

CARL GUSTAV JUNG E A VALORIZAÇÃO DA ESPIRITUALIDADE NA ALMA BRASILEIRA

CARL GUSTAV JUNG AND THE VALORIZATION OF SPIRITUALITY IN BRAZIL

CARL GUSTAV JUNG Y LA APRECIACIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD EN EL ALMA BRASILEÑO

Rosane Göerg Oriques*

Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
São Leopoldo, RS, Brasil
E-mail: oriquesrosane@gmail.com
ORCID: [0009-0005-6240-4582](https://orcid.org/0009-0005-6240-4582)

Odilon Duffeck**

Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
São Leopoldo, RS, Brasil
E-mail: odilon.duffeck@gmail.com
ORCID: [0009-0001-0724-1355](https://orcid.org/0009-0001-0724-1355)

Júlio César Adam***

Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
São Leopoldo, RS, Brasil
E-mail: julio3@est.edu.br
ORCID: [0000-0002-8346-1093](https://orcid.org/0000-0002-8346-1093)

RESUMO

A espiritualidade é uma dimensão essencial da experiência humana e, sob a ótica da Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, constitui uma função psíquica autônoma e expressão universal das culturas. Este artigo tem como objetivo analisar a valorização e a manifestação da espiritualidade na alma brasileira, evidenciando como o pensamento junguiano oferece uma chave interpretativa para compreender o hibridismo simbólico presente nas tradições indígenas, africanas e europeias que formam a identidade espiritual do país. A pesquisa adota abordagem qualitativa, de natureza bibliográfica e hermenêutica, fundamentada nas obras de Jung, de autores pós-junguianos e de estudiosos das ciências da religião, além de relatos etnográficos que articulam espiritualidade, inconsciente coletivo e cultura. Os resultados indicam que a abordagem junguiana, ao recusar visões reducionistas, permite compreender o sincretismo brasileiro não como um amálgama caótico, mas como um sistema legítimo de produção de sentido. Conclui-se que a espiritualidade, na perspectiva

* Graduada em Psicologia pela Universidade Feevale. Mestranda em Teologia pela Faculdades EST.

** Mestre em Teologia, graduado em Música e doutorando em Teologia pela Faculdades EST.

*** Doutor em Teologia pela Universidade de Hamburgo. Graduado em Teologia pela Faculdades EST.

junguiana, atua como força integradora que fortalece identidades e sustenta resistências, sendo elemento estruturante da psique individual e coletiva brasileira. O respeito à diversidade espiritual, legado ético de Jung, revela-se condição fundamental para a saúde psíquica e a coesão social.

Palavras-chave: Carl Jung; Espiritualidade; Afro-brasileiros; Povos Indígenas.

ABSTRACT

Spirituality is an essential dimension of human experience and, from the perspective of Carl Gustav Jung's Analytical Psychology, constitutes an autonomous psychic function and a universal expression of cultures. This article aims to analyze the valuation and manifestation of spirituality in the Brazilian soul, highlighting how Jungian thought offers an interpretative key to understanding the symbolic hybridity present in the indigenous, African, and European traditions that form the country's spiritual identity. The research adopts a qualitative approach, of a bibliographical and hermeneutical nature, based on the works of Jung, post-Jungian authors, and scholars of religious studies, as well as ethnographic accounts that articulate spirituality, the collective unconscious, and culture. The results indicate that the Jungian approach, by rejecting reductionist views, allows us to understand Brazilian syncretism not as a chaotic amalgam, but as a legitimate system of meaning production. It is concluded that spirituality, from a Jungian perspective, acts as an integrating force that strengthens identities and sustains resistance, being a structuring element of the individual and collective Brazilian psyche. Respect for spiritual diversity, an ethical legacy of Jung, proves to be a fundamental condition for mental health and social cohesion.

Keywords: Carl Jung; Spirituality; Afro-Brazilians; Indigenous Peoples.

RESUMEN

La espiritualidad es una dimensión esencial de la experiencia humana y, desde la perspectiva de la Psicología Analítica de Carl Gustav Jung, constituye una función psíquica autónoma y una expresión universal de las culturas. Este artículo analiza la valoración y manifestación de la espiritualidad en el alma brasileña, destacando cómo el pensamiento junguiano ofrece una clave interpretativa para comprender la hibridez simbólica presente en las tradiciones indígenas, africanas y europeas que conforman la identidad espiritual del país. La investigación adopta un enfoque cualitativo, de naturaleza bibliográfica y hermenéutica, basado en la obra de Jung, autores postjunguianos y estudiosos de las religiones, así como en relatos etnográficos que articulan la espiritualidad, el inconsciente colectivo y la cultura. Los resultados indican que el enfoque junguiano, al rechazar las visiones reduccionistas, permite comprender el sincretismo brasileño no como una amalgama caótica, sino como un sistema legítimo de producción de significado. Se concluye que la espiritualidad, desde una perspectiva junguiana, actúa como una fuerza integradora que fortalece las identidades y sostiene la resistencia, siendo un elemento estructurador de la psique brasileña, tanto individual como colectiva. El respeto a la diversidad espiritual, legado ético de Jung, se revela como una condición fundamental para la salud mental y la cohesión social.

Palabras clave: Carl Jung; Espiritualidad; Afrobrasileños; Pueblos Indígenas.

1 INTRODUÇÃO

A espiritualidade constitui uma dimensão fundamental e inerente à condição humana, objeto de investigação multifacetada ao longo da história. Dentre as diversas perspectivas, destaca-se a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, que não apenas a integra ao campo de estudo da psique, mas a reconhece como uma função psíquica autônoma e

necessária. Para Jung, a espiritualidade transcende as particularidades de culturas, épocas ou credos específicos, manifestando-se como uma expressão universal do inconsciente coletivo. Contudo, é precisamente nesse plano universal que se assenta a possibilidade de expressões singulares, uma vez que cada cultura conforma essa espiritualidade por meio de seus mitos, símbolos e narrativas próprias, conferindo-lhe um rosto único.

O contexto latino-americano, e em especial o Brasil, apresenta um terreno fértil para a observação desse processo. Nele, a espiritualidade assume contornos profundamente híbridos e plurais, fruto do complexo entrelaçamento histórico entre tradições indígenas, africanas e europeias. Este sincretismo religioso, longe de representar uma mera justaposição de crenças, configura um fenômeno psíquico-cultural ativo, que influenciou decisivamente a formação daquilo que se pode denominar de “alma brasileira”. Sob a ótica junguiana, este cenário oferece um campo privilegiado para investigar como tais expressões espirituais contribuem para a construção da identidade coletiva e para os processos de saúde psíquica, à luz de conceitos como o inconsciente coletivo e os símbolos arquetípicos.

Partindo desse pressuposto, este artigo tem como objetivo central analisar a valorização da espiritualidade na alma brasileira sob a ótica da Psicologia Analítica, com ênfase em sua centralidade na experiência humana e em suas manifestações específicas nas culturas latino-americana e afrodescendentes. Busca-se, assim, demonstrar como a espiritualidade auxilia nos processos de significação, cura e integração psíquica. A reflexão aqui proposta sustenta que as manifestações espirituais brasileiras podem ser compreendidas não como simples práticas religiosas, mas como expressões profundas e simbolicamente organizadas do inconsciente coletivo, revelando a intrínseca conexão entre cultura, psique e a busca por totalidade. Dessa forma, o artigo posiciona-se a favor da visão junguiana que enxerga na diversidade espiritual um legado ético de respeito, essencial para a compreensão da dinâmica social e psíquica do Brasil.

Metodologicamente, este artigo fundamenta-se em uma pesquisa bibliográfica de caráter qualitativo e interpretativo. A análise parte de textos clássicos de Carl Gustav Jung e de produções contemporâneas da psicologia junguiana e das ciências da religião, buscando compreender a espiritualidade como dimensão simbólica e psíquica da cultura brasileira. O procedimento analítico adotado foi o hermenêutico, que permite interpretar os fenômenos espirituais presentes nas narrativas, mitos e práticas religiosas em sua profundidade simbólica, considerando-os expressões do inconsciente coletivo. A metodologia privilegia, portanto, a leitura interpretativa e comparativa, articulando referências teóricas e culturais que evidenciam a presença da espiritualidade na formação da alma brasileira.

2 ESPIRITUALIDADE COMO PARTE INTEGRANTE DO SER HUMANO SEGUNDO CARL JUNG

Alma brasileira em suas manifestações religiosas, um tema tão rico quanto complexo. São inúmeras as identidades de nossa brasilidade. Nosso Brasil representa muitos “brasis”. E, quanto mais estudamos nossa história, percebemos esta riqueza. Nossa variedade étnica carrega toda a maravilhosa realidade sincrética da alma brasileira; são inúmeras as formas de sentir, entender e compreender o divino. José J. de Moraes Zacharias (1998, p. 61) nos diz o seguinte:

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

Podemos dizer isto de uma outra forma, buscando desenvolver um paralelo entre micro e macrossistema, dizendo que uma individualidade vivencia o idêntico processo que observamos no coletivo – grupos ou povos. Cada um e cada uma de nós, em sua individualidade, carrega biológica e psiquicamente a humanidade estrutural natural, a qual manifesta a história evolutiva da espécie e todo seu potencial de representação, seja em imagens ou em símbolos.

Assim sendo, o começo da história pessoal, que pode ser identificada muito antes do nascimento dessa pessoa considerando-se o substrato cultural em que se é concebido, marca a relação com o tempo através das suas vivências (Oliveira, 2018).

Conforme Zacharias (1998, p. 61-62)

[...] A dialética entre essência e história prova uma dança de criação em torno da fogueira arquetípica, o eixo central, lembrando as danças circulares de vários povos tribais; nessa cerimônia celebravam o indivíduo no grupo e o grupo no indivíduo, a essência e a história criando e alimentando a alma. [...] o ponto importante para esta reflexão é o amálgama de culturas e povos que ocorreu ao longo do tempo. [...] o desenvolvimento de cosmogonias, de mitos, deuses e heróis, da manipulação estética dos elementos naturais criando arte, música e dança, ritos e cultos aos ancestrais, tudo são estruturais da psique humana dos povos, ou seja, a essência.

Portanto, podemos dizer que todos os povos, assim como as inúmeras tradições, sempre que se encontraram, permutaram elementos que estavam envolvidos em arte, religiosidade, mitos, técnicas, símbolos, valores, como podemos constatar objetivamente

através da história:

[...] o antigo povo hebreu trouxe de Abraão muito da cultura da suméria, bem como agregou elementos egípcios a partir de Moisés. O judaísmo à época de Jesus já havia incorporado elementos da filosofia grega e o próprio cristianismo incorporou elementos greco-romanos, como o islã incorporou elementos judaicos e cristãos. Assim também, gregos e romanos foram influenciados por egípcios, hebreus e outros povos. Uma constatação simples é a similaridade entre sistemas míticos e cosmológicos entre todos esses povos, pois os mitos básicos fazem parte da psique coletiva, enquanto a roupagem e a configuração desses mitos dependem da história e da cultura de cada povo (Oliveira, 2018, p. 63).

Esse hibridismo cultural dos povos, tradições, mitos e religiosidades vêm ocorrendo há muito tempo e, por conta do assim chamado descobrimento do Brasil, surgiu então o encontro de povos antes separados pelo Atlântico. Esse e outros aspectos serão desenvolvidos mais adiante neste artigo (Oliveira, 2018, p. 64).

Gostaríamos de nos voltar, a partir deste momento, a dois aspectos que têm relação com a compreensão da Psicologia Analítica no que tange à religião e à espiritualidade, isto é, o valor que Carl Jung sempre deu à espiritualidade do ser humano e dos povos em geral, e o entendimento dele sobre a dinâmica religiosa na psique humana.

Ressalta-se que o termo “espiritualidade”, como é compreendido atualmente, não era comum na época de Jung. Eram usados os termos “religião” e “religiosidade”. Para o grande pensador da Psicologia Analítica, a importância da dimensão espiritual da não foi desconsiderada.

Jung (2006) aprofundou-se nos estudos que se relacionavam com as representações religiosas do ser humano primitivo e constatou que, por muitos séculos, os dogmas, rituais e símbolos das religiões, tanto orientais quanto ocidentais, uniam a energia psíquica das pessoas, assim como das nações, nas convenções, nas tradições que eram serviços do testemunho para o sentido da vida, e atuavam como correntes subterrâneas fluídicas alimentando as diferentes civilizações. De qualquer forma, pode-se dizer que o que os símbolos religiosos representavam fugia a toda e qualquer definição humana (Young-Eisendrath, Dawson, 2011, p. 415).

Nas suas pesquisas científicas sobre a mente humana profunda, Jung deparou-se constantemente com a dimensão religiosa, com o fenômeno religioso em si, e, assim sendo, essa questão tornou-se um ponto importante e sempre desenvolvido nos seus escritos. Sua postura era eminentemente científica, e, na posição de um cientista, analisou de forma metódica, minuciosa e atenta qualquer tipo de manifestação do que é chamado de “fator religioso”.

Nesse sentido, Jung afirmava que a psique é o campo da experiência do numinoso¹ e defendia novas maneiras de ver os fenômenos e as experiências religiosas. Essas experiências e fenômenos possuem tal valor na compreensão de Jung que ele chegou a declarar:

Se tentarmos definir a estrutura psicológica da experiência religiosa, isto é, da experiência integradora, curadora, salvadora e abrangente, parece que a fórmula mais simples que podemos encontrar é a seguinte: na experiência religiosa, o homem se depara com um outro ser, espiritual, superpoderoso (Jung, 2013, p. 52).

De acordo com Jung (2006), ser indiferente e desinteressado a essas experiências, repudiá-las como se elas não fizessem nenhuma diferença nos conduz ao risco de insanidade (Young-Eisendrath, Dawson, 2011).

Em relação às suas pesquisas sobre o tema com outros povos, em sua obra *Memórias, Sonhos e Reflexões*, Jung relata algumas de suas viagens. Em uma viagem para a África, Jung diz que foi com a intenção de encontrar um lugar psíquico exterior ao europeu, e seu propósito inconsciente era encontrar nele mesmo a dimensão da personalidade que foi tornada invisível sob o influxo e coerção europeia. Assim, de acordo com sua própria natureza, deseja tornar-se inconsciente, mas Jung desejava, através do conhecimento, torná-la consciente. Portanto, encontrar um *modus vivendi*² comum (Jung, 2006).

Jung sugeria que, diante de temas que nos tocam de maneira mais profunda, pode ser metodologicamente relevante manter certo distanciamento. Tal postura permitiria uma análise mais reflexiva e menos imediata. Neste aspecto, esse distanciamento pode se tornar particularmente importante para a construção de uma crítica mais equilibrada.

3 VIAGEM AO NOVO MÉXICO E À ÍNDIA

As viagens de Carl Jung ao Novo México e à Índia representam mais do que meros relatos etnográficos; elas são fundamentais para compreender a base de sua valorização da espiritualidade não europeia, um pilar para a análise proposta neste artigo.

Em uma viagem para o Novo México, onde habitavam o grupo de indígenas *Pueblos*,

¹ Esta terminologia foi bastante difundida por Rudolf Otto na obra *O Sagrado (Das Heilige)* publicado em 1917. Tal terminologia visa designar aspectos do místico e transcendental que podem ser encontrados em uma infinidade de religiões, sem o qual não é possível haver tal religião. Nesta perspectiva, não é possível conceituá-lo, pois o numinoso é aquilo que foge ao caráter racional, podendo ser apenas discutível, como aponta Otto. (Otto, 2014, p. 37-39.)

² Do latim, significa modo de viver.

Jung teve a primeira oportunidade de conversar com um não europeu, isto é, um homem que não fazia parte da *raça branca*. Era o chefe dos *Pueblos*, um homem inteligente de quarenta e cinco anos. Seu nome, Ochwiay Bianco – Lago das Montanhas. Com ele, Jung pela primeira vez conseguiu dialogar de uma maneira como muito raramente havia conversado com um outro europeu. Jung refere que, quando conversamos com um europeu, logo mergulhamos em tudo o que já é nosso conhecido, mas apesar de jamais compreendido. Mas, com os *Pueblos*, era como se o “navio em que estavam durante a conversa flutuava em mares estranhos e profundos” (Jung, 2006, p. 293). Nesse sentido, é como se nunca se soubesse se o que mais conquista é a vista de margens inéditas ou o descobrimento de novos caminhos de acesso àquilo que, apesar de familiar desde sempre, já é de alguma forma esquecido.

Esse diálogo transcende o anedótico e ilustra o choque entre a mentalidade ocidental, racionalista e instrumental, e uma visão de mundo integrada ao sagrado, um contraste fundamental para entender as tensões da formação cultural brasileira. Jung (2006) conta em suas memórias que Ochwiay lhe disse:

Veja, como os brancos têm um ar cruel. Tem lábios finos, nariz em ponta, os rostos sulcados de rugas e deformado. Os olhos têm uma expressão fixa, estão sempre buscando algo. O que procuram? Os brancos sempre desejam alguma coisa, estão sempre inquietos, e não conhecem o repouso. Nós não sabemos o que eles querem. Não os compreendemos e achamos que são loucos! (Jung, 2006, p. 293).

Um momento importante dessa troca, e que possui profunda ressonância para uma psicologia da cultura, deu-se quando Ochwiay Bianco indicou o coração, e não a cabeça, como o local do pensamento. Jung questionou-o sobre o motivo de considerar todos os brancos como sendo loucos. E Ochwiay respondeu: “Eles dizem que pensam com suas cabeças”; ao que Jung respondeu que isso era absolutamente natural e questionou-o sobre o que ele pensava, ao que Ochwiay respondeu-lhe: “Nós pensamos aqui” – indicando seu próprio coração (Jung, 2006, p. 293).

Essa distinção entre o “pensar com a cabeça” e o “pensar com o coração” simboliza, na perspectiva junguiana, a cisão ocidental entre razão e emoção, em contraste com a integração psíquica encontrada naquela cultura. A admiração de Jung cresceu ao observar a intensidade emocional genuína com que o chefe *Pueblo* falava de suas concepções religiosas, que para ele não eram teorias, mas fatos vivos da experiência psíquica.

Profundamente admirado, Jung constatou a alteração da expressão facial de Ochwiay ao falar de suas ideias religiosas. Em sua vida comum, exteriorizava um grande controle

sobre si mesmo, e sua dignidade chegava a ser uma integridade ímpar. Ao se expressar sobre suas ideias religiosas, era possuído por uma emoção surpreendente, que não conseguia dissimular, e isso inflava a imensa curiosidade de Jung. Às vezes os olhos dos indígenas se enchiam de lágrimas. E para aqueles indígenas – diz Jung (2006) – “as concepções religiosas não são teorias (que curiosas teorias arrancariam lágrimas de um homem!), mas fatos tão importantes e significativos como as realidades exteriores correspondentes” (Jung, 2006, p. 295-296).

Foi essa integração entre o psíquico e o cosmológico que Jung identificou como a fonte da serena dignidade do indígena, concluindo que o “empobrecimento da alma” ocidental decorre de seu afastamento do “mundo mítico”. Carl Jung, nesse momento, compreendeu sobre o que se sustentavam a “dignidade” e a convicção serena do índio *Pueblo* isolado: ele era o filho do Sol, e, assim, sua vida possuía um sentido cosmológico; ele realmente estava com seu Pai, aquele que conserva toda a vida, em sua nascente e poente diários. Jung (2006) completa seu raciocínio afirmando:

Se compararmos a isso nossa autojustificação, ou o sentido que a razão empresta à nossa vida, não podemos deixar de ficar impressionados com a nossa miséria. Precisamos sorrir, ainda que de puro ciúme, da ingenuidade dos índios e nos vangloriamos de nossa inteligência, a fim de não descobrirmos o quanto nos empobrecemos e degeneramos. O saber não nos enriquece; pelo contrário, afasta-nos cada vez mais do mundo mítico, no qual, outrora, tínhamos direito da cidadania (Jung, 2006, p. 297-298).

Essa percepção junguiana oferece uma chave interpretativa poderosa para se avaliar a resistência das culturas indígenas e afro-brasileiras, cuja força psíquica reside, em grande parte, na manutenção vivaz de sua conexão com esse mundo simbólico. Ela também evidencia a importância de se compreender o contraste entre a espiritualidade vivida e a espiritualidade racionalizada. Jung reconhece que o afastamento do mundo mítico representa também um empobrecimento da alma, pois rompe a ligação simbólica entre o humano e o sagrado. Salienta-se ainda que Jung menciona o “planalto solitário” em referência aos planaltos do Sudoeste dos Estados Unidos, território dos povos *Pueblo*. Ao convidar o leitor a imaginar esse ambiente amplo e elevado, Jung sugere que somente situando-se simbolicamente nesse contexto é possível compreender, ainda que minimamente, a visão de mundo Pueblo, marcada pela percepção de viver “no teto do mundo” e próxima do divino (Jung, 2006, p. 298).

Analogamente, conversando com chineses cultos, esse fato também impressionava Jung, pois questionava-se sobre como conseguiam integrar aquilo que é entendido como “mal”, sem por isso “passar vergonha”. No Ocidente, ocorre o contrário, ou seja, para o

oriental, a questão moral não ocupa o lugar principal, como ocorre com o ocidental. Espantou-se em constatar que a espiritualidade indiana continha o bem e o mal. Enquanto a pessoa cristã, em sua perspectiva, almeja o bem, mas frequentemente sucumbe ao mal, o pensamento indiano, tal como Jung o compreendeu, busca transcender essa própria dualidade. O objetivo não é escolher um polo, mas alcançar um estado de integração e superação dos opostos (o *nirvãndva*³), por meio da meditação ou das práticas iogues.

Essa visão não dualística representou para Jung um contraponto essencial à cisão ocidental entre bem e mal, uma cisão que, argumentava ele, gera sombras psicológicas perigosas. Nesse sentido, Jung (2006) entende que:

O homem que não atravessa o inferno de suas paixões também não as supera. Elas se mudam para a casa vizinha e poderão atear o fogo que atingirá sua casa sem que ele perceba. Se abandonarmos, deixarmos de lado, e de algum modo esquecermo-nos excessivamente de algo, corremos o risco de vê-lo reaparecer com uma violência redobrada (Jung, 2006, p. 324).

Também foi na Índia que o budismo se revelou para Jung em uma nova realidade. Compreendeu a vida de Buda como a realidade do si-mesmo, ou seja, mergulhara na vida pessoal e a reivindicara. Na verdade, para Buda, o si-mesmo está colocado acima de todos os deuses. Ele significa a essência da vida humana assim como do mundo em geral. Para Jung, Buda percebeu e compreendeu toda a dignidade cosmogônica da consciência do ser humano e, justamente por isso, via que, se alguém pudesse acabar com a luz da consciência, o mundo como um todo mergulharia no nada.

Inclusive, Jung nos diz que Cristo, assim como Buda, é uma encarnação do si-mesmo, mas em um sentido bastante diferente. No cristianismo, o essencial é sofrer e, no budismo, é o contemplar e fazer. Mais tarde, ocorreu no budismo a mesma transformação que no cristianismo: Buda transformou-se na *imago* da realização do si-mesmo, ou seja, um modelo que se imita, o que também acontece no cristianismo – Cristo é um modelo que existe em cada cristão, manifestação de sua personalidade integral. Enfim, por essas colocações e tantas outras sobre a sua experiência na Índia, Jung (2006) concluiu em seu livro sobre essa viagem que “[...] as Índias deixaram vestígios em mim que vão de um infinito ao outro” (Jung, 2006, p. 331). Esses aprendizados, sobre a integração do sagrado (*Pueblos*) e a

³ Jung utilizava esse termo de acordo com a filosofia indiana. O hindu chama de *nirvãndva* (livre de oposição). Este conceito, dado desta forma, ao menos parece estranho ao pensamento ocidental. Trata-se de tornar relativos os contrastes; isto deverá moderar ou mesmo curar o conflito intransponível da atitude cristã de combate. Não é propriamente um desenvolvimento filosófico, mas psicológico. É o mesmo que *nirvana* (Jung, 2012, p. 98, 293-294).

integração dos opostos (Índia), fornecem o substrato teórico para se analisar a plasticidade e a profundidade do sincretismo religioso brasileiro, que opera precisamente nessas duas frentes.

4 ESPIRITUALIDADE DOS POVOS TRADICIONAIS – INDÍGENAS E AFRODIASPÓRICOS

A espiritualidade dos povos tradicionais constitui o alicerce simbólico da alma brasileira, e sua análise à luz da Psicologia Analítica revela os processos psíquicos de resistência e criação que forjaram nossa identidade. Quando nos referimos ao termo afrodiaspórico, nos referimos à diáspora africana, que foi o fenômeno de imigração forçada de africanos para países fora da África durante o tráfico transatlântico de escravizados. Neste artigo, nos voltaremos aos afro-brasileiros, assim como aos povos indígenas do nosso Brasil.

Na obra *A alma brasileira: luzes e sombras*, um recorte de uma entrevista de L. Zoja a Gustavo Barcellos (Zoja apud Boechat, 2014) nos traz a seguinte reflexão:

A América Latina é a única cultura realmente nova criada por seres humanos na história. A Ásia é continuação da velha Ásia, com o acréscimo da tecnologia, mas sem uma mudança radical. A África não tem modernidade, não pode ainda ultrapassar o trauma do colonialismo. A Europa é uma continuação de si-mesma, e a América do Norte uma continuação da Europa numa vestimenta hipertecnológica. Apenas a América Latina é uma nova complexidade (Zoja apud Boechat, 2014, p. 9).

Isto posto, consideramos importante salientar que a palavra “Sombra” na teoria junguiana sinaliza para a dimensão da personalidade de difícil acesso, contrário aos valores que cada um e cada uma de nós ingenuamente se autoatribuiu, isto é, o elevado ideal de ego cultivado.

Nesse sentido, é fundamental que tentemos olhar para os aspectos sombrios da alma brasileira, tão necessitados de atenção e que, ao mesmo tempo, manifestam-se paralelamente ao lado claro da nossa realidade. Portanto, buscar estudar e refletir sobre nossas raízes brasileiras é de importância ímpar. Isso porque não podemos ignorar a profunda intersecção entre a alma coletiva e a psique individual no Brasil. Os vestígios e memórias ancestrais do povo, em sua generalidade, influenciam diretamente o comportamento de cada indivíduo, na medida em que essas duas dimensões da alma se tocam e se afetam mutuamente (Boechat, 2014).

A identidade do povo brasileiro não se apresenta como uma totalidade concluída, mas como um processo histórico e cultural permanentemente em formação. Diferentemente de

modelos culturais que se reconhecem como estáveis e consolidadores de uma tradição única, a experiência brasileira evidencia um campo de potencialidades em constante transformação. Esse movimento é marcado por tensões e desigualdades profundas, mas é justamente nesse contexto contraditório que se configura uma singularidade psíquica e cultural, formada pelo encontro, pelo sincretismo e pela persistência das matrizes indígenas, afrodiaspóricas e europeias, bem como pela contínua reelaboração de sentidos que caracteriza o imaginário social do país.

Um dos aspectos arrebatadores e fascinantes sobre nossa identidade brasileira é a sua multiculturalidade. Se compararmos o modo como se deu a colonização da América do Norte, com famílias dirigidas por uma base rígida do puritanismo protestante em que predominou o segregamento e a exclusão dos nativos e pessoas escravas, percebemos que no Brasil o processo foi contrário.

No solo brasileiro, a miscigenação foi algo predominante. Apesar de distantes de uma democracia racial, os afrodescendentes e brasilíndios constituíram-se como maioria entre a população, produzindo um amplo grupo com predomínio mestiço (Boechat, 2014). Igualmente a existência africana, que se estendeu ao longo do tempo durante séculos é parte basilar da nossa história, e trouxe inúmeras colaborações para a alma brasileira, na religião, alimentação, costumes e linguagem (Boechat, 2014).

O culto dos Orixás, por exemplo, que percorreu o Atlântico na alma dos escravos chegados da África, enterrou suas raízes profundamente no Brasil e apresenta-se até os dias atuais como um dos pilares culturais do nosso povo (Zacharias, 1998).

Da época inicial da escravidão negra até o início do século XX, os cultos aos Orixás passaram por sucessivas transformações, fusões e purgações, impostas pelas condições sociais do Brasil. Desse processo histórico complexo, resultou, já no final do século XX, uma paisagem religiosa extremamente diversificada, composta por ritos que vão desde os mais próximos às suas matrizes africanas originais até os mais distantes e sincréticos. Com a intenção de exemplificar, citamos os Candomblés de nação gueto e angola, assim como as inúmeras práticas da Umbanda que apresentam uma variedade de ritos, desde uma “umbanda africanizada”, uma “umbanda branca” e uma “umbanda esotérica”. Em vista disso, essa diversidade sinaliza o nível de mistura e de entrelaçamento de nossa cultura com a cerimônia dedicada aos Orixás. Apesar de haver essa diversidade, percebe-se que o princípio mítico dos Orixás atravessa essas práticas distintas, sustentando uma certa coerência simbólica (Zacharias, 1998).

A experiência pessoal de José Jorge de Moraes Zacharias ilustra de forma vívida o

poder de atração desse universo simbólico e o conflito psíquico inerente ao encontro de culturas no Brasil. Zacharias, um dos grandes estudiosos da Psicologia Analítica e da cultura afro-brasileira, relata em seu livro uma experiência pessoal. Aos nove anos, foi levado à uma sessão de Candomblé, devido a um problema de saúde, entrando em contato com esse mundo simbólico. Por ter uma criação baseada no catolicismo romano, o ambiente lhe pareceu familiar com imagens de santos, que já havia conhecido na Igreja, porém o som dos atabaques, os cantos, vestimentas surpreendentes e exuberantes, a profusão de símbolos, assim como a sequência dos rituais foram essenciais para lhe desencadear um impacto e uma intensa impressão. Sentiu-se maravilhado com o que viu.

A partir daí, conheceu o Kardecismo e a Umbanda. A figura da mãe de santo o marcou, pois, de alguma maneira, ela se constituiu em um extraordinário objeto para a projeção da imagem da Grande Mãe. Mais tarde, aos quinze anos, ele e sua família ingressaram em uma Igreja protestante de orientação pentecostal, e essa foi a entrada para a fé protestante.

Foi justamente esta a fase da recusa, da rejeição e da inibição das vivências passadas nos cultos afro-brasileiros, bem como de toda fascinação que aquele mundo e aqueles cultos exerciam. Igualmente, todos aqueles deuses, rituais e símbolos tiveram de ser sepultados sob o manto daquilo que simbolizava malignidade e demônios. Sendo assim, toda experiência com os cultos afros foi excluída da consciência, deslocando-se para o universo das sombras, e, com isso, causava receios, medos e alienação de uma parte de sua história vivida.

Foi na abordagem analítica junguiana que Zacharias (1998) encontrou os instrumentos capazes para o resgate dessa etapa de sua existência, marcada pelas vivências no catolicismo, nos cultos afro-brasileiros e no protestantismo. Portanto, consideramos que a Psicologia Analítica oferece um paradigma não-reducionista para acessar o significado psicológico profundo dessas tradições. Entender e interpretar o universo dos Orixás sob e com enfoque psicológico, abstendo-se de estereótipo gerado por visões reducionistas e patologizantes é importante para as pessoas profissionais que atuam na nossa realidade brasileira, pois o mundo simbólico está enraizado em nossa cultura e é formado por um riquíssimo acervo mítico de significado psicológico.

Cabe aqui trazermos, de forma literal, uma escrita de Zacharias (1998, p. 12): “Gostaria de deixar bem claro que um fenômeno pode ter várias formas de compreensão, e que uma não invalida a outra, mesmo que pareça, contraditórias, mas partindo de paradigmas diferentes, se completam”.

Assim, uma visão psicológica dos Orixás não desmerece a compreensão antropológica ou sociológica e muito menos a religiosa. Um Orixá é uma potencialidade psíquica, ao mesmo tempo em que é uma divindade. Cada paradigma perceberá esse fenômeno (o Orixá) de maneira diferente, porém não excludente. Nenhuma ciência pode afirmar ter o conhecimento verdadeiro e acabado de algo. E a religiosidade, por se constituir de uma experiência muito profunda da alma, está muito além do conhecimento pleno de qualquer ciência humana (Zacharias, 1998).

Assim, toda procura para entender o fenômeno religioso realizado pela ciência humana é de extrema importância, mas essa procura deve ser transpassada pela humildade científica e pela vontade de aprender o inusual, o impensado. É preciso considerar que muitos dos aspectos míticos e dos simbolismos que os Orixás carregam em si possuem um significado na psique coletiva brasileira. Também é importante dizer que a pesquisa profunda sobre os Orixás não significa que é superior à vivência espiritual vivida por inúmeras pessoas, mas é mais um acesso para se entender de forma mais clara o ser humano e sua conexão com o mundo interno e externo (Zacharias, 1998).

Segundo o autor, esse universo simbólico funcionou, historicamente, como um eixo de coesão e de resistência psíquica para as comunidades escravizadas. Nessa perspectiva, a experiência de violência extrema imposta pelo sistema escravista demandou da população negra um esforço extraordinário de elaboração e equilíbrio interno diante das condições degradantes às quais foi submetida no Novo Mundo. Portanto, para dar manutenção à integridade íntima, os escravos recorriam às memórias de sua terra natal e à lealdade às suas bases culturais. Nesse sentido, as entidades metafísicas como os Orixás (para o grupo iorubá), Inquices (para a comunidade congo-angola) e os Voduns (povos daomeanos) carregavam um sentido de coesão cultural assim como psicológica que alicerçava o vínculo do eu pessoal com a alma tribal, sua terra e seu *Self*. Salienta-se que os Voduns são entidades encantadas dos rituais *jeje*, simbolizando os Orixás nagôs. É preciso ter cuidado para não trocar ou misturar com o Vodun, que é religião popular iniciada no século XIX por descendentes de escravos que foram para o Haiti.

Com efeito, foi somente a partir de 1680 que se obtêm referências sobre a “religião dos negros”, e inclusive, há documentos do Santo Ofício da Inquisição que denunciam um grupo de negros em função de práticas supersticiosas, sob o comando de uma preta mestra (Zacharias, 1998).

Também, por decisão do sétimo vice-rei do Brasil, o Conde de Arcos, no ano de 1758, foram incentivadas as danças assim e os batuques pelos escravos, com o objetivo de evitar

qualquer manifestação de revolta. O vice-rei acreditava que, incentivando essas reuniões de escravos de várias etnias, mas inimigas na África, essas oposições seriam reavivadas e, dessa forma, impediriam a união dos negros pelo laço comum, ou seja, o sofrimento. Por outro lado, em função da influência do catolicismo popular, propagado entre os escravos, estes declaravam que, nos batuques, estariam bendizendo os santos católicos, só que em seu próprio idioma. Em virtude disso, de acordo com Zacharias (1998), nesses cultos era muito comum se observar uma singela mesa, com imagens de santos católicos e, embaixo dela, inúmeros objetos mágicos que se referiam aos antepassados assim como aos deuses tribais.

Por certo, o sincretismo aconteceu mais tarde, de forma paulatina, não por ter sido imposto pela Igreja Católica oficial, mas sim através do catolicismo que era praticado pelo povo, por aqueles que formavam as comunidades leigas de escravos que iam se constituindo nas paróquias dedicadas aos negros. Conforme Zacharias (1998, p. 22),

[...] em 1890 o sincretismo entre os Orixás africanos e os Santos católicos ainda estava em construção, muitas divergências ainda ocorriam. Por exemplo, Xangô ainda oscilava entre uma identificação com São Jerônimo e Santa Bárbara. Já no início do século XX a identificação de Xangô com São Jerônimo estava estabelecida no Brasil. Ainda hoje, o Orixá Ogum é associado a São Jorge no sudeste e sul do Brasil, ao passo que no Nordeste é representado por Santo Antônio.

O povo africano não realizava uma conversão à nenhuma outra religião, portanto, não abandonando completamente suas práticas tradicionais e ancestrais, assim como sua cultura. A conversão que era realizada sempre era adaptada na base da identidade tribal (Zacharias, 1998).

A cooperação da antropologia e da sociologia foi e tem sido de extrema importância para a compreensão dos rituais e dos cultos afro-brasileiros, livres de distorções e preconceitos. Por meio dos estudos de suas lendas, práticas e do resgate cultural de suas bases fundamentais, conquistou-se um crescente reconhecimento para os cultos afro-brasileiros, que passaram a receber a consideração e o respeito das ciências humanas, dos pesquisadores e da sociedade em geral.

Fundamental citar que na ótica da psicologia clássica, situar as práticas religiosas afro-brasileiras como sendo um mero comportamento aprendido por socialização, assimilado por boa parte dos indivíduos de um grupo, não é totalmente equivocado, no entanto, não é considerado o significado psicológico que estrutura seus temas, e dessa forma não permite fornecer esclarecimentos sobre a universalidade dos acontecimentos nesses cultos. Em resumo, a dimensão simbólica que se mostra nesse coletivo e nesse universo religioso é repleta de significados que vão muito além de um elo consciente e individual com

o grupo (Zacharias, 1998).

Assim, entendemos que, para conseguirmos, na área da psicologia, nos aproximarmos e acessarmos de forma mais ampla e adequada a questão do significado simbólico dos elementos do Candomblé, devemos nos basear nos ensinamentos da Psicologia Analítica, na teoria psicológica desenvolvida por Carl Gustav Jung. Conforme Jung (*apud* Zacharias, 1998, p. 64): “Não só o cristianismo com sua simbólica salvífica, mas de um modo geral todas as religiões, e mesmo as formas mágicas das religiões dos primitivos, são psicoterapias, são formas de cuidar e de curar os sofrimentos da alma e os padecimentos corporais de origem psíquica”.

Se a perspectiva junguiana ilumina a dimensão afrodiáspórica, ela é igualmente fundamental para compreender a profundidade da espiritualidade indígena, que sofreu um processo de negação traumática na formação da alma brasileira. Pode-se dizer que essa sempre foi negada e quase cortada, ou seja, excluída da alma brasileira. Voltando-nos ao passado, sabemos que a presença dos indígenas em solo brasileiro provém de milhares de anos.

O imenso drama da nossa origem é que os portugueses compreendiam os indígenas como indivíduos inferiores, que, por isso, não possuíam alma. Percebe-se que nossa história inicia como um grande sacrifício dos povos indígenas, um verdadeiro holocausto, e que de alguma maneira continua até os dias atuais com a negação daquilo que é mais sagrado: a alma ancestral. Justamente “a matriz das nossas origens, território sagrado onde o homem, anterior ao descobrimento, comungava com a natureza, sua irmã, parte sua também” (Oliveira, 2018, p. 38).

A compreensão de Ochwiay sobre essa questão, e que encontramos em sua conversa com Jung, é o mesmo entendimento do indígena Werá:

A maior contribuição que os povos da floresta pode deixar ao homem branco é a prática de ser uno com a natureza interna em si. A tradição do Sol, da Lua e da Grande Mãe ensinam que tudo se desdobra de uma fonte única, formando uma trama sagrada de relações e inter-relações, de modo que tudo se conecta a tudo. O pulsar de uma estrela na noite é o mesmo do coração. Homens, árvores, serras, rios e mares são um corpo, com ações interdependentes. Esse conceito só pode ser compreendido através do coração, ou seja, a partir da natureza interna de cada um. Quando os humanos das cidades petrificadas largarem as armas do intelecto, essa contribuição será compreendida (Oliveira, 2018, p. 47).

O xamanismo indígena apresenta, de forma paradigmática, a operação de processos psíquicos que a Psicologia Analítica conceituou como numinoso, mana e psicoide. Gelson Luis Roberto (2005), no capítulo intitulado *Xamanismo e a psicologia junguiana*, reflete-

se que

[...] o Xamã é o *receptáculo* de uma substância ou *matéria mágica* de natureza mal definida que é uma das fontes de sua força e de seu poder. Sendo uma personalidade mana, o autor refere que os índios amniapa do Guaporé realizam ritos cujo objeto único consiste em captar uma substância invisível difusa no ar ambiente e, depois, em transmiti-la. Esta energia é atribuída a todos os espíritos, animais e plantas enumeradas no mito de origem. Este poder mágico se insere na experiência numênica do fenômeno (Roberto, 2005, p. 76).

Inclusive, os conceitos de numinoso e mana oportunizam expressar a magnitude do universo vivido pelos curandeiros, e é por intermédio desse mundo numênico, repleto de energia, que as forças míticas podem se apresentar como fonte de recuperação e proteção. Assim, quando o curandeiro ou xamã mergulha em um estado alterado e posiciona-se através dos recursos ou materiais manas que estão à disposição, observa-se que essa vivência escapole ao tempo linear. Sua alma, parcialmente separada, une-se a uma matéria, a uma essência que introduz o meio ambiente ao eu, não separando o eu e não eu. Institui o mundo que o circunda na própria vida, e esta, por sua vez, num complexo mais abrangente, a um poder que está literalmente além do eu, apesar de continuar a ele unido (Roberto, 2005).

Nesse sentido, podemos dizer que é como se o curandeiro, o paciente e o mito aparentassem estar em uma unicidade vivencial, ou, dito de outra forma, como se ambos vivenciassem um entrelaçamento complexo de esferas, de níveis coexistentes – ou seja, um estado que Jung chamou psicoide (Roberto, 2005). Encontramos no *Léxico junguiano: dicionário de termos e conceitos*, a seguinte informação sobre o conceito de psicoide: “[...] conceito aplicável a virtualmente qualquer arquétipo, expressando a conexão essencialmente desconhecida, mas passível de experiência entre a psique e a matéria” (Sharp, 1993, p. 29).

Na obra *A natureza da psique*, de Carl G. Jung (2013), em relação ao processo psicoide, está explicitado:

[...] A psique é essencialmente um conflito entre o instinto cego e a vontade (ou liberdade de escolha). Onde predomina o instinto, começam os *processos psicoides* que pertencem à esfera do inconsciente *como elementos capazes de atingirem o nível da consciência*. O processo psicoide, pelo contrário, não se identifica com o inconsciente em si, porque este último tem uma extensão consideravelmente maior (Jung, 2013, p. 130).

Para entendermos melhor o conceito de psicoide, é fundamental nos voltarmos para ideia de inconsciente coletivo que foi trazido por Jung, pois representa a dimensão da atividade psicológica que se diferencia da experiência pessoal, individual, já que tem um caráter objetivo, que se refere às nascentes filogenéticas da humanidade. Dito de outra

forma, é o molde parapsíquico da soma concentrada em milhões de anos e que possui uma dimensão e profundidade imensuráveis; mas que não elege ou designa o tema ou o conteúdo da vivência, mas sim a relação com esta e com o mundo no seu todo (Roberto, 2005).

É justamente nesse nível psíquico que acontecem as inúmeras conexões entre o curandeiro e a pessoa a ser atendida. Ao estabelecermos essa ideia de sincronia dos curandeiros (necessária como meio de cura), assim como de tempo não linear e não causal, chegamos ao entendimento do que Jung chamou de transferência e sincronicidade. De acordo com Jung, os acontecimentos sincrísticos resultam na simultaneidade de dois estados psíquicos diferentes, apesar de um não ser proveniente do outro (Roberto, 2005, p. 80).

Em Jung (1984, p. 462), lemos:

Um conteúdo inesperado, que está ligado direta ou indiretamente a um acontecimento objetivo exterior, coincide com o estado psíquico ordinário: é isto que chamo de sincronicidade, e sou da opinião que se trata exatamente da mesma categoria de eventos, não importando que sua objetividade apareça separada da minha consciência no espaço ou no tempo.

Ainda declara Jung (1984, p. 127-128):

[...] apontou para uma direção de trabalho conjunto e usou variáveis de outras ciências no desenvolvimento das suas teorias e hipóteses porque sentiu necessidade disso, talvez pressentindo que esse era o caminho natural da evolução do conhecimento humano. A ênfase crescente à transdisciplinaridade, como complemento indispensável à especialização, pode ser atribuída à maior compreensão dos mecanismos mentais tipo teia do universo, em parte devido ao trabalho pioneiro de Jung, cujos escritos têm influenciado as últimas gerações de cientistas.

Essa maneira causalista de entender o mundo compreende tudo em ocorrências separadas, procura afastá-las de todos os outros acontecimentos paralelos. O que anula sistematicamente e progressivamente o reconhecimento de consideráveis coesões, ou seja, da singularidade do mundo.

Assim, nos parece que o saber xamânico, que se torna evidente na experiência dos curandeiros, pode ser acessado de forma direta e intuitiva, sem necessariamente ser construído ou mediado pela estrutura do ego. Dessa forma, o xamanismo resgata o aspecto democrático da vida espiritual: as forças da natureza se expressam em níveis de experiências passíveis de serem vivenciadas diretamente, sem a intermediação de estruturas coletivas impostas, como igrejas ou doutrinas (Roberto, 2005). Nesse sentido,

Eliade compreende essa vivência direta como um núcleo central que chamou de *axis mundi* ou eixo do mundo, e esse eixo facilita atingir o além assim como o saber xamânico; que pois há um caminho reservado aos mortos, caminho pelo qual os xamãs podem percorrer. Como os curandeiros esclarecem e exemplificam, podemos compreender a vida de uma maneira que ela não seja coisificada, correndo o risco de perder seu caráter sagrado, seu sentido. Também para a religiosidade cristã, o mistério por si mesmo sinaliza um sentido inexaurível, portanto, é o excelso sentido, a fidedigna essência do que seja *sentido*. (Roberto, 2005, p. 83-84).

Portanto,

[...] A psicologia de Jung, respeitando esse *background*, pode estabelecer algum nível de correspondência com o campo psicológico. Em sua obra, Jung oferece uma compreensão de como essa via é vivida pela psique e de como esse processo se manifesta no inconsciente. Novas e ricas perspectivas podem então surgir para o entendimento dessa realidade. (Roberto, 2005, p. 83-84).

Destacamos que o estudo da alma brasileira configura-se como um campo fundamental e permanentemente revisitado para a prática e a teoria junguianas. Essa centralidade alinha-se à compreensão do próprio Jung de que natureza, cultura e historicidade estão indissociavelmente ligadas na experiência humana. É nesse sentido que sua teoria postula: “[...] o que observamos hoje numa alma individual – em forma comprimida, truncada ou unilateralmente diferenciada – pode ser constatado em extensas porções espalhadas pelo passado histórico” (Jung *apud* Shandasani, 2005, p. 235).

Assim, é possível afirmar que o legado deixado por Carl Jung nos proporciona tal compreensão e respeito pela forma como a alma brasileira se manifesta em relação à sua espiritualidade, o que nos possibilita dizer que louvamos Nosso Senhor do Bonfim, Exu, Oxalá, Oxumaré, Divino Espírito Santo, Yemanjá, Tupanã, Anhangá, Iansã, Nossa Senhora dos Navegantes...

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste artigo, sustentou-se a tese de que a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung oferece uma chave interpretativa singular e indispensável para compreender a alma brasileira, por reconhecer a espiritualidade como um fator psíquico autônomo e estruturante, e não como um epifenômeno cultural. A espiritualidade, nessa perspectiva, é uma dimensão essencial e constitutiva do ser humano, presente em todas as culturas e expressada de diversas formas, como por meio de símbolos, rituais e mitos.

A investigação demonstrou que, ao aplicar esse referencial teórico à realidade latino-

americana e, em especial, à brasileira, é possível decifrar a complexidade do hibridismo espiritual não como um amálgama caótico, mas como um processo psíquico ativo e criativo de busca pela totalidade. O sincretismo religioso brasileiro revela-se, assim, uma expressão legítima do inconsciente coletivo, que articula resistência, identidade e cura.

A análise dos mitos, símbolos e rituais das tradições afro-brasileiras e indígenas evidenciou que esses elementos funcionam como verdadeiras psicoterapias culturais, capazes de oferecer coesão psíquica e sentido à existência, especialmente em contextos de sofrimento e exclusão. O legado junguiano permite compreender essas manifestações espirituais sem reducionismo, valorizando suas dimensões psicológicas, antropológicas e sociais.

Conclui-se que a abordagem junguiana fornece um contraponto teórico para interpretações que patologizam ou inferiorizam as expressões espirituais populares, legitimando-as como sistemas complexos de produção de sentido e cura. O respeito à diversidade espiritual, central à práxis junguiana, revela-se uma condição ética indispensável para a saúde psíquica individual e para a coesão social.

Compreender a espiritualidade brasileira à luz de Jung é, portanto, um exercício de escuta profunda da alma coletiva. Essa escuta permite reconhecer na pluralidade religiosa brasileira um arquétipo de totalidade, no qual se harmonizam opostos – orixás e santos, floresta e cidade, dor e alegria. A espiritualidade sincrética, elemento estruturante da psique brasileira, emerge como um sopro de transcendência que continua a habitar e dar sentido à alma do nosso povo.

REFERÊNCIAS

BOECHAT, Walter (org.). **A alma brasileira: luzes e sombra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

JUNG, Carl Gustav. **A dinâmica do inconsciente**. Tradução de Pe. Dom Matheus Ramalho Rocha. Petrópolis: Editora Vozes, 1984.

JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos, reflexões**. Tradução de Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

JUNG, Carl Gustav, com a colaboração de Marie-Louise von Franz. **Mysterium coniunctionis**: pesquisas sobre a separação e composição dos opostos psíquicos na alquimia. Tradução de Frei Valdemar do Amaral. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

JUNG, Carl Gustav. **Um mito moderno sobre coisas vistas no céu**. Tradução de Eva Bornemann Abramowitz. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Tradução de Mateus Ramalho Rocha. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MENEZES, Ana Luisa Teixeira de; BOECHAT, Walter (org.). Xamanismo, rituais guaranis e clínica junguiana. In: OLIVEIRA, Humbertho; BOECHAT, Walter. **Morte e renascimento da ancestralidade indígena na alma brasileira: psicologia junguiana e inconsciente cultural**. Rio de Janeiro: Vozes, 2020.

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

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. 4^a ed. São Leopoldo: Sinodal, EST, Petrópolis: Vozes, 2014.

ROBERTO, Gelson L. Xamanismo e a psicologia junguiana. In: WERRES, Joyce Lessa (org.). **Ensaios sobre a clínica junguiana**. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2005.

ROCHA FILHO, João Bernardes da. **Física e psicologia: as fronteiras do conhecimento científico aproximando a física e a psicologia Junguiana**. 3^a ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SHAMDASANI, Sonu. **Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência**. Tradução de Maria Silvia Mourão Netto. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2005.

SHARP, Daryl. **Léxico junguiano: um manual de termos e conceitos**. Tradução de Raul Milanez. São Paulo: Cultrix, 1993.

YOUNG-EISENDRATH, Polly; DAWSON, Terence (eds.). **Compêndio da Cambridge sobre Jung**. Tradução de Cristian Clemente. São Paulo: Madras, 2011.

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. **Ori Axé: a dimensão arquetípica dos orixás**. São Paulo: Vetor, 1998.

Apoio: *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.*

Contribuição na coautoria: *Concepção e planejamento do estudo: RGO. Coleta, análise e interpretação dos dados: RGO, OD. Elaboração ou revisão do manuscrito: RGO, OD, JCA. Aprovação da versão final: RGO, OD, JCA. Responsabilidade pública pelo conteúdo do artigo: RGO, OD, JCA.*

Conflito de interesses: *Coautora/es declaram não haver conflitos de interesses.*

Recebido em: 23-01-2025

Aprovado em: 14-11-2025

Editor-gerente: *Moisés Sbardelotto*