativa.

Jung (2012, v.9/2, § 26 a § 30) também utilizou Eros e Logos como termos auxiliares, conceitos intuitivos, para descrever a anima e o animus. O Eros seria a função relacional no homem e Logos a função cognitiva na mulher. O Logos na mulher não seria a expressão de reflexões, e, sim, como dissemos, de opiniões que muitas vezes são obstinadas a ponto de causar um rastro de devastação nas relações de toda ordem e, ainda, com seus argumentos carregam a pretensão de serem verdades absolutas. Por sua vez, os homens, agindo sob a influência da anima, argumentam de maneira feminina. Nesta relação, os interesses se diferenciam. Para a mulher, o que interessa “é o poder da verdade ou da justiça”; para o homem, “o que interessa, sobretudo, é a vaidade e a sensibilidade pessoais”. O autor diz que tais conversas travadas entre anima e animus têm conteúdo basicamente coletivo, por isso, “permanece substancialmente sempre a mesma”. Jung explica que “todas as vezes que o animus e a anima se encontram, o animus lança mão da espada de seu poder e a anima asperge o veneno de suas ilusões e seduções”. O autor afirma, porém, que nem sempre o resultado é negativo, como no caso de discussões acaloradas, uma vez que os dois podem vir a se apaixonar, mas a linguagem do amor também pode ser coletiva, apesar da “ilusão de estarem se relacionando do modo mais individual possível”.

Dito em outras palavras, Whitmont (1969, p. 168) escreve que o padrão de comportamento da anima se manifesta em impulsos relacionados à vida como um fenômeno natural, o que inclui a espontaneidade, instintos, concretude, emotividade, impulso para o envolvimento e a “conexão instintiva com outras pessoas e a comunidade ou grupo que as contém”. Como padrão de emoção, o autor cita os “anseios inconscientes do homem, seus estados de espírito” e “seu potencial de emoção e relacionamento”. Von Franz (2008, p. 236-237) escreve que “o caráter da anima de um homem é, em geral, determinado por sua mãe”. A depender do tipo de influência da mãe, positiva ou negativa, a expressão desta anima adquire diferentes nuances. No caso de uma imagem de mãe negativa, sua expressão pode vir através da irritação, depressão, insegurança e suscetibilidade, observações rancorosas, venenosas e efeminadas, mas, a depender de como este homem lida com as investidas desta anima, tais expressões podem vir a fortalecer a sua masculinidade. Segundo a autora (2008, p. 238-239), a expressão da anima em características efeminadas, submissão às mulheres ou com dificuldades de enfrentar a vida, pode ser fruto de uma experiência positiva de um homem com sua mãe. Sob este

aspecto, a alma pode impedir o contato deste homem com a vida através de um pseudointelectualismo, o que acarreta uma perda de espontaneidade e dificulta sua comunicação. Para a autora, a alma também se expressa em homens que alimentam fantasias eróticas compulsivas através de recursos como revistas e filmes, principalmente devido à falta de cultivo de suas relações afetivas.

Quanto ao animus, Whitmont (1969, p. 179) diz que ele é “um grande moralizador” por sua manifestação se dar por meio de convicções indiferenciadas e princípios inflexíveis, por exemplo. Para o autor, ele é a origem do dogmatismo feminino. O caráter do animus é estruturado pelo pai, assim como o caráter da alma é estruturado pela mãe. Desta forma, os julgamentos das mulheres, para Whitmont (1969, p. 182), não surgem da sua experiência, mas “daquilo que alguém” ou “eles” consideram como os “deveria” da vida”, como que ordenados pelo pai. Contudo, sob a atuação do animus, as mulheres sentem que são elas próprias que criam seus pensamentos, o ego se identifica com tais pensamentos e sentimentos tornando-as, muitas vezes, calculistas, indiferentes, agressivas, inseguras e com ideias silenciosas e más a ponto de acalantar atitudes destruidoras.

Personificações das expressões negativas de alma e animus foram amplamente difundidas, como no caso da publicação do livro *O homem e seus Símbolos*, lançado com objetivo de divulgar os conceitos fundamentais da psicologia analítica para todos os leitores, mesmo aqueles que não têm conhecimento especializado no assunto. Neste, Marie Louise Von Franz cita exemplos:

[Anima] “Orphée (filme de Cocteau sobre o mito de Orfeu): a mulher pode ser considerada uma alma letal, pois levou Orfeu (carregado por figuras sombrias e infernais) à perdição. Também malévolas são as Lorelei do mito germânico [...], espírito das águas cujo canto conduz o homem à morte. [...] [No] filme alemão *O Anjo Azul*, que conta a paixão de um professor puritano por uma cantora de cabaré. A moça usa seus encantos para humilhar o professor, fazendo-o aparecer vestido de palhaço no seu espetáculo de cabaré”. (VON FRANZ, 2008, p. 236-237).

[Animus] “[...] Joana d’Arc (representada por Ingrid Bergman no filme de 1948), cujo animus – o lado masculino da psique feminina – toma a forma de uma “convicção sagrada”. [...] O animus é, muitas vezes, personificado como um grupo de homens [...] encarnado num perigoso bando de criminosos. [...] Em muitos mitos, o amante é uma figura misteriosa que a mulher nunca deve ver [...] [como em] um velho mito da Grécia: a jovem Psiquê, amada por Eros, mas proibida de vê-lo. Finalmente ela acaba por desobedecê-lo e ele a deixa; só depois de uma longa procura e muito sofrimento ela consegue recuperar seu amor”. (VON FRANZ, 2008, p. 251-258).

Ambos, porém, apresentam aspectos positivos e o principal está na sua possibilidade de funcionar como intermediário entre consciência e inconsciente, como uma personificação inconsciente que permite que a anima marque uma capacidade de estabelecer relações na consciência do homem e o animus marque uma capacidade de refletir e produzir conhecimento à consciência da mulher. Suas ações sobre o eu, em princípio, seriam similares, sendo difícil de eliminá-las por dois motivos. Primeiro porque, por meio de suas ações, a personalidade é preenchida por sentimento intransigente de que possui a verdade e a justiça e, segundo, porque a sua origem foi projetada e aparentemente está estabelecida sobre “objetos e situações objetivas”. E, neste sentido, a dificuldade está no fato de que as projeções não são produto do eu e sim do inconsciente. “Por isso não se cria projeções: *ela já existe de antemão*” e sua consequência é o isolamento da pessoa do mundo exterior, sendo que as relações não se dão com o real, mas sim com uma concepção própria do mundo. (JUNG, 2012, OC 9/2, § 17 e § 33 a § 34).

Jung (2012, § 24 e § 28) assevera que as suas definições não são fruto de dedução, mas de observações empíricas que ele procurou demonstrar tendo como ponto de partida os primeiros receptáculos de fatores determinantes de projeções: para a filha, o pai; para o filho, a mãe. Sobre as citadas observações empíricas de Jung consideramos importante apenas dizer que a dificuldade que ele identifica na retirada de projeções de pai e mãe se encontra no fato de que elas não estariam nos verdadeiros pais, e sim em suas imagos²² no âmbito da psique dos filhos.

Com relação à projeção, já vimos que, para Jung (2012), se trata de um processo inconsciente. Neste, os conteúdos do inconsciente são transferidos para um objeto de forma que parecem pertencer a ele. A retirada da projeção acontece quando a pessoa constata que o conteúdo não é do objeto, mas seu. Jung (2012, OC 9/1, § 121) diz que é possível pressupor que os pais sejam os indivíduos que melhor conhecemos ou de que temos maior consciência e, por isso, não poderiam ser projetados, já que o processo em questão parte de conteúdos inconscientes e os pais seriam muito conscientes para nós. Porém, as imagens parentais são as que com maior frequência são projetadas e também as que definem as características de

²² Imago: “Palavra latina cujo uso foi proposto por Jung e Freud para indicar a representação subjetiva que cada criança tem do genitor, razão pela qual este último, justamente enquanto imago paterna (pai) ou imago materna (mãe) torna-se psicologicamente importante e duravelmente influente para a própria criança. [...] o termo ocorre na psicologia analítica para exprimir mais em geral a representação subjetiva do real que o indivíduo constrói inconscientemente e, portanto, independente da representação objetiva”. (PIERI, 2002, p. 235).

anima e animus. Assim, segundo Jung (2012, OC 9/1, § 135), os pais seriam as pessoas menos conhecidas por todos nós, pois sua imagem é produto do inconsciente, é especular e muitas vezes não tem nada de semelhante a eles: “seria completamente estranha e desproporcional, tal como um homem comparado a Deus”.

Referimo-nos acima à imago parental que é formada nos estados iniciais de consciência, os quais Jung (2012, OC 9/1, § 135) localiza entre o primeiro e o quarto ano de vida, quando a consciência é caracterizada por uma descontinuidade, ou seja, tem uma relação parcial com o eu. Com isto, entende-se que neste estágio a vida psíquica se desenvolve de forma relativamente inconsciente; há uma percepção fantasiosa da realidade, “as imagens da fantasia superam a influência dos estímulos sensoriais e organizam estes últimos como uma *imagem anímica preexistente*”. Em um adulto, tal estado também caracteriza uma “apercepção²³ fantasiosa da realidade”.

Ao entrarmos na observação da dificuldade de retirada das projeções das imagos paternas, chegamos a um dos fatores que entendemos ser esclarecedor para o que Young-Eisendrath (2002) chamou de essencialista na teoria da contra-sexualidade. Este fator diz respeito à formação da consciência a partir de imagens anímicas preexistentes, fatores anímicos ou alma²⁴, sobre a qual Jung (2012, OC 9/1, § 114 e § 117) diz que a única certeza que podemos ter sobre ela é a nossa ignorância a seu respeito e, ainda, que se quisermos compreender o significado da alma, precisamos incluir o significado do mundo, pois ela não se revela somente na esfera pessoal, mas nos fenômenos do mundo de forma geral.

²³ Entendemos que Jung está se referindo à apercepção passiva. Apercepção: “É um processo psíquico pelo qual se articula um novo conteúdo com conteúdos semelhantes e já existentes de modo que se o considere entendido, apreendido ou claro. [...] Apercepção ativa [...] o sujeito apreende conscientemente, por si mesmo e por motivação própria. [...] Apercepção passiva [...] processo pelo qual um novo conteúdo se impõe de fora (pelos sentidos) ou de dentro (a partir do inconsciente) à consciência, forçando, de certa forma, a atenção e a apreensão”. (JUNG, 2012, OC 6, § 763).

²⁴ A noção de alma se refere aqui às suas imagens – imagens anímicas, que Jung denominou como uma atitude interior ou forma de o indivíduo se relacionar com seus processos psíquicos internos. Sendo que “o sujeito considerado como ‘objeto interno’ é o inconsciente. Assim como há um relacionamento com o objeto externo, uma atitude externa, também existe um relacionamento com o objeto interno, uma atitude interna. É compreensível que esta atitude interna, devido à sua natureza extremamente íntima e difícil de acessar, seja algo bem mais desconhecido do que a atitude externa que todos podem ver sem mais”. (JUNG, 2012, OC 6, § 756 e § 758). Ou, conforme Pieri, é “a atitude que a consciência [...] assume em relação ao inconsciente, e mais em geral a atitude que o sujeito assume em relação ao próprio mundo interior e à própria vida privada, que é tecnicamente chamada de atitude interna”. (JUNG, 1921, OC 6, § 756 apud PIERI, 2002, p. 27).

Para além de apontar um fator essencialista na teoria da contra-sexualidade, no que se refere à alma entendida como anterior à existência e às imagos parentais provenientes das imagens anímicas, trouxemos a questão das imagens anímicas ou alma na teoria junguiana, já que está relacionada à noção de anima e animus e às projeções. Assim, tendo em vista a abrangência do tema alma, nos deteremos, por ora, somente às noções a seu respeito que convergem para estas questões.

As imagens anímicas preexistentes estão diretamente relacionadas à formação dos mitos que surgem do registro de processos físicos de forma fantástica e distorcida na psique e se conservam no inconsciente coletivo que continua a reproduzindo, como vimos no capítulo 1. Desta forma, a relação entre pais e filhos carrega a sedimentação de “experiências ancestrais de toda a humanidade”. (JUNG, 2012, OC 8/2, § 337). Portanto, diz Jung (2012, § 125 e § 129) que ninguém escapa à condição humana, não é possível estar à margem da humanidade de modo a não ter nenhuma representação coletiva dominante, já que o eu, assim como a consciência, é estruturado a partir das citadas imagens.

Compreendendo as imagos parentais como fundamentais na caracterização de anima e animus, ou seja, as subpersonalidades como imagens anímicas ou uma atitude interna, é possível compreender seu aspecto positivo como intermediário personificado entre consciência e inconsciente. É positivo neste sentido, pois, como diz Jung (2012, OC 9/2, § 40), após a retirada de projeções, os conteúdos inconscientes são transmitidos para consciência e, desta forma, pode ocorrer a sua ampliação.

Lembremos que, na opinião de Samuels (1992), estes conteúdos podem ser definidos como o diferente em nós, evitando a personificação. Porém, é importante destacar que, apesar de Jung em muitos momentos insistir na personificação, para ele (2012, OC 6, § 759 e OC 9/1, § 142-143), a anima e o animus se apresentam assim somente na medida em atuam pelo princípio geral de complementariedade referente a atitudes externas relacionadas a sexo e a gênero: no homem anima é a atitude interna complementar feminina e na mulher o animus é a atitude interna complementar masculina. Assim, entendendo que para Jung (2009, p. 2003) a “alma não [...] [sabe] dizer de que gênero ela é”, e sendo a anima e o animus imagens anímicas, compreendemos que, para o autor, eles não têm gênero em princípio e só se apresentam nesta categoria de personificação pelo princípio da complementariedade.

Apesar disso, os apontamentos de Young-Eisendrath (2002) de que a teoria da contra-sexualidade reflete a tendenciosidade da época em que foi escrita por Jung, ganham fundamento na ampla divulgação dos conceitos de anima e animus apenas vistos pelo referido princípio. Desta forma, por exemplo, considerando as inúmeras possibilidades de formações familiares hoje, há que se pôr em questão o nosso olhar sobre as personificações que no espírito da época podem ocorrer por múltiplas identificações e, sendo assim, como ficaria o caso de crianças criadas por dois pais e sem mãe?

Corroborando o entendimento de que a anima e o animus não estão necessariamente dentro de uma categoria de gênero, ressaltamos também que, apesar da personificação das imagens parentais, o próprio Jung (2012, OC 9/1, § 142) afirma que em si elas não são constituídas da mesma forma. O par de opostos configurado por anima e animus tem relação com todos os outros pares que não apresentam diferenciações sexuais e têm múltiplos matizes como na “ioga kundalini, no gnosticismo e na filosófica alquímica, sem mencionar as formas espontâneas da fantasia no material clínico das neuroses e psicoses”. Desta forma, diz o autor, é forçada a sua categorização sexual, pois sua estrutura é indefinida e só por meio da projeção é que se manifestará. Entendemos, portanto, que estas manifestações podem ocorrer em incontáveis possibilidades.

Segundo Hillman (1985, p. 183), Jung nomeia este par de opostos como sizígia “em seus últimos grandes trabalhos sobre anima”²⁵ que esclareceremos melhor na seção 2.1.2. Esta nomeação, como veremos, justifica a afirmação do autor (Op. cit.) de que as imagens parentais muitas vezes são tão estranhas e desproporcionais quanto “o homem comparado a Deus”, assim como justifica a ordem de grandeza de suas projeções que necessitam de “esforços de ordem moral e intelectual” (Op. cit.) para serem desfeitas.

A sizígia ou par divino ou par andrógino, segundo Jung (2012, OC 9/1, § 120-138) é encontrada na mitologia, por exemplo, como vimos nos exemplos de mitos cosmogônicos no capítulo anterior, e na filosofia chinesa onde o par cosmogônico recebe a denominação de yang (masculino) e yin (feminino). Para o autor, estes pares são tão universais quanto é a existência de homens e mulheres. O resultado

²⁵ Anima aqui se refere apenas a imagens anímicas ou alma, como veremos melhor mais adiante. Por ora, destacamos que, para Jung (2012, OC 9/1, § 114), o conceito de anima é experimental e tem como objetivo único dar nome a um “grupo de fenômenos análogos e afins”.

disto seria uma prisão da imaginação a esse motivo e de maneira tal que é sempre projetada em qualquer tempo e lugar. Tais observações se ligam à defesa de Jung contra acusações de personificação já que evidenciam o seu aspecto mitológico:

Acusaram-me muitas vezes de personificar a alma e o animus de um modo mitológico. Tal censura só teria razão de ser se fosse provado que eu concretizo esses conceitos para fins psicológicos. Quero esclarecer de uma vez por todas que a personificação não é uma invenção minha, sendo inerente aos fenômenos de que se trata. [...] Ninguém dos que me fizeram tal censura hesitou um segundo ao dizer: “Eu sonhei com o senhor X”, uma vez que sabe muito bem ter apenas sonhado com uma representação do senhor X. (JUNG, 2012, OC 13, § 61).

Ao falarmos de sizígia também estamos nos referindo a *coniunctio oppositorum*²⁶ como uma imagem de união do par divino, portanto, a projeção de uma das partes é uma forma de proteção contra uma identificação com o par. Tal identificação poderia levar a uma espécie de semelhança a Deus entendido aqui como a imagem de um ser perfeito e completo. Decorreria disto uma forma de megalomania ou uma sensação de perda de si mesmo, pois estaria, ao menos momentaneamente, fora do conforto da unilateralidade da consciência, ou seja, em um estado de inconsciência. Assim, entende-se também a ordem de grandeza destas projeções já que, como diz Jung (2012, OC 14/2, § 230), “exige-se um extraordinário domínio de si mesmo para questionar a imagem fictícia da própria personalidade”, sendo esta imagem fictícia aqui entendida como a que é constituída pelo isolamento que as projeções produzem, ou a ilusão de que a consciência e o eu são a totalidade do ser.

Tratando da polaridade masculino-feminino na obra de Jung, Whitmont (1969, p. 153) apresenta a opinião de que alma e animus seriam mais bem descritos apenas nos termos dos conceitos chineses antigos de Yang e Yin²⁷, pois, nestes, a masculinidade e a feminilidade não devem ser confundidas com características diretas dos sexos correspondentes. Eles são princípios gerais ou imagens simbólicas que na sua manifestação concreta se apresentam em tudo, inclusive em homens e mulheres. Conforme o autor, Yang, na filosofia chinesa, é o elemento criativo, gerador, de energia iniciadora, impulsiva, agressiva e rebelde, tem como

²⁶ Ver seção 1.3.

²⁷ É importante esclarecer que Jung inclui Yang e Yin em sua obra como, por exemplo, no livro *Tipos Psicológicos*, no qual ele os trata como par de opostos. Porém, nos termos que estamos observando, na teoria da contra-sexualidade, os conceitos de alma e animus são preponderantes.

características o calor, o estímulo e a luz, é divisor e fálico, tem poder de penetração, de despedaçar; sua manifestação está na disciplina e na separação e, assim, é individualizador. Yin é um princípio representado pela receptividade, é “dócil, retraído, frio, escuro, concreto, envolvente, continente [...], doador de forma e gerador, iniciador; [...]”; sendo que, no mundo da formação, ele dá luz aos impulsos, aos anseios e instintos e à sexualidade; relacionado ao “simbolismo da Terra e da Lua, [...] é negativo indiferenciado e coletivo”, enquanto Yang é positivo. Sendo o termo positivo utilizado para descrever uma energia iniciadora enquanto negativo, descreve a energia em sua forma passiva e receptiva. Porém, como enfatiza Whitmont (1969, p. 154), estas não são definições, e, sim, descrições da diversidade de suas “representações simbólicas”.

A opinião de Whitmont (1969) nos remete ao livro vermelho de Jung no qual encontramos passagens em que as noções de Yang e Yin, de fato, são mais coerentes com o que Jung escreve sobre feminilidade e masculinidade por meio do conceito de sizígia: um par universal que prende a imaginação ao motivo dos opostos encontrados em qualquer tipo de oposição. Neste livro foram publicados os registros de Jung sobre seu autoexperimento de confronto com o inconsciente, realizado entre os anos de 1913 e 1930, segundo Hoerni (2009), no prefácio. Para sua apresentação, foram selecionadas frases de Jung indicando que este experimento foi a base de toda a sua obra.

OS ANOS DURANTE OS QUAIS me detive nessas imagens interiores constituíram a época mais importante da minha vida. Neles todas as coisas essenciais se decidiram. Foi então que tudo teve início, e os detalhes posteriores foram apenas complementos e elucidações. Toda minha atividade ulterior consistiu em elaborar o que jorrava do inconsciente naqueles anos e que inicialmente me inundara: era a matéria-prima para a obra de uma vida inteira. (JUNG, 1957 apud HOERNI, 2009).

Nos registros apresentados no livro (2009, p. 202), Jung fala sobre o que entendemos estar relacionado às limitações das representações coletivas dominantes que precisam ser conhecidas em especial por meio da retirada de projeções e, também, entendemos que o trecho a seguir está relacionado ao domínio de si necessário para o questionamento da imagem fictícia de nós mesmos (Op. cit.), sendo o domínio de si compreendido como a possibilidade de equilíbrio com o seu oposto, o inconsciente.

Quando não te acontece nenhuma aventura externa, também não acontece nenhuma interna. O pedaço que assumas do demônio, ou seja, a alegria, providencia aventura para ti. Faz falta para ti conhecer teus limites. Se não os conheces, corres dentro das barreiras artificiais de tua imaginação e da expectativa de teus semelhantes. Mas tua vida suporta mal ser contida por barreiras artificiais. [...] Essas barreiras não são teus verdadeiros limites, mas são limitação arbitrária que te impõe uma violência inútil. Procura então encontrar teus verdadeiros limites. Nós não os conhecemos de antemão, mas só os vemos e compreendemos quando nós os alcançamos. Mas isto também só te acontece quando tu tens equilíbrio. [...] Mas só consegues equilíbrio se alimentares teu oposto.

Sobre masculino e feminino no livro vermelho (2009, p. 203), Jung diz:

[...] Sabes quanta feminilidade falta ao homem para seu aperfeiçoamento? Sabes quanta masculinidade falta à mulher para seu aperfeiçoamento? 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.

Aqui fica clara a distinção que Jung (2009) faz entre o sexo – homem e mulher e o gênero – masculino e feminino e que as imagens anímicas não têm gênero definido, mas estas são consideradas coletivas e, portanto, podemos relacioná-las às barreiras artificiais que impõem limites ao conhecimento de si podendo ser superados pelo equilíbrio que se alcança pela consciência de polaridades opostas àquelas que são conhecidas pelo eu, que aparecem na citação como homem e mulher: “não é só homem ou só mulher” (2009) Porém, fica claro também que a procura é pela pessoa, desta forma, correlacionando ainda à simbologia de Yang e Yin conforme compreendidas na filosofia chinesa, abre-se um caminho para interpretação das posteriores formulações dos escritos do autor na teoria da contra-sexualidade como atuais, pois, na frase: “E assim há sempre apenas homens e mulheres” (2009), inferimos haver um tom de questionamento à vinculação da pessoa a grupos de sexo. São atuais por colocar a categoria do sexo em questão, mesmo que indiretamente, e, desta forma, estar em concordância com discussões atuais como, por exemplo, as realizadas por Judith Butler, conforme poderemos ver mais adiante.

Mas, colocar a categoria de sexo em questão não significaria, para Jung, (2009, p. 206) ultrapassar a barreira do sexual, pois, como vimos, para ele (Op. cit.)

a condição humana não foge à humanidade contida nas representações coletivas. Ele ainda diz: “a pessoa é masculina e feminina” (Op. cit.) Neste sentido, já observamos acima os perigos de uma identificação com o par andrógino. Sobre isso, conforme nossa interpretação de “proposição geral” (et. seq.) entendida como a imagem do andrógino ou vinculação a grupos de sexo e gênero, no livro vermelho (2009, p. 206), Jung diz:

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, só de acordo com a situação. Assim correspondeste à situação, talvez com violação de uma proposição geral²⁸. Mas isto não deve molestá-lo demais, pois tu não és a proposição. Existe um outro humano, um demasiado humano²⁹, e quem entrou neste humano, a este faz bem lembrar-se do benefício da proposição geral. Pois também a proposição geral tem sentido e não foi colocada por brincadeira. Há muito trabalho respeitável do espírito humano nela. 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.

Observamos no texto citado uma coerência com a perspectiva sobre a qual estamos compreendendo a androginia, pois, nele, uma vivência andrógina não exclui a sexualidade, mas coloca o humano diante de possibilidades de vivenciá-la, como diz Jung (2009) “de acordo com a situação”, de forma múltipla, sem perder de vista a proposição geral, a unicidade da imagem andrógina, mas, distanciando-se da unidade que o torna duro ou uno. Estar além dos papéis de sexo e gênero não significa não ter papéis, mas poder viver com nossos outros e, parafraseando Rilke, citado em nossa epígrafe, procurar-se como pessoas e não como “contrastos” para carregar juntos “a sexualidade difícil que lhes foi imposta”.

Os textos citados do livro vermelho, como os compreendemos, apresentam maior flexibilidade e fluidez e acabam por abalar alguns fundamentos das críticas sobre a teoria da contra-sexualidade. Na sua obra, na busca de organização teórica, talvez Jung tenha se tornado organizado demais, pois, “é difícil escrever com

²⁸ Aqui, proposição geral também pode corresponder à vinculação a grupos de sexo e gênero.

²⁹ Referência ao título da obra de Nietzsche. Não nos deteremos no sentido empregado nesta referência.

flexibilidade e fluidez sobre o que é flexível e fluido” (SAMUELS, 1992). Mas, esta é só uma inferência de nossa parte.

No próximo item procuraremos apresentar outros aspectos relevantes para discussão da androginia hoje no que se refere à teoria da contra-sexualidade vista por dois pós-junguianos: Samuels e Hillman.

3.1.2 Da contra-sexualidade à consciência hermafrodita

Um aspecto bastante importante na discussão a respeito da teoria da contra-sexualidade se encontra na relação entre a categoria de sexo ou substrato biológico do comportamento relacionado à anatomia e ao gênero como uma categoria socialmente, culturalmente e psicologicamente estruturada. Samuels (1992, p. 132-133) se aproxima desta discussão ao considerar anima e animus, nas suas formas personificadas, como exemplos para tratar da natureza da relação indireta entre corpo e psique e ao discutir o uso metafórico dos termos feminino e masculino relacionados a estas formas. Para ele, o uso da metáfora pode ser “tão sedutora, enganosa e unilateral quanto o literalismo”, pois, ao utilizar os termos feminino e masculino metaforicamente para designar subpersonalidades contra-sexuais continuamos projetando uma dicotomia, coisa que não fazemos com outras classificações encontradas em todas as pessoas como, por exemplo, “racional/irracional, apolínea/dionisíaca, clássica/romântica, digital/analógica etc”. O fato de continuarmos utilizando as referidas metáforas, para Samuels, não é apenas uma questão linguística, mas indica nossa dificuldade de conviver com a ambiguidade humana. Portanto, a utilização da forma literal da metáfora continua conferindo alguma certeza sobre a identidade sexual e, assim, como vimos, as ansiedades e os conflitos são reduzidos por meio de projeções as quais estariam no cerne da construção de psicologias distintas para os dois sexos.

Samuels (1992, p. 126-127) aponta a necessidade de compreendermos os termos que designam as associações relacionadas ao sexo para poder descrever a atuação psicológica de forma a não acabar afirmando, por exemplo, que as mulheres acessam a agressividade masculina pelo animus e os homens a reflexão feminina pela anima, sendo que tal atuação deveria, para ele, ser descrita em termos da relação com o fenômeno da diferença e, assim, a questão se deslocaria

do debate sobre masculinidade e feminilidade inatas para o debate sobre as estruturas socioculturais que constituem as diferenças. Sem tal compreensão, além do exemplo citado, a teoria da contra-sexualidade pode alicerçar movimentos de uma psicologia baseada no “princípio do feminino”³⁰ ou culto ao eterno feminino, como se as mulheres fossem portadoras de características transculturais e não históricas descritas por meio da utilização de termos psicológicos a ponto de suprimir a cultura, que tem papel contínuo na construção do feminino. Desta forma, os “modelos eternos ou mapas na mitologia em representações de deusas para descrever a atividade psicológica da mulher” constituiriam um perigo quando não são utilizadas como um tipo de função ou recurso individual para as “mulheres nas suas lutas do dia-a-dia”, pois, ao recorrer a uma deusa como um papel social, por exemplo, o entendimento de que qualquer pessoa, situação, grupo, objeto pode vir a ser cultuada é anulado. Assim, o aspecto numinoso³¹ entendido no sentido de conferir autoridade a qualquer figura seria substituído pelo que o autor denomina de “tomar o conceito de mito literalmente demais”. Para ele, este aspecto é o que há de fato de atemporal, eterno, e não as deusas.

Ainda contribuindo com a análise da teoria da contra-sexualidade, no que se refere aos perigos de alicerçar psicologias distintas para cada sexo, Samuels³² fala sobre as contribuições junguianas para o pensamento contemporâneo em uma entrevista para Rubedo³³, no ano 2000. Uma das contribuições refere-se a uma nova epistemologia, que tem sido tratada pelo nome de feminino, com o qual discorda, pois, para ele, este nome conecta tal epistemologia com a mulher, como tudo que é chamado de feminino. Esta nova epistemologia seria uma abordagem intuitiva e emocional do conhecimento que, se colocada como feminina, pode restringir o

³⁰ “[...] surpreendi-me com a solidez da problemática feminina apresentada em numerosas expressões do tipo: elementos femininos do ser, modalidade feminina do ser, [...] modos femininos do conhecimento, autoridade feminina, afirmação feminina, reflexo feminino, dimensões femininas da alma, padrão de energia primordial feminina, poder feminino, reação feminina, criatividade feminina, mistérios femininos, corpo feminino, subjetividade feminina, transformação feminina. Na verdade, essa lista poderia ser aumentada em quatro vezes. Para facilitar a referência, reuni todos esses termos sob o título geral “princípio feminino”. (SAMUELS, 1992, p. 129).

³¹ Numinoso: “O termo ocorre na psicologia analítica como sinônimo de *fascinosum* para indicar o caráter com que uma coisa, cujo sentido é ignorado ou ainda não conhecido, se transforma em força que fascina a consciência do sujeito (1938/1940, XI, § 6). Neste sentido, entra por vezes na categoria do numinoso a experiência que a consciência faz daquele outro diferente de si que é o inconsciente”. (PIERI, 2002, p. 347).

³² “Jung, Pensamento Contemporâneo e Política – Entrevista com Andrew Samuels”. Disponível em: <http://carlosbernardi.net/Entrevis/entsamue.htm>. Acesso em: ago. 2016.

³³ Rubedo: “Rubedo é, acima de tudo, um lugar virtual de disseminação de informações junguianas [...]”. Disponível em: <http://carlosbernardi.net/dicjung/aprerubd.htm>. Acesso em: 13 ago. 2016.

pensamento das mulheres a esta forma, o que seria inaceitável. A complementariedade sexual inata em homens e mulheres, ou opostos inatos, ou contra-sexualidade são, para Samuels (1992, p. 96), sugestões refutáveis, pois criam “uma dissociação psicológica injustificada”. Apesar disso, na citada entrevista, o autor reconhece o pioneirismo de Jung para uma nova epistemologia ao ter considerado duas formas de pensamento, uma que seria diretiva e outra não diretiva³⁴. Ou seja, parece que, para Samuels, Jung estabelece uma questão refutável e também cria uma mediação para sua solução na medida em que não atribui sexo ou gênero às duas formas de pensamento. O pensamento, hoje chamado de intuitivo ou feminino, seria, para Jung, o não diretivo.

Sobre suas formulações a respeito do uso do termo diferenças para auxiliar a discussão sobre sexo, Samuels (1992, p. 124-125) esclarece que a citada “dissociação psicológica injustificada” (Op. cit.) expressada em listas de qualidades antagônicas sendo atraídas entre si para criar um todo seria apenas um “casamento de papel” e, quanto à diferença, ele não se refere a “imagem e realidade social” desta “*em si mesma*”. Para ele, não se trata de falar sobre as diferenças entre homens e mulheres que existe hoje e sempre existiram, mas de um interesse em conhecer “*com que a diferença se parece*, como é a experiência da diferença”, não se trata, por exemplo, de saber o que é uma mulher, mas, como ela é; também não se trata de compreender o significado da vida de um e outro sexo, mas a experiência da vida de ambos. Desta forma, para ele, “cada pessoa permanece como “homem” ou “mulher”, mas o que isso significa para cada um torna-se imediato e relativo e, assim, capaz de expansão produtiva e desafio cultural”. Compreendemos que esta expansão e desafio cultural podem ser expressos na contemporaneidade como vimos no primeiro capítulo sobre o que Maffesoli (2012, p. 47) chama de “uma mudança cultural em curso” e, também, “androgenização galopante”.

Quanto à relação entre corpo e psique³⁵, para Samuels (1992, p. 129-132), já indicamos que provavelmente se trata de uma relação indireta, apesar de o autor afirmar que não sabemos ao certo qual é esta relação. Para exemplificar, o autor diz que o fato de o pênis penetrar e o útero conter ou acolher não diz nada a

³⁴ Não trataremos destes conceitos, pois nos desviaríamos do tema. Eles podem ser encontrados na obra de Jung nas seguintes referências indicadas por Pieri (2002, p. 369- 371): OC 5, § 4, § 20, OC 6, § 875, § 861 e § 871 e OC 8, § 50.

³⁵ “Quando uso a palavra “psique”, estou adotando uma perspectiva para os processos e fenômenos psicológicos”. (SAMUELS, 1992, p. 16).

respeito das qualidades psicológicas dos que possuem tais órgãos, pois não seria necessário ser clínico para identificar “uma mulher penetrante e um homem receptivo” ou “concluir que a psicologia tem projetado suas fantasias sobre o corpo”. Assim, uma argumentação de que as diferenças psicológicas são baseadas no corpo seria carregada de dificuldades sérias que podem ser traiçoeiras, pois, na medida em que o “corpo é uma constante na história da humanidade” tal argumentação sustentaria, por exemplo, a situação das mulheres como seres dependentes, submissos, com função procriadora na sociedade. Mas, como “obviamente a psicologia não pode ser dissociada do corpo”, esta relação deveria ultrapassar as diferenciações endocrinológicas ou anatômicas e considerar o corpo como um todo sendo compreendido como “um corpo psicológico, um psicossoma, um corpo imaginativo” no qual as experiências sejam de uma amplitude tal, que permitisse “interações “masculinas” para a mulher e “femininas” para o homem”. Desta forma, não importa a anatomia, sendo o corpo entendido como um todo, ele inclui disposições e movimentos, orgulho e vergonha, austeridade, desordem etc.

Neste sentido, o autor diz que inclusive no nível concreto ou literal as pesquisas sobre anatomia têm comprovado que as diferenças não são tão grandes quanto parecem. Ele cita uma pesquisa sobre estas diferenças, realizada por Lowndes e descrita no livro *Os segredos de Eva* (LOWNDES, 1987 apud SAMUELS, 1992, p130), na qual a comparação, que vai além do pênis e do clitóris como comumente se realiza, comprova que as diferenças anatômicas dos órgãos sexuais podem ser literalmente superficiais, pois, se comparado o pênis com a estrutura mais profunda do clitóris, por exemplo, se observa que ambos têm tamanho idêntico e sua composição tem o mesmo material erétil e, ainda, que o pênis possui no seu interior uma área tão sensível quanto é o clitóris e que inclusive tem as mesmas funções, além disso, comprovou que existe ejaculação feminina.

Porém, diz Samuels (1992, p. 131), não se trata de saber se as pesquisas comparativas entre os sexos estão certas ou não, ou se ele mesmo está certo ou errado em assumir uma postura unilateral³⁶, mas apenas de ressaltar que as questões relacionadas ao corpo são permanentes na sua ligação com a psique como o autor demonstra em um apanhado histórico das comparações anatômicas, procurando evidenciar que “o que dissermos a respeito do corpo já é psicológico”:

³⁶ Colocando a relação entre corpo e psique como indireta.

No ano 400 a.C., Hipócrates disse que tanto o homem quanto a mulher ejaculavam. No ano 150 d.C., Galeno disse que a vagina e os ovários eram o pênis e os testículos, “de dentro pra fora”. Em 1561, Falópio descobriu, além das trompas, que o clitóris tem estruturas profundas. Em 1672, Regnier de Graaf pesquisou e encontrou evidências de uma ejaculação feminina.

Para Samuels (1992, p. 132), a anatomia definitivamente não é um destino e, segundo ele, sua tentativa nos argumentos apresentados é a de demonstrar indignação com relação a esta ideia por meio da crítica aos que a têm como verdadeira mesmo sem assumir tal posicionamento, como no caso do debate sobre o princípio feminino que, ao relacionar características ditas femininas às mulheres de maneira inadvertida, enfraquece sua própria causa, pois coloca a anatomia como destino e assim nada pode ser feito para alterar suas condições como mulher.

Para discutir a relação entre o cultural e o biológico, Samuels traz uma citação de duas críticas de arte feministas que, segundo ele, teriam encarado o problema:

O reconhecimento da importância dos eventos do corpo não é redutível ao fundamentalismo biológico, uma faceta da ideologia patriarcal que pressupõe uma diferença primordial entre os sexos, determinada pela estrutura anatômica, e particularmente pela estrutura genital. A forma como o corpo é vivido e experimentado está implícita em todos os níveis dos processos psíquicos sociais, ou determinada por processos sociais (PARER & POLLOCK, 1987, p. 29 apud SAMUELS, 1992, p. 134).

Assim, poderíamos supor que na relação entre o biológico e o cultural, as referidas autoras estariam observando que o sexo hoje está em uma categoria discursiva, se a compreendermos nos mesmos termos que Stuart Hall a descreve para falar sobre raça. Desta forma, o sexo pertenceria a uma

categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, freqüentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas [...] como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro. (HALL, 2015, p. 37).

Samuels (1992) propõe que a anatomia funcione como uma metáfora individual para a potencialidade do outro e na sua concepção este outro é o diferente, independente das suas características anatômicas sexuais.

Considerando os apontamentos de Samuels, descritos até este ponto, observamos que, apesar de ele ter dito que as projeções da forma literal das

metáforas de masculino e feminino estariam no cerne da construção de psicologias distintas para os dois sexos, citou apenas exemplos relacionados a uma psicologia do feminino. Em uma análise localizada no conteúdo deste trabalho, encontramos dois possíveis motivos.

O primeiro motivo aparece por meio da observação da data da primeira publicação da obra da qual retiramos as referências dos apontamentos. O livro *A Psique Plural* foi publicado em 1989, portanto, final do século XX. Assim, se atentarmos para o fato de que o final do século XIX é marca do início da passagem da dominância estática para a dominância dinâmica, conforme aponta Maffesoli (2012, p. 72), podemos considerar um século de atuação das características relacionadas à dominância dinâmica que inclui o relativismo, policulturalismo, politeísmo de valores etc. Maffesoli (2012, p. 73) fala de um processo de compensação que ocorre na passagem de uma dominância a outra, o que estava esclerosado em uma, por exemplo, passa a ser relativizado na outra. E, sobre esta passagem, o que estava esclerosado, dentre outras questões apontadas, era a negação da diferença, da ambiguidade humana com uma racionalização da vida em uma estrutura chamada de patriarcal que, em parte importante, como vimos no mito judeu-cristão, foi construída pela exclusão do terceiro elemento do símbolo da trindade que, como símbolo hipostasiado, seria a figura da mulher³⁷. Com isto, entendemos que este primeiro motivo para observações mais atentas a uma psicologia do feminino tem relação com um processo compensatório que passa a dar destaque a tudo que supostamente se refere às mulheres no contexto da dominância dinâmica e aparece, por exemplo, no que o autor chamou de princípio feminino na contemporaneidade³⁸. Porém, este processo compensatório com seus contornos ritualísticos, sob nossa análise e seguindo a metáfora presente no mito de Tebas em Boécia³⁹, começa hoje a ser canalizado para uma relativização dos movimentos em torno do princípio feminino como somente relacionado à mulher. Isto ocorre justamente por meio de discussões como a que Samuels propõe e que evidenciam tanto o desejo de alhures com novas propostas para antigos conceitos, quanto a instabilidade do vir a ser. Pois, apesar de inúmeras análises e propostas

³⁷ Outros aspectos da discussão sobre o símbolo da trindade na seção 1.2.

³⁸ Ver nota de rodapé nº 30

³⁹ Ver páginas 22 e 23.

em torno da feminilidade e da masculinidade, não podemos dizer o que será instituído.

O segundo motivo se refere ao fato de que Jung teria dado maior atenção ao princípio do feminino, de acordo com Samuels (1992, p. 126). Então, ao discutir a teoria da contra-sexualidade, uma psicologia do feminino ganharia destaque. Para o autor, um dos motivos para Jung ter dado maior atenção a este princípio seria a possibilidade de gerar meios de declarar a especificidade da “identidade da vida”.

Para melhor esclarecer o princípio do feminino para Jung e nos aproximarmos do que significa a “identidade da vida” (2012) neste contexto, será necessário adentrar alguns aspectos sobre a anima e a sizígia apontados por Hillman. Para ele (1985, p. 29 e 65), hoje, por não estarmos mais seguros sobre o que é feminilidade, se tornou difícil falar sobre anima como feminilidade interior, ou seja, a subpersonalidade do homem. Na obra de Jung, diz o autor (1985, p. 67), ao se referir às analogias realizadas entre anima, yin e a alma, fica claro que o “feminino e a vida” são importantes para ambos os sexos. Quando Hillman fala da vida junto ao feminino, ele está se referindo a uma imagem que podemos relacionar ao princípio do feminino para Jung, que é a anima como alma, ou o que Samuels (1992) chamou de “identidade da vida”.

Como já dissemos, a noção de alma é demasiado abrangente e, não pode, como “uma imagem arquetípica do feminino”, segundo Hillman (1985, p. 67-69), ser localizada na psique de nenhum dos sexos ou na esfera da psique, a menos que a psique seja ampliada para “além das diferenças sexuais, depois para além da pessoa humana e da psicodinâmica (compensação), e também para além da psicologia”, ou, ainda, para além do humano. Mas, isso envolveria “uma metafísica e uma metapsíquica da anima”. Seguindo o que Hillman coloca, esta “não é a direção que queremos tomar aqui”, mas, apenas reafirmar que, por meio da noção de princípio feminino, Jung atribui anima também às mulheres. Portanto, é uma noção ampla demais para ser atribuída somente à contra-sexualidade e a uma suposta consciência feminina que aparece nos movimentos citados e criticados por Samuels e que tomam como base a mulher para suas atuações.

Se considerarmos anima como alma na discussão sobre a teoria da contra-sexualidade, hipoteticamente, as características relacionadas à anima nos homens apareceriam nas mulheres como aspectos sombrios, ou poderíamos dizer que nas mulheres o problema da alma já estaria solucionado por uma definição biológica.

Assim, tudo que se refere às relações, ao acolhimento, por exemplo, seria sombrio na mulher ou a questão da integração de aspectos inconscientes já estaria solucionada nas mulheres por serem biologicamente melhor capacitadas. Mas, diz Hillman (1985, p. 71-73), as mulheres também acessam imagens anímicas por meio dos sonhos, como os que Jung atribui à anima/alma⁴⁰: “relação com os mistérios, com o passado arcaico, representações da boa fada, da bruxa, da prostituta, da santa, e associações com animais tais como pássaro, o tigre, a serpente [...]”, elas também apresentam emoções ditas da alma: “carregam uma expectativa, uma interioridade que é oposta à ação de suas personas [...] também perdem o contato e podem ser levadas a meditar sobre seu destino”. Porém, esta abordagem também possibilita a interpretação de que a mulher, considerando que tem animus e não anima, seria destituída de alma e, neste caso, pergunta Hillman: “não estaria a psicologia analítica dando continuidade a uma antiga tradição de negar à mulher uma alma e de dispor as imagens dessa alma na sombra?”.

Lembremos agora que Samuels (1992 [grifo nosso]) fala da atenção de Jung ao princípio do feminino como gerador de possibilidade para declarar a “**especificidade**” da “identidade da vida” em seu trabalho na contínua construção da psicologia analítica. A especificidade apontada à vida pela anima/alma ou como imagem anímica é a “vida psíquica”. Neste sentido, do ponto de vista da psicodinâmica, a anima/alma é o projetor e não a projeção. Como diz Hillman (1985, p. 83), ela é o “condutor primordial da psique”, mas não é a “totalidade das funções psíquicas” (JUNG, 2002, OC 6, § 420 apud HILLMAN, 1985, p. 85). Ainda, corroborando este entendimento, para Jung:

Ela é algo que vive por si mesma e que nos faz viver; é uma vida por detrás da consciência, que nela não pode ser completamente integrada, mas da qual pelo contrário esta última emerge. Afinal de contas, a vida psíquica é em sua maior parte uma vida inconsciente e cerca a consciência de todos os lados. [Mas, sendo que] a anima e com ela a vida não têm sentido na medida em que não oferecem interpretação, [...] [para reconhecê-la] [...] é necessário uma compreensão humana discernente, que tudo decompõe em seus julgamentos antinômicos. (JUNG, 2012, OC 9/1, § 57 e § 66).

⁴⁰ Utilizaremos o termo anima/alma a partir de agora para evitarmos confusão com a anima como personificação da sub-personalidade feminina no homem, que continuará a aparecer no texto apenas pelo termo anima.

Esta “compreensão humana discernente” (2012), como uma função psíquica, é o que encontramos no animus como o oposto a anima/alma e referido ao espírito que é caracterizado por Hillman (1985, p. 75-77) como atividade mental no seu mais amplo sentido, o logos, o intelecto, o significado, a abstração. A alma, para ele, está relacionada ao domínio do imaginal, tão amplo, abrangente quanto o espírito, porém, são de ordens muito diferentes e não podem ser substituídos um pelo outro ou omitidos. A sizígia significa os dois.

Como vimos no capítulo 1, do ponto de vista epistemológico, os opostos não podem ser representados com unidades. No caso da anima, seu principal contraste é identificado com a contra-sexualidade, porém, entendida como uma imagem anímica e, segundo Hillman (1985, p. 183), ela pode estar em oposição ao ego, à sombra, persona etc. Mas, é especialmente com o animus/espírito⁴¹ que ela está “num estado de contaminação, numa interpenetração e interfusão a mais completa e mútua”. (JUNG, 1940⁴², p. 91 apud HILLMAN, 1985, p. 181).

Uma definição contra-sexual de anima e animus e, portanto, relacionada a gêneros, diz Hillman (1985, p. 189), é fruto e refere-se às relações interpessoais e projeções entre duas pessoas; seria uma sizígia externa. Na sizígia interna, ocorre uma relação intrapessoal e, portanto, as projeções ocorrem entre partes da psique. Assim, uma figura de anima/alma projetará uma figura específica de animus/espírito e “vice-versa”. O autor cita um exemplo que chama de intelectual: “durante qualquer imaginar da anima – malicioso, lascivo ou produtivo – um espírito-animus emerge e começa a criticar. É precisamente aqui que está o espírito crítico [...]”.

Para Hillman (1985, p. 191-195 [grifo nosso]) todo esforço intelectual de nossa época seria uma tentativa da anima/alma de se libertar de suas paixões, do seu caos, por meio do animus/espírito. Ele cita um paradoxo em forma de uma possibilidade de imagem onírica da relação interna da sizígia: “nos sonhos a figura que julga é aquela que tanto nos liberta das prisões da anima como nos sentencia com suas opiniões”. Assim, “considerar cada posição em termos da sizígia reflete uma **consciência “hermafrodita”**, na qual o Um e o Outro coabitam”. Esta consciência funcionaria da seguinte forma: ao pensar ter obtido alguma imagem da anima/alma, captar um humor ou projeção deve-se perguntar sobre a localização do

⁴¹ Utilizaremos animus/espírito a partir de agora para evitarmos confusão com o animus como personificação da sub-personalidade masculina no homem.

⁴² Hillman (1985) cita o texto *The integration of the personality* de Jung traduzido por Stanley Dell.

animus/espírito que, provavelmente, estará no ego que tornou possível tal observação. Isto significa ver um por meio do outro. Entendemos que seria uma forma de relativização do ego. Neste caso, uma consciência do ego, que, segundo o autor, Jung chama de “monoteísmo da consciência” (JUNG, 2002, OC 13, § 51 apud HILLMAN, 1985) seria uma perspectiva de um eu que não tem a visão do outro, é uma inconsciência da realidade psíquica, uma consciência que influencia a construção dos senhores de si.

A consciência hermafrodita, ou seja, que inclui a perspectiva da anima/alma e, portanto, livre de personificações contra-sexuais, está sujeita ou está agraciada pela sua multiplicidade. Para Hillman (1985, p. 181), “a anima⁴³ é a função que dá à psique a multiplicidade, sendo correlato psicológico do politeísmo e das formações simbólicas individuais”. Esta afirmação se baseia no que diz Jung: “o estágio anima/animus está relacionado com o politeísmo”. (JUNG, 2012, OC 9/2, § 427 apud HILLMAN, 1985).

Portanto, relacionada às discussões realizadas no primeiro capítulo, esta consciência como reflexo da sizígia interna inclui a noção de pessoa plural ou andrógina e as múltiplas consequências de sua construção e atuação no espírito de nossa época. Também, compreendendo a anima/alma nesta perspectiva, o princípio feminino em Jung pode não se referir ao feminino, como já dissemos de diferentes formas e, considerando ainda a sizígia como fator que reflete o hermafroditismo da consciência, podemos observar aqui um possível significado para outra justificativa dada por Samuels (1992, p. 126) para Jung ter se detido ao princípio do feminino: “o fato de ter-se em mente um “princípio feminino” ajuda a crítica da cultura sem necessidade de confrontações pessoais com ela”. Neste sentido, inferimos que Jung, na primeira metade do século XX, do ponto de vista psicológico, refletia as necessidades culturais e individuais que começavam a se colocar com a dialogia entre dominância estática e dinâmica e, de forma indireta, a importância da androginia neste contexto.

Hoje, as discussões que orbitam em torno do feminino e podem contribuir com nossas reflexões sobre a teoria da contra-sexualidade e a androginia estão em grande parte ligadas a movimentos feministas. Um exemplo importante são as

⁴³ Lê-se anima/alma.

questões apontadas por Judith Butler em seu livro *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, conforme veremos a seguir.

3.2 ALGUNS DEBATES ATUAIS SOBRE FEMINISMO E SUA INTERSEÇÃO COM A TEORIA DA CONTRA-SEXUALIDADE E A ANDROGINIA

Como já foi possível observar, não estamos tratando especificamente das questões de gênero, mas da androginia e da teoria da contra-sexualidade de Jung na contemporaneidade. Desta forma, tais questões tangenciam o tema proposto e, por consequência, o feminismo. Este último, compreendido como um conjunto de movimentos sociais e políticos que trata, inicialmente, das questões de gênero no âmbito social, político e econômico e que, como vimos, foi apontado por Hall como um dos fomentadores das mudanças em curso na contemporaneidade. Nestas, o impacto do feminismo se dá tanto pelo movimento social quanto como uma crítica teórica. Ele compõe o grupo de movimentos sociais que surgiram nos anos de 1960 “[...] juntamente com revoltas estudantis, movimentos juvenis contra-culturais e antibelicistas, as lutas pelos direitos civis” etc. (HALL, 2015, p. 27).

Interessa-nos, em especial, destacar alguma questões relacionadas ao feminismo na relação direta com a passagem de um indivíduo “mestre de si mesmo como do universo” para pessoa plural ou andrógina, observada pela perspectiva da sociologia da vida cotidiana de Maffesoli (2012, p. 12) e também observar seu impacto em algumas questões ligadas à contra-sexualidade na perspectiva junguiana. Com esta finalidade, trazemos para o debate, na citação abaixo, o que diz Hall sobre o feminismo ao falar sobre a sua contribuição para chamada crise de “identidade no contemporâneo” (2015)⁴⁴, mas esclarecemos que nossa intenção não é adentrar diretamente as discussões sobre ela, apesar de ser mais um dos conteúdos que estão tangenciando nosso tema. Também não temos a intenção de analisar atentamente todas as contribuições descritas abaixo.

Ele questionou a clássica distinção entre o “dentro” e o “fora”, o “privado” e “público”. O slogan do feminismo era “o pessoal é político”. Ele abriu, portanto, para a contestação política, arenas inteiramente novas de vida social – a família, a sexualidade, o trabalho doméstico, a divisão doméstica do trabalho, o cuidado com as crianças etc.

⁴⁴ Vide nota de rodapé nº 16

Ele também enfatizou, como uma questão política e social, o tema da forma como somos formados e produzidos como sujeitos generificados. Isto é, ele politizou a subjetividade, a identidade e o processo de identificação (como homens/mulheres, mães/pais, filhos/filhas).

Aquilo que começou como um movimento dirigido à contestação da *posição* social das mulheres expandiu-se para incluir a *formação* das identidades sexuais e de gênero.

O feminismo questionou a noção de que os homens e as mulheres eram parte da mesma identidade – a “humanidade” –, substituindo-a pela questão da *diferença sexual*. (HALL, 2015, p. 28).

São inegáveis os avanços alcançados pelos movimentos feministas com relação à abertura cultural, social e política para a manifestação da pessoa plural e o politeísmo de valores, pois, ao dar visibilidade às diferenças, exigir o respeito por elas, abrem-se caminhos para novas possibilidades de identificações, tribos contemporâneas e expressão das singularidades, ou, ainda, tudo que foge aos ditames que estruturam os indivíduos senhores de si. O que se espera, a princípio, é uma convivência em harmonia conflituosa⁴⁵ entre as diferentes tribos e diferentes pessoas.

Porém, analisando o viés político do feminismo, sob a ideia de ordem política de Maffesoli (1987, p. 102)⁴⁶ como o que privilegia indivíduos e associações contratuais, nas quais o social tem “consistência própria, uma estratégia e uma finalidade”, podemos identificar neste a unidade presente nos indivíduos associados a uma função e a um grupo contratual: a defesa exclusiva da mulher ou da condição de igualdade em toda ordem de relações com os homens. Visto desta forma, encontramos no feminismo uma arena dialógica entre as dominâncias estática e dinâmica na contemporaneidade e, por consequência, o diálogo entre uma ordem política e a ordem de fusão descritas por Maffesoli (1987), sendo que, nesta última, o afeto, o sensível são privilegiados, a massa é onde as cristalizações e agregações de toda ordem acontecem de forma “tênue, efêmera e de contornos indefinidos”, ou seja, ocorre uma “união em pontilhado” (1987) e não um grupo contratual. E, ainda neste sentido, podemos falar de uma forma antiga de tribalismo⁴⁷ no feminismo, a

⁴⁵ Parafrazeando a ideia de “harmonia conflitual” para Maffesoli (1987, p. 152). Detalhamento no parágrafo anterior à seção 1.3.

⁴⁶ Questões apontadas no capítulo 1, seção 2.4.

⁴⁷ Lembrando que os termos tribo e tribalismo contemporâneos, na sociologia de Maffesoli (1987, p. 28-29, 210), foram propostos como metáfora para dar conta de um complexo que envolve um “aspecto coesivo na partilha sentimental de valores, lugares ou de ideias” que pode estar circunscrito ou localizado e também pode estar em diferentes modulações, em inúmeras experiências sociais. Enquanto na sua forma antiga o tribalismo está associado à ideia de associações contratuais.

qual vem sendo relativizada pelas discussões mais recentes entre os seus diferentes movimentos.

Estamos nos referindo às diferentes tribos que, dentro da “massa” feminista, acabam aderindo a contratos fechados em suas demandas como, por exemplo, o movimento ligado à defesa das questões das mulheres negras, ou aqueles que se empenham na defesa dos direitos das mulheres brancas, brancas heterossexuais, brancas homossexuais, negras transexuais etc. São por nós entendidas como tribos antigas quando não estabelecem a união em pontilhado, por exemplo, ao questionar a possibilidade de mulheres brancas comporem os movimentos em defesa de mulheres negras e vice-versa, ou de homens comporem qualquer um dos movimentos ou se reconhecerem feministas, isto, para não adentrar as questões ligadas à linguística, identidade, metafísica, raça, culturas etc. que circunscrevem os debates atuais.

Com seus contratos fechados, estas diferentes tribos, nos parece, perdem o vai e vem da massa que contém a potência da harmonia conflituosa, perdem a potência da unicidade. Ou seja, perdem a “coerência flexível e aberta de elementos heterogêneos” (MAFFESOLI, 2012, p. 54), ou, ainda, perdem a experiência do outro fundando uma união conflitual, uma condição na qual os elementos que a compõem podem ter uma nova percepção do mundo e de si.

Como dissemos, um exemplo importante das citadas discussões em torno destes movimentos é o que Judith Butler propõe e que, em nossa interpretação, parece encaminhar as questões ligadas ao feminismo para um olhar mais bem contextualizado em uma dominância dinâmica na contemporaneidade. Butler (2016, p. 39-40) diz que o caminho de busca por uma coerência e unidade entre os diversos movimentos feministas acabou por rejeitar a multiplicidade de “interseções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das “mulheres”” por se empenhar em uma política de coalizão que pressupõe o que são as mulheres, portanto, fechado, circunscrito a um contrato social e ideológico. A autora questiona o tipo de política que busca unidade e propõe que “talvez as coalizões devam reconhecer suas contradições e agir deixando essas contradições intactas”. Identificamos aqui a ideia de unicidade na proposta de Butler.

Um modelo de diálogo que pressupõe uma unidade, para autora (2016), está muito próximo do risco de um liberalismo que subentende que seus diversos componentes falam de um mesmo lugar de poder, por exemplo, e, assim, a

categoria mulheres só necessitaria de preenchimento com atributos de raça, sexualidade, idade etc. para ser completa – quando, em uma coalizão que deixa as contradições intactas, o diálogo se daria com base na hipótese de incompletude da categoria e, com isto, tal hipótese serviria como “um ideal normativo, livre de qualquer força coercitiva”. Ela ainda questiona a necessidade da unidade para uma atuação política efetiva e conclui que, sem o objetivo de unidade que é sempre instituído apenas no nível conceitual, ocorre a possibilidade de emergirem unidades provisórias com atuações concretas dentro de outras propostas não articuladas com a questão da identidade que é estável e unitária. Assim, as ações políticas nas diversas causas feministas ocorreriam de forma mais rápida e mais adequada “ao grande número de ‘mulheres’ para as quais o significado da categoria está em permanente debate”.

A hipótese de incompletude e de articulação em unidades provisórias, para nós, coaduna a imagem de união em pontilhado das tribos contemporâneas e com a pessoa plural com suas possibilidades de atuar em diferentes papéis na teatralidade⁴⁸ do espírito de nossa época. Butler (2016, p. 41) chama sua proposta de coalizão de “abordagem antifuncionalista” e, nesta, não há uma suposição de identidade (como senhor de si descrito detalhadamente no primeiro capítulo) como premissa, nem há uma forma definida para se estabelecer uma coalizão, sendo o seu significado conhecido apenas ao realizar-se na prática. O caminho da busca de unidade na coalizão das diferentes demandas feministas seria uma “tática funcionalista” que, ao considerar ou ao articular uma identidade ancorada nos aspectos culturais disponíveis, acaba por estruturar uma definição que “exclui previamente o surgimento de novos conceitos de identidade nas ações politicamente engajadas”. Desta forma, o funcionalismo “não é capaz de tomar como objetivo normativo a transformação ou expansão dos conceitos de identidade existentes”.

Esta hipótese de incompletude é um reflexo de uma das formas que a autora conceitua gênero:

[...] uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida em qualquer conjuntura considerada. Uma coalizão aberta, portanto, afirmaria identidades alternativamente instituídas e abandonadas, segundo propostas em curso; tratar-se-á de uma assembleia que permita múltiplas convergências e

⁴⁸ Ver páginas 43 a 45 sobre teatralidade.

divergências, sem obediência a um telos normativo e definidor. (BUTLER, 2016, p. 42).

Nos parece que a proposta de Butler para coalizão e a sua conceituação de gênero, no contexto das demandas feministas, atenderia à discussão dos problemas sociais, políticos e econômicos das mulheres sem aderir à necessidade de diferenciações de gênero como base para seus pleitos. Para Hillman (1989, p. 79), tais problemas devem ser tratados, mas sem a confusão que uma definição do que é feminino pode causar. Lidar com eles é diferente de definir um tipo de consciência feminina ou o feminino. Para esclarecer a que tipo de questão Hillman está se referindo:

[...] as feministas falam que não há diferença entre os sexos e então posso subir num poste telefônico, disparar uma arma e dirigir caminhão como qualquer homem (elas já estão assumindo que dirigir um caminhão ou subir num poste é masculino; isto já está arranjado deste modo), ou elas tomam outra posição e dizem que o feminino é diferente. Ele pertence à lua, tem a ver com instinto, natureza, útero, menstruação, seios e modos de ser que o homem não entende. Identificam-se com um padrão arquetípico particular, uma constelação lunar, e definem isto como o “feminino”. Nas duas situações a individualidade da mulher caiu na armadilha de ser a não-feminina ou a toda-feminina; e estas duas ideias de feminino são estereótipos. [...] Curiosamente a psique tende a ignorar uma série de questões que o ego julga importante e com as quais se identifica. A psique realmente não sabe, no sonho, se você é pobre ou rico [...] se você é homem ou mulher. (HILLMAN, 1989, p. 79-80).

Estamos, com esta citação, novamente trazendo o tema da contra-sexualidade, agora com o intuito de refletir sobre um dos impactos do feminismo sobre ela, o que se refere à necessidade de atentarmos ao questionamento sobre “a distinção clássica entre o ‘dentro’ e o ‘fora’, o ‘privado’ e o ‘público’” (HALL, 2015). Compreendemos a explanação dos próximos quatro parágrafos como um adendo para uma questão que deverá ser melhor discutida em futuras pesquisas, mas, neste momento, cabe, em nosso texto, como um apontamento de um importante ponto de atenção.

Os apontamentos de Hillman (1989) a respeito da psique nos remetem à anima como imagens anímicas, diferente da ideia contra-sexual de anima como uma subpersonalidade inconsciente feminina no homem. Apesar de apresentarem perspectivas diferentes do ponto de vista da questão de gênero – a primeira não faz distinção, a segunda sim –, ambas compõem a teoria junguiana e também ambas,

em especial quando olhamos para o fenômeno da projeção, indicam inicialmente uma percepção da distinção entre o mundo interno e o externo. Lembremos que a projeção, para Jung (2012), “já existe de antemão”, é produto do inconsciente, das imagens anímicas e pode ocorrer entre diferentes partes da psique assim como externamente em qualquer pessoa ou objeto. Esta questão talvez nos encaminhe para análises a respeito de um aspecto solipsista na teoria junguiana, como se a única realidade fosse a realidade da psique e as projeções a sua maneira de gerar mundo. Certamente não será possível observar todas as questões ligadas a este aspecto, também, este não é o nosso objetivo. Pretendemos apenas localizar o leitor sobre a necessidade que identificamos e que o feminismo evidencia com seus questionamentos.

Vejamos. Clarke (1992, p. 75-77) diz que o interesse de Jung pelo contexto histórico está mais no seu significado simbólico relacionado às transformações psíquicas do que nos entrelaçamentos políticos, econômicos e sociais, como é o caso dos historiadores. Mas o autor também diz que Jung afirma que a psique é essencialmente histórica na medida em que só pode ser compreendida considerando-se um passado coletivo e pessoal. Neste sentido, consideramos oportuno lembrar novamente que, para Jung (2012, OC 14/2, § 333-334), “na sociedade humana as coisas poderiam portar-se de modo semelhante ao que ocorre no indivíduo”. Enfim, obviamente seu interesse não estava exclusivamente localizado no social, econômico ou político e o conhecimento histórico lhe servia para um aprofundamento de uma hermenêutica do ser, mas, em nossa interpretação, este fato não excluiu a noção de que somos constituídos e constituímos a realidade em uma constante e mutável relação, portanto, apesar da distinção, dentro e fora poder ser considerada espelhos de uma mesma realidade.

Hillman (1989, p. 78) coloca isso claramente ao dizer que “tudo é realidade”, então, “por que chamar só uma fatia da vida de ‘realidade’?”. Afinal, dentro do campo clínico da psicologia analítica, o trabalho é justamente “colocar as pessoas em contato com a realidade psíquica [...]. E, de qualquer forma, não será a realidade psíquica que bagunça o que [...] [se está] chamando de ‘realidade’ [...]?”.

No que se refere ainda a uma noção solipsista da teoria junguiana, há um impacto importante a ser considerado. Por exemplo, Samuels (1992, p. 126-128) diz

que um dos pontos de discordância entre o feminismo “*per se*”⁴⁹ e o discurso sobre o feminino na psicologia analítica é o fato de este último parecer se distanciar “da ação política e social” quando colocado de forma a destacar tudo que é interior ou relacionado a sentimentos, “tornando-se um fim em si-mesmo”, portanto, sem valor coletivo. O autor está se referindo aos trabalhos junguianos contemporâneos que tratam da chamada psicologia do feminino chegando a elevá-lo “ao status de ego-ideal” e distorcendo o sentido do princípio feminino para Jung que, como vimos, pode inclusive ter ajudado “a crítica da cultura sem necessidade de confrontações pessoais com ela” (1992).

3.2.1 Sexo e gênero em questão

Vimos que, apesar de Jung parecer colocar a categoria de sexo em questão nos seus registros no livro vermelho, subsiste em sua obra uma distinção clara entre a categoria de sexo e de gênero. Também compreendemos que o fato de não ser possível escapar da humanidade de modo a não ter representações coletivas (JUNG, 2012, OC 8/2, § 125 e § 129) não tem relação direta com definições de identidades fixas nestas categorizações. Apesar de considerarmos o termo “diferenças” utilizado por Samuels importante para minimizar confusões no tratamento de questões ligadas à sexualidade na psicologia analítica, no espírito de nossa época a “androgenização galopante” (2012) tem suscitado no mínimo uma revisão sobre os olhares para a questão, como o questionamento da categoria de sexo que constitui mais um exemplo do pensamento feminista contemporâneo como um sintoma “da mudança cultural em curso: a sombra de Dionísio projetando-se sobre as megalópoles pós-modernas”. (MAFFESOLI, 2012, p. 47).

Tal questionamento coloca em debate um dos fatores apontados por Hall (2015) como impacto do feminismo na abertura das discussões sobre identidade: “O feminismo questionou a noção de que os homens e as mulheres eram parte da mesma identidade – a “humanidade” –, substituindo-a pela questão da *diferença sexual*.” Butler explica que

⁴⁹ Compreendemos que alguns aspectos definidores do feminismo *per se*, citado por Samuels, foram descritos no início da seção 3.1, incluindo seus impactos sobre a contemporaneidade.

A antropologia estruturalista de Lévi-Strauss, inclusive a problemática distinção natureza/cultura, foi apropriada por algumas teóricas feministas para dar suporte a elucidar a distinção sexo/gênero: a suposição de haver um feminino natural ou biológico, subseqüentemente transformado numa “mulher” socialmente subordinada, com consequência de que o “sexo” está para a natureza ou “matéria-prima” assim como o gênero está para a cultura ou o “fabricado”. (BUTLER, 2016, p. 74).

Para Butler (2016, p. 74-75), questionar o sexo, uma categoria entendida como biologicamente ou naturalmente diferenciadora envolve discussões em torno, por exemplo, da relação binária entre cultura e natureza, compreendendo-se que a cultura confere significado à natureza e, com isto, se apropria dela com possibilidades de uso ilimitado. A autora aponta ainda que a natureza, nesta relação, é concebida como feminina e, portanto, necessita da significação da cultura sempre associada ao masculino para obter um significado e este será invariavelmente constituído em uma lógica de opressão, que, dentre outras formas, pode ser entendida pela possibilidade de uso ilimitado da mulher. Aponta ainda que a política sexual que estaria construindo e mantendo esta distinção se esconde em uma “produção discursiva de uma natureza e, a rigor, de um sexo natural que figuram como a base inquestionável da cultura,” e, neste sentido, as críticas de pós-estruturalistas como Clifford Geertz, citado por Butler, têm como argumento o fato de que a estrutura desta construção universalizante do sexo “não considera a multiplicidade das configurações culturais da “natureza””, sendo esta singular e pré-discursiva, o que inviabiliza perguntas como:

O que se caracteriza como “natureza” num dado contexto cultural, e com que propósito? É o dualismo realmente necessário? Como são construídos e naturalizados, um no outro e por meio de um do outro, os dualismos sexo/gênero e natureza/cultura? A que hierarquias de gênero servem eles, e que relações de subordinação reificam? (BUTLER, 2016, p. 75).

Com ensaios de respostas a tais perguntas, chega-se a uma designação política do sexo e, com isto, ele é compreendido como “desde sempre ‘fabricado’”, por exemplo, pela utilização política do que Monique Wittig chamou de “categoria [discursiva] da natureza” que apenas serve para sexualidade reprodutora, adequada apenas às necessidades econômicas da heterossexualidade. Isto, segundo Butler, parece desmontar as distinções estruturalistas que presumem uma “oposição estrutural binária” que, neste entendimento de designação de sexo, opera

veladamente de maneira a subjugar a “ambiguidade e abertura insistentes da significação linguística e cultural”. (BUTLER, 2016, p. 76, 195-197).

Em outras palavras, o “sexo” impõe uma unidade artificial a um conjunto de atributos de outro modo descontínuo. Como discursivo e perceptivo, o “sexo” denota um regime epistemológico historicamente contingente, uma linguagem que forma a percepção, modelando à força as inter-relações pelas quais os corpos físicos são percebidos. (BUTLER, 2016, p. 199).

Butler (2016) diz que é impossível responder se existe um corpo físico anterior ao corpo percebido. Considera suspeita a categoria de sexo tanto quanto as discriminações das características físicas. Para ela, pênis e vagina, seios e outras características ditas partes sexuais equivalem à limitação do corpo erógeno a estas partes e a “fragmentação do corpo como um todo”. Nesta perspectiva, a “hipótese estruturalista de um conjunto universal de estruturas significantes, anterior ao sujeito falante, a orquestrar a formação desse sujeito e seu destino” é totalmente descartada.

De fato, em uma perspectiva discursiva do sexo, entendendo-a aqui como uma tentativa teórica e política de retirada de projeções sobre o corpo físico, por exemplo, chega-se à possibilidade de uso do discurso para eliminar categorizações procurando, segundo uma proposta teórica e ficcional de Wittig, convocar “uma reorganização radical da descrição dos corpos e das sexualidades, sem recurso à noção de sexo”. (BUTLER, 2016, p. 198). Resulta desta convocação o uso de expressões como *amigxs*, *elx*, *pessoa* no lugar de *homem*, dentre outras que temos visto com constância especialmente em redes sociais na internet. A proposta acima descrita pretende subverter o que é normal, entendido como a “mentalidade hétero”, pois sua motivação é justamente eliminá-la por ser esta uma fonte opressora de qualquer possibilidade de diferença, seja ela homossexual, transexual etc. (WITTIG, 1980, p. 105 apud BUTLER, 2016, p. 201). Nos parece que este viés político e a estratégia linguística atuam no sentido da necessária expansão cultural pela eliminação da opressão. Por outro lado, compreendermos que “a existência de uma categoria de sexo, ou a existência da natureza, não pressupõe o seu uso em significações culturais opressoras” (ROMÃO, 2017).

Obviamente não é possível saber o resultado cultural de todas estas discussões, ou definir o impacto destas na psicodinâmica da teoria da contra-

sexualidade, pois as mudanças sobre as quais temos discorrido estão em curso e esta análise seria um esforço que está além da proposta deste trabalho. Porém, nos posicionamos concordando com Samuels na escolha do dispositivo linguístico, lembrando como dissemos que, para ele (1992, p. 124-125), o termo “diferenças” permite o entendimento de que “cada pessoa permanece como “homem” ou “mulher”, mas o que isso significa para cada um torna-se imediato e relativo e, assim, capaz de expansão produtiva e desafio cultural”. E, diante do nosso posicionamento e das exigências políticas, econômicas e sociais para as quais existe um esforço dos movimentos feministas de libertação da opressão às mulheres, recorremos à epígrafe do primeiro capítulo: “Exijo a possibilidade de viver plenamente a contradição da minha época” (BARTHES, 1980), afinal, aparentemente, um posicionamento estruturalista se mostra contraditório em relação às atuais propostas feministas. E, também, recorremos a Antonin Artaud, citado por Nise da Silveira (1986) em entrevista denominada Posfácio: Imagens do Inconsciente: “Há dez mil modos de ocupar-se da vida e de pertencer à sua época”. Com isto, nos referimos à possibilidade de, mesmo na contramão das citadas propostas, estarmos engajados nas lutas de nossa época. No que se refere à teoria da contra-sexualidade junguiana, este engajamento se expressa por meio da compreensão da anima como imagem anímica, ou seja, com infinitas possibilidades de ser, fora de estereótipos impostos pelas categorizações de sexo ou gênero e, portanto, de acordo com um movimento social que possibilita a manifestação da pessoa andrógina.

Quanto à categoria de gênero, por encontrar alguma coerência com as necessidades do espírito da época e nosso posicionamento sobre a categoria de sexo, ficamos com a possibilidade de entendimento de Simone de Beauvoir, segundo descrição de Butler. Para autora (2016, p. 193-195), Beauvoir, ao dizer que “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher”, apenas sugeriu que ninguém nasce com um gênero, ele é sempre adquirido, ela também assumiu, na sua discussão sobre gênero, que “o sexo qualifica o ser humano. Mas o sexo não causa gênero; e o gênero não pode ser entendido com expressão ou reflexo”. Nesta formulação, os corpos sexuados dão espaço a uma grande variedade de possibilidades de gênero, pois este não está restrito à dualidade do sexo. Na análise de Butler:

[...] a consequência de que, se o gênero é algo que a pessoa se torna – mas nunca pode ser –, então o próprio gênero é uma espécie de devir ou atividade, e não deve ser concebido como substantivo, como coisa substantiva ou marcador cultural estático, mas antes como uma ação incessante e repetida de algum tipo. [...] Na verdade, o gênero seria uma espécie de ação cultural/corporal que exige um novo vocabulário, o qual institui e faz com que proliferem participios de vários tipos, categorias ressignificáveis e expansíveis que resistem tanto ao binário como às restrições gramaticais substantivadoras que pesam sobre o gênero. Mas como se tornaria culturalmente concebível um projeto dessa natureza, e como se poderia evitar o destino dos projetos utópicos, vãos e impossíveis? (BUTLER, 2016, p. 195).

Beauvoir abriu caminho, portanto, para análises de viabilidade cultural, política e discursiva de sua proposição sobre gênero e, neste, a proposta de Wittig de convocar “uma reorganização radical da descrição dos corpos e das sexualidades, sem recurso à noção de sexo” (BUTLER, 2016) surge, segundo nosso entendimento, negando ou neutralizando a categoria de sexo como uma forma de superar as restrições de gênero associadas ao binarismo sexual. Se é um projeto utópico ou impossível não podemos responder, mas podemos citar um evento bastante atual como manifestação de ações relacionadas a ele. Segundo informações encontradas em endereços eletrônicos, em julho deste ano (2017), uma criança canadense, filha de uma pessoa transgênero, talvez tenha se tornado a primeira no mundo a ter um documento oficial (carteira de saúde) emitido com a letra “U” no espaço que determina o sexo. A letra “U” se refere aos termos em inglês: *undetermined* (indeterminado) ou *unassigned* (não atribuído). A principal justificativa da mãe é a de que a atribuição de sexo pode gerar futuros problemas para a criança caso seu gênero não esteja atrelado a seu sexo, por isso, está tentando omitir o sexo da criança também na certidão de nascimento e, para isso, move uma ação contra o órgão responsável pela emissão de registros civis na Província de Colúmbia Britânica, pois, este, até o momento, lhe negou tal possibilidade. A mãe da criança é uma dentre oito pessoas que movem uma ação junto ao Tribunal de Direitos Humanos de Colúmbia Britânica pedindo “a omissão de gênero em documentos emitidos em todo Canadá”, segundo o site www.bbc.com em matéria do dia 04 de julho de 2017, intitulada *Bebê terá documento sem identificação de sexo para ‘decidir gênero quando crescer’*.

Esta notícia nos remete a Samuels (1992, p. 262) que, ao falar sobre as necessárias reflexões sobre a da psicologia profunda⁵⁰ nesta geração, diz que “somos forçados a prestar atenção” em três aspectos do pós-estruturalismo: “a relatividade, a interação e a ausência de estruturas ‘profundas’” e, que “tudo depende da interpretação”. Enfim, todos os aspectos que podem envolver a criança canadense na sua decisão sobre seu gênero. Ou seja, nenhuma estrutura profunda, entendida aqui na relação com a natureza como provedora do sexo, sendo envolvida na interação social, política e econômica que as relações do seu entorno e da sua época irão lhe impor como, se não a primeira, uma das poucas crianças que podem ter o gênero não definido ou ser considerada assexuada do ponto de vista legal, e, por fim, impregnada pelas possibilidades da relatividade do ser no que se refere às categorias de sexo e gênero. Fato que nos força a prestar atenção, em nossas reflexões, sobre os aspectos pós-estruturalistas que vêm se impondo na contemporaneidade. Assim, apesar de não analisarmos de forma abrangente as consequências da influência destes aspectos em si, e considerando a afirmação de que “tudo depende da interpretação” (Op. cit.), a atenção a esta notícia nos leva à indeterminação do gênero como uma possibilidade ilimitada de ser e, desta forma, trazemos Heidegger e Maffesoli para nos ajudar em uma leitura deste fato, na qual a natureza se apresenta.

Heidegger lembra que o ser é antes de tudo infinito, “abreviação do *modus infinitivus*, isto é, o modo do ilimitado, do indeterminado”. Esse ilimitado volta na posição principal da cena social [contemporânea]. A mãe natureza servindo-lhe de estojo. Ilimitado na recusa de uma identidade precisa, o indivíduo indivisível [senhor de si] transformando-se em uma pessoa plural. Ilimitado no pacto emocional que substitui o contrato racional. Em cada um desses casos, é uma entidade vaga e vasta que prevalece. É a dinâmica assumindo o ritmo do estático. (HEIDEGGER, 2005, p. 33 apud MAFFESOLI, 2012, p. 68).

Com base no que dizem os autores citados, nossa interpretação dos aspectos pós-estruturalistas não descarta a natureza como “estojo” (2012) ou recipiente para o modo indeterminado, ilimitado do ser. Ao trazer a natureza dessa

⁵⁰ Jung diz que gostaria de chamar a “psicologia analítica” de “psicologia profunda” caso ela se referisse apenas ao inconsciente e atribui esta última denominação a Eugen Bleuler. Trata-se de “um método de natureza essencialmente psicológica e, portanto, não pertence ao campo da medicina e nem da filosofia”. (JUNG, 2012, OC 4, §523-524). Samuels (1992, p. 260), ao escrever sobre *A diversidade da psicologia e a psicologia da diversidade*, sendo esta última referida à psicologia profunda, diz que nossa geração precisa “assumir uma atitude reflexiva em relação à psicologia profunda”.

forma, Maffesoli (2012, p. 58-60) está falando do retorno de um aspecto do paganismo no cuidado cotidiano do corpo, na sua contínua construção se dando na ordem do simbólico e emocional, uma espécie de vitalismo que ele atribui em especial às novas gerações que, por meio de suas “rebeliões e de sua liberdade de tom e de postura”, como no caso das ações da mãe da criança em questão, fazem ressurgir os instintos primordiais, porém, não mais de forma domesticada no contexto de uma “ontologia estável (por exemplo, a ontologia da identidade, individual ou de classe)”, mas no que ele chama de “sua liberdade primeira”, ou seja, possibilidade de identificação múltipla. Esta seria uma lógica do regresso, na qual está presente um “harmonizar-se com os ritmos, quase fisiológicos, da existência”, uma atenção aos ritmos que constituem o corpo, o que se evidencia na notícia em questão pela possibilidade de “decidir o gênero quando crescer” (2017), ou seja, acompanhando os ritmos inclusive fisiológicos da existência. Podemos falar de um retorno à natureza do corpo, mas não pela ordem da divisão binária dos sexos, e, sim, pela ordem das infinitas possibilidades de vir a ser, o que não exclui o sexo, porém o ressignifica na experiência individual e tribal.

Com isto, pode-se pensar no ser andrógino ou pessoa plural como revestido de uma identidade indiferenciada, porém, seguindo o raciocínio de Rabot e Ruas (2012), é o contrário. Trata-se de uma identidade, ou melhor, singularidade que combina aspectos yin e yang e que “não conhece os limites de gênero, visto que [...] [procura] não se submeter a qualquer castração”.

Todas as discussões trazidas para esta última seção, incluindo a possibilidade de se pensar a diferença entre identidades indiferenciadas e a singularidade andrógina, apontam para necessidade de tornar mais abrangente as reflexões sobre a androginia no contemporâneo. Nas considerações finais procuraremos delimitar essa abrangência.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um pensamento radical exige um olhar penetrante capaz de ver o cerne fatídico das coisas. Portanto inelutável. Tanto é verdade que, quando algo ocorre, é preciso, no melhor dos casos, acompanhar, em todo caso, deixar ser o que é.

Michel Maffesoli

Na introdução deste trabalho, colocamos que *encontrar um olhar sobre a androginia e a teoria da contra-sexualidade que seja coerente com as necessidades individuais, sociais e culturais que se apresentam no espírito de nossa época* seria a nossa busca. Neste sentido, consideramos a sociologia do cotidiano de Michel Maffesoli central para nossa reflexão. Primeiro por nos proporcionar a visibilidade dos aspectos relacionados ao tema na contemporaneidade e, depois, a compreensão de quais necessidades estávamos de fato falando em nosso objetivo. Destacamos entre tais aspectos os que evidenciam uma concepção cíclica do mundo, descrita no primeiro capítulo, os aspectos relacionados ao monoteísmo e ao paganismo lá apontados e que se encontraram, no segundo capítulo, com a descrição da consciência do ego como monoteísta e a consciência de anima/animus, ou seja, hermafrodita, como politeísta. Aspectos que nos levam ao entendimento da necessidade premente de relativização em toda ordem política, econômica, cultural, social, individual, presente na dialogia entre a dominância estática e a dinâmica, sob a qual nos encontramos na contemporaneidade. Estas poucas considerações já nos são suficientes para selecionar tal sociologia como um campo de conhecimento de nosso interesse, possivelmente, base para novos estudos e reflexões em futuros desdobramentos desta pesquisa.

Sobre os mitos descritos, ambos compreendidos como imagens de aportes de sedimentações tradicionais no espírito da nossa época, destacamos no mito judeu-cristão a erradicação da ambivalência humana que serve como âncora para a lógica da identidade. No mito do Hermafrodito, destacamos o aspecto fusional como potencia desindividualizante que relativiza a citada lógica. No mito judeu-cristão a imagem andrógina é negada e no mito do Hermafrodita pode ser compreendida como um símbolo do espírito de nossa época, justamente pela citada relativização. Os dois mitos, considerando os destaques que apontamos, podem também ser compreendidos como uma manifestação, em um movimento em espiral, de um

processo de mudança que se apresenta como tensão entre a unidade (identidades fixas) e a unicidade (identificações múltiplas).

O entendimento do ser andrógino ou pessoa plural como aquele que é capaz de vivenciar as múltiplas identificações ou a sua própria relativização por meio do outro independentemente do seu sexo ou gênero, da tribo com a qual esteja envolvido afetivamente ou da localização teórica (dentro ou fora) deste outro, assim como o entendimento da anima e do animus, do feminino e do masculino, do homem da mulher como o diferente, compõe um olhar que consideramos coerente com as necessidades individuais, sociais e culturais que se apresentam na contemporaneidade. Ainda no sentido da construção deste olhar, compreendemos que o contato com a realidade psíquica tem valor social e político na medida em que se busca a retirada de projeção que isola a pessoa em uma concepção própria do mundo (JUNG, 2012, OC 9/2, § 17) e, desta forma, fora do isolamento, pode, talvez, estar em contato com o outro e, como no slogan feminista, atuar como “uma pessoa política” (HALL, 2015, p. 28), entendida aqui como aquela que é capaz de se engajar em causas coletivas sem se perder de si mesma, sem se tornar a própria causa.

A androginia no contemporâneo exige, certamente, maior abrangência em nossas reflexões, uma primeira delimitação desta está em nosso interesse pela seguinte hipótese: ao considerarmos apenas construções culturais sem distinção entre dentro e fora, a exemplo do que fazem alguns movimentos feministas, poderíamos adentrar uma ordem política que dá ao social “consistência própria” (MAFFESOLI, 1987, p. 102)? Poderíamos, neste caso, estar submetidos também a “proposições gerais” (JUNG, 2009, p. 206) como categorias de sexo e gênero, ou submetidos a estruturas sociais, político e econômicas que criam barreiras para a manifestação livre da multiplicidade ou ambiguidade humana, em um movimento de associação de si mesmo a determinada causa, a ponto de nos identificarmos completamente a ela, negando a diversidade? Para nós, parece que a não distinção entre dentro e fora não traz necessariamente soluções para a desconstrução das categorias de sexo e gênero a ponto de atender às necessidades de mudança no sentido da igualdade de condições entre homens e mulheres.

Uma segunda delimitação para tornar mais abrangente nossas reflexões sobre a androginia hoje, sem a exclusão das perguntas e a hipótese da primeira, seria considerar que o processo de individuação, como tratado na obra junguiana, precisa entrar no debate em pesquisas futuras para tratarmos da questão da

identidade trazendo aspectos que estão além dos relacionados às disparidades de sexo e de gênero no contexto de mudança como, por exemplo, uma discussão sobre a diferença entre identidades indiferenciadas e a singularidade andrógina que envolveria maior detalhamento do processo da identificação. Esta discussão poderia estar interseccionada ao fenômeno da nebulosa afetual como forma específica da socialidade descrita por Maffesoli (1987) e, também, com o fato de o tribalismo de hoje dar uma ideia equivocada de narcisismo por conta da sua dispersão, fluidez e ajustamentos pontuais de forma a propor questionamentos sobre o vai e vem da massa-tribo como uma ultrapassagem do princípio da individuação por conta da fusão com o coletivo.

Como uma terceira delimitação, ainda dentro do tema das disparidades de sexo e de gênero, consideramos importante para nossas reflexões uma pesquisa de campo sobre como os profissionais que têm como base para sua atuação a psicologia analítica, seja em clínicas, escolas, outros tipos de instituições ou comunidades, têm dialogado com a pessoa andrógina agora, quando ela já não pode mais ser compreendida como ficção ou dentro de uma lógica de criminalidade ou doença e passa ganhar espaço para manifestar-se. Momento em que, ao mesmo tempo, erguem-se correntes contrárias a fenômenos relacionados à dominância dinâmica que estabelecem a dialogia com a dominância estática, como o conservadorismo religioso que chega, por exemplo, a propor práticas de cura da homossexualidade ou combate bélico ao que é considerado diferente de suas crenças?

Observando estas delimitações, percebemos que o tema escolhido é muito vasto e merece investigações futuras, dada a necessidade de acompanhar seu movimento transversal⁵¹ na contemporaneidade.

⁵¹ Ver página 15. Sentido de transversalidade em citação (GALLO, 2000).

REFERÊNCIAS

Obras citadas

BARTHES, Roland. **Mitologias**. Rio de Janeiro: Difel, 1980.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988. v. 2.

BRUNEL, Pierre. Andróginos. In: MIGUET, Marie. **Dicionário de Mitos Literários**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora S.A., 1997.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CLARKE, J. J. **Em Busca de Jung: indagações históricas e filosóficas**. Rio de Janeiro: Ediouro S. A., 1992.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo Ltda., 1986.

_____. **Mefistófoles e o Andrógino**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HILLMAN, James. **Anima: anatomia de uma noção personificada**. São Paulo: Cultrix, 1985.

_____. **Entre Vistas: Conversas com Laura Pozzo sobre Psicoterapia, Biografia, Amor, Alma, Sonhos, Trabalho, Imaginação e o Estado da Cultura**. São Paulo: Summus Editorial, 1989.

JUNG, Carl Gustav. O processo de individuação. In: VON FRANZ, Marie-Louise. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

_____. **O livro vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Obra Completa**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. v. 4: Freud e a psicanálise.

_____. v. 6: Tipos psicológicos.

_____. v. 8/2: A natureza da psique.

_____. v. 9/1: Os arquétipos e o inconsciente coletivo.

_____. v. 9/2: Aion – Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo.

_____. v. 11/1: Psicologia e religião.

_____. v. 11/2: Interpretação psicológica do dogma da trindade.

_____. v. 13: Estudos alquímicos.

_____. v. 14/2: *Mysterium Coniunctionis*.

_____. v. 16/2: Ab-reação, análise dos sonhos e transferência.

LÓPES-PEDRAZA, Rafael. **Hermes e seus filhos**. São Paulo: Paulus, 1999.

MAFFESOLI, Michel. **Homo Eroticus**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. **O tempo retorna**: formas elementares da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

_____. **O tempo das tribos**: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

NEUMANN, Erich. **História da origem da consciência**. São Paulo: Cultrix, 1995.

NOVAES, Adauto. Platão: as várias faces do amor. In: PESSANHA, José Américo Motta. **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Schwarcz Ltda., 2009.

PIERI, Paolo Francesco. **Dicionário Junguiano**. São Paulo: Paulus, 2002.

RILKE, Rainer Maria. **Cartas a um jovem poeta**. Porto Alegre: Globo, 1970.

SAMUELS, Andrew. **A Psique Plural: personalidade, moralidade e o pai**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

SINGER, June. **Androginia: rumo a uma nova teoria da sexualidade**. São Paulo: Cultrix Ltda., 1990.

VON FRANZ, Marie-Louise. **Alquimia: introdução ao simbolismo e à psicologia**. São Paulo: Cultrix, 1980.

_____. **Mitos de criação**. São Paulo: Paulus, 2003.

WHITMONT, C. Edward. **A Busca do Símbolo: conceitos básicos de psicologia analítica**. São Paulo: Cultrix, 2002.

YOUNG-EISENDRATH, Polly; DAWSON, Terense. **Manual de Cambridge para estudos junguianos**. Porto Alegre: Artmed, 2002.

Documentos eletrônicos e sites citados

AMORIM, Leonardo Costa da Silva Oliveira. **O personalismo de Emmanuel Mounier: contribuições ao cristianismo em Pessoa e Comunidade: o individualismo religioso contemporâneo face ao personalismo de Emmanuel Mounier e ao aspecto comunitário da teologia de Karl Barth**. 2010. Dissertação (Mestrado em Teologia)–Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=16261@1>. Acesso em: abr. 2017.

BARROS, Edurado Portanova. Maffesoli e a “investigação do sentido” – das identidades as identificações, **Revista Unisinos**, São Leopoldo, v. 44, n. 3, 2008. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/search/results>. Acesso em: abr. 2017.

BOECHAT, Walter. **O mito na teoria e na prática da Psicologia Analítica**. Disponível em: <<https://acordocoletivo.org/2011/09/30/o-mito-na-teoria-e-na-pratica-da-psicologia-analitica/>>. Acesso em: 25 ago. 2016.

BEBÊ TERÁ DOCUMENTO SEM IDENTIFICAÇÃO DE SEXO PARA 'DECIDIR GÊNERO QUANDO CRESCER'. **BBC** Brasil, 04 jul. 2017. Disponível em: <<http://www.bbc.com/portuguese/geral-40497693>>. Acesso em: 23 jul. 2017.

CASTELLO, José. A espiral de Maffesoli. **Jornal Valor**, 2012. Entrevista concedida por Michel Maffesoli. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/514073-a-espiral-de-maffesoli>>. Acesso em: 14 abr. 2017.

COMBLIN, José. Que é a história do espírito – (Geistesgeschichte)? **Revista de História**, São Paulo, USP, 1962, v. 24, n. 49. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/issue/view/9116>>. Acesso em: 15 abr. 2017.

CONJUNÇÃO, 2015. Disponível em: <<http://www.aemaeth.org/t17-alquimia>>. Acesso em: 06 set. 2017.

DAMIÃO, Carla Milani; NASCIMENTO, Lincoln Cunha Junior; O conceito de fantasmagoria na teoria da modernidade de Walter Benjamin. In: 62ª REUNIÃO ANUAL DA SBPC – SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA, 2010. **Anais...** Anais daDisponível em: <<http://www.sbpnet.org.br/livro/62ra/resumos/resumos/6033.htm>>. Acesso em: 28 abr. 2017.

FAURY, Mára Lucia. Fronteiras do masculino e do feminino ou a androginia como Expressão. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 164-178, 1995. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1785>>. Acesso em: 15 mar. 2017.

GALLO, Sílvio. Transversalidade e educação: pensando uma educação não-disciplinar. In: ALVES, Nilda; GARCIA, Regina Leite (Orgs.). **O sentido da escola**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000. Disponível em: <http://www.lite.fe.unicamp.br/papet/2003/ep403/transversalidade_e_educacao.htm>. Acesso em: 27 mar. 2017.

MAFFESOLI, Michel. Tribalismo pós-moderno: da identidade as identificações. **Revista Unisinos/Ciências Sociais**, v. 43, n. 1, 2007. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/search/results>. Acesso em: 16 abr. 2017.

OLIVEIRA, Rosalira. Em nome da Mãe: o arquétipo da Deusa e sua manifestação nos dias atuais. **Revista Ártemis**, v. 3, 2005. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/artemis/article/view/2200>>. Acesso em: 14 abr. 2017.

PESSOA, Fernando. **O livro do desassossego**. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/vo000008.pdf>>. Acesso em: 03 ago. 2017.

RABOT, Jean-Martin; RUAS,Manuela. O estilo andrógino contemporâneo: um desvio do imaginário em busca de um novo arquétipo do gênero? In: COMUNICAÇÃO E CULTURA: II JORNADA DE DOUTORANDOS EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO E ESTUDOS CULTURAIS. Minho, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, 2012, p. 73-83. Disponível em: <http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/cecs_ebooks/article/view/1662>. Acesso em: 30 nov. 2016.

ROMÃO, Marianna Protázio. Comentários sobre a dissertação [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por tatianadeola@gmail.com em 08 ago. 2017.

RUBEDO. Disponível em: <<http://carlosbernardi.net/dicjung/aprerubd.htm>>. Acesso em: 13 ago. 2016.

SAMUELS, Andrew. Entrevista. **Jung, Pensamento Contemporâneo e Política**. Disponível em: <<http://carlosbernardi.net/Entrevis/entsamuel.htm>>. Acesso em: 10 ago. 2016.

SILVEIRA, Nise. Posfácio: Imagens do Inconsciente. Entrevista realizada nos dias 15 e 19 de abril de 1986. Disponível em: <<https://youtu.be/EDg0zjMe4nA>>. Acesso em: 21 mai. 2016.

PELECANOS, Theodoros. The ouroboros. In: Synosius, 1478. Disponível em <<http://adeltaintegral.org>>. Acesso em: 06 set. 2017.

Documentos eletrônicos e sites consultados

OLIVEIRA, Francine. Bebê canadense é o primeiro sem identificação de sexo no cartão de saúde. **Blastingnews**, 17 jul. 2017. Disponível em: <<http://br.blastingnews.com/sociedade-opiniao/2017/07/bebe-canadense-e-o-primeiro-sem-identificacao-de-sexo-no-cartao-de-saude-001831507.html>>. Acesso em: 23 jul. 2017.