

## **Redes da vida: uma leitura junguiana sobre o envelhecimento e a morte**

*Life networks: a Jungian reading about aging and death*

Gilzete Passos Magalhães  
Giselli Renata Gonçalves  
Gláucia Sawaguchi  
Sheila Taba  
Durval Luiz de Faria

**RESUMO:** O presente trabalho se propõe a abordar as fases do envelhecimento e morte dentro do processo de individuação a partir da amplificação simbólica de imagens destas etapas da vida à luz da Psicologia Analítica. Com o objetivo de relacionar tais imagens às etapas do desenvolvimento humano, notadamente às fases de fim da maturidade e encerramento do ciclo vital, realizou-se um estudo imagético e bibliográfico do envelhecimento e da morte a partir do referencial teórico da Psicologia Analítica e dos autores pós-junguianos. Para tanto, foi realizada a amplificação simbólica de imagens oriundas das artes plásticas, literatura, religião e mitologia. Os resultados do estudo indicam que as imagens relacionadas à morte guardam relação com o processo de individuação, sinalizando a necessidade de que este tema – que constitui um tabu na sociedade contemporânea – seja vivenciado de forma criativa e significativa.

**Palavras-chave:** Processo de Individuação; Envelhecimento; Morte; Psicologia Analítica; Amplificação Simbólica.

**ABSTRACT:** *This paper proposes to address the stages of aging and death in the process of individuation starting from the symbolic amplification of images of these life stages in the light of Analytical Psychology. In order to relate these images to the stages of human development, especially to the phases of late maturity and life cycle termination, we carried*

*out an imagistic and bibliographic study of aging and death based on the theoretical framework of Analytical Psychology and post-Jungian authors. Therefore, we performed a symbolic amplification of images coming from visual arts, literature, religion and mythology. The results of this study indicate that the images connected with death are related to the process of individuation, signaling the need for this issue - which is a taboo in contemporary society – to be experienced in a creative and meaningful way.*

**Keywords:** *Process of Individuation; Aging; Death; Analytical Psychology; Symbolic Amplification.*

## **Introdução**

A inevitável ideia de finitude sempre fez parte do imaginário humano. É possível encontrar seu rastro na poesia, na música e nas artes plásticas, independentemente de época. Desde os tempos das cavernas, quando a escrita ainda não havia se estabelecido nem assumido o papel de meio de comunicação com a posteridade, a iconografia transmitia a ideia de que os seres humanos já se deparavam com a numinosidade das imagens arquetípicas da morte: perda, ruptura, desintegração, degeneração, mas também fascínio, sedução, transformação, entrega, descanso ou alívio.

Alguns pensadores caracterizam a consciência da finitude como peculiar ao homem e afirmam que este é o grande diferencial da espécie humana. O desenvolvimento da consciência traz em si a certeza do fim e os medos que a acompanham. Desde os primeiros meses de vida, a consciência infantil experimenta a ausência materna como uma sensação que pode ser encarada como uma primeira vivência da ideia de morte. Esta primeira impressão, segundo Kovács (1992), marca uma das representações mais fortes de todos os tempos, que é a morte como ausência, perda, separação e a consequente experiência de aniquilação e desamparo. A autora sustenta que, além da consciência objetiva da mortalidade, uma das características humanas seja a subjetividade que busca a imortalidade.

Há várias maneiras de se lidar com a inexorabilidade do fim. Segundo Elias (2001), o fim da vida humana pode ser mitologizado pela ideia de uma outra vida no Valhala ou no Hades, no paraíso ou no inferno. Podemos tentar evitar a ideia da morte afastando-a de nós tanto quanto possível – ou seja, encobrendo ou reprimindo a ideia – ou assumindo uma crença inabalável em nossa própria imortalidade. Esta “negociação” com a fatalidade foi traduzida

em imagens por Ingmar Bergman, no filme *O Sétimo Selo*, no qual Antonius Block, um cavaleiro medieval assombrado pela peste negra, trava com a morte uma partida de xadrez, na expectativa de salvar-se. Mas nenhum herói pode vencê-la: esta é, segundo Kovács (1992), a diferença que marca a consciência da vida adulta, em relação às fantasias de grandeza e imortalidade da adolescência.

Diante do exposto, este trabalho pretende investigar a associação entre o processo de individuação e as etapas do desenvolvimento do envelhecimento e morte, a partir da análise de perspectivas históricas, antropológicas e psicológicas, com ênfase na teoria junguiana, bem como por meio da amplificação simbólica de conteúdos imagéticos presentes nas artes plásticas, na literatura e mitologia.

### **As faces da morte nas culturas**

*A vida é um curto espaço de tempo entre dois grandes mistérios: o nascimento e a morte.*

(Carl Gustav Jung)

A morte é um tema bastante complexo e difícil de ser abordado pelas diversas áreas do conhecimento e pelas religiões. Observamos, igualmente, a dificuldade de enfrentamento desta etapa do ciclo de vida nas diferentes sociedades.

Existem muitos questionamentos filosóficos e religiosos sobre a origem e o destino do homem e não é raro que cada um de nós, influenciados que somos por nossa tradição familiar, cultural ou por opinião particular, venhamos a ter a nossa própria definição de finitude.

Jung (vol. 8, § 796) afirma que a morte está entrelaçada às fases do desenvolvimento, embora observemos que a cultura ocidental prefira virar as costas para esta etapa da vida, empreendendo intensos esforços psíquicos e científicos para adiá-la ou mesmo negá-la; esforços estes que se revelam inúteis.

A vida é um processo energético, como qualquer outro, mas em princípio, todo processo energético é irreversível e, por isto, é orientado univocamente para um objetivo. E este objetivo é o estado de repouso. No fundo, todo processo é nada mais do que, por assim dizer, a perturbação inicial de um estado de repouso perpétuo que procura restabelecer-se sempre. A vida é teleológica *par excellence*, é a própria persecução de um determinado fim, nada mais é do que um sistema de objetivos prefixados que se procura alcançar (Jung, vol. 8, § 798).

Em torno do século VI a V a.C., os gregos já haviam estabelecido contato com os povos da Jônia, da Mesopotâmia, do Egito e da Fenícia através da atividade comercial e do desenvolvimento das navegações, o que lhes possibilitou a percepção do contraste entre *physis* e *nomos* (Iglesias, 1989).

Iglesias (1989) define o termo grego *physis* como física – no entanto, numa concepção bem diferente da física mecanicista observada na atualidade. A palavra *physis* deriva do verbo *phyéin*, que em grego quer dizer emergir, nascer, crescer, e designa tudo o que brota, cresce, surge. Portanto, *physis* implica em funções que pertencem à ordem natural, ou seja, à ordem biológica, enquanto o termo *nomos* representa o que pertence à lei humana, configurando-se como toda a realidade construída pelo homem e dele dependente.

A *physis*, ou ordem natural, são as leis eternas, inexoráveis, imutáveis. Leis que os homens podem descobrir, mas não conseguem alterar; abrangem tudo o que faz parte do mundo orgânico e natural, como as fases do desenvolvimento: infância, puberdade, a idade adulta, o envelhecer e a morte.

No entanto, o conceito de *nomos* está relacionado à ordem humana, que abrange as leis escritas e orais, a arte, a religião, enfim, tudo o que abrange a ordem humana, social ou cultural. Portanto, supõe-se que tenham sido os gregos os primeiros a perceber o contraste entre o orgânico ou biológico e o social ou cultural, pois se observa que, embora as etapas do desenvolvimento humano sejam parte de um processo biológico, a forma de vivenciar cada fase da vida, de acordo com a antropologia, difere de cultura para cultura.

O contraste entre o biológico e o cultural não é percebido espontaneamente por qualquer sociedade. Para povos que não questionem, que não exercitem o pensamento crítico, as leis e costumes sociais passam a ser percebidos como tão inexoráveis quanto as leis naturais – uns e outros fundamentados no sagrado, constituídos pela vontade divina – e foi justamente a dessacralização da sociedade grega que permitiu que, a partir do século V a.C., alguns filósofos refletissem sobre a origem do *nomos*. O contato com outras culturas revelou aos gregos a diversidade dos valores, leis, costumes e normas de conduta que regem as sociedades humanas. Eles observaram que o *nomos* ou a “cultura” não é um acontecimento natural, mas produto de uma convenção dos homens.

Considerando, a partir do olhar da antropologia, a religião como um aspecto da cultura, observamos a existência de infindáveis formas de se abordar o fenômeno da morte; no entanto, é inegável que, de uma forma ou outra, todas as crenças, de acordo com os seus pressupostos, apontem para uma continuidade da vida após o cessar das funções biológicas,

como ocorre no cristianismo, islamismo, judaísmo, budismo, nas crenças indígenas e africanas.

Enquanto o Catolicismo defende a existência de um paraíso, um inferno e um espaço intermediário para a expiação das culpas – o purgatório – o Protestantismo nega a existência do último, aceitando a existência de um local destinado a receber aqueles que viveram sua vida de forma justa e temente a Cristo, e de um outro espaço, também chamado inferno, reservado para hereges e pecadores.

No Espiritismo codificado por Allan Kardec, propõe-se que, ao se desligar do corpo, o espírito tenha um período de existência em outro plano, após a qual deverá reencarnar quantas vezes for necessário, com o objetivo de atingir a perfeição, ou seja, responder diante de quaisquer prejuízos que tenha praticado a si ou a outrem, bem como aprimorar-se intelectual e moralmente. Após a morte, é a afinidade psíquica que delegará ao espírito uma morada boa ou ruim: há colônias espirituais que são como escolas de aprendizado e também lugares onde as almas expiam grande sofrimento – os umbrais – para onde elas próprias se encaminham por sintonia energética.

Entre os judeus e cristãos a renúncia à própria vida é classificada como pecado que provoca a ira de Deus, não sendo permitido ao suicida receber os sacramentos. Este exemplo foi citado para que observemos as diferenças entre as leis e normas de conduta para cada sociedade e, portanto, o olhar diferenciado a respeito do suicídio.

Laraia (2004) comenta que no Japão, por exemplo, ao devedor insolvente, não é apenas permitido o *Harakiri* no Ano Novo, como há o incentivo desta prática. Acredita-se que a partir do suicídio ritualístico este homem poderá honrar com o seu sangue as suas dívidas e também limpar o nome de sua família frente à sociedade. O *Harakiri* era uma prática frequente entre os Samurais e observa-se que essa renúncia à vida em nome de um bem maior como a honra à família ou à pátria foi fundamental para o surgimento dos pilotos *Kamikaze* que, diante do alvo a ser combatido, arremessavam seus aviões contra os navios – atitude classificada como heroica pelos japoneses na Segunda Guerra Mundial. Igualmente, o suicídio realizado pelos homens-bomba em algumas culturas islâmicas implica a ideia de morte em honra de uma causa nobre, cuja recompensa é a vida eterna no paraíso (Weisstub cono citado em Kimbles, 1989).

Merece a atenção o olhar de cada sociedade em relação não apenas ao suicídio, mas ao envelhecimento e à morte. Na cultura ocidental observamos uma grande valorização da juventude, enquanto aspectos relacionados à idade adulta tardia e à finitude costumam ser

desqualificados, enquanto em outras sociedades, o idoso simboliza a experiência e a sabedoria.

Laraia (2004) argumenta que, nas aldeias esquimós, os filhos conduziam os seus pais idosos para as planícies geladas e os abandonavam para serem devorados por ursos. Tal atitude justificava-se pela crença de que, quando o animal fosse abatido e servisse de alimento para a comunidade, seus genitores seriam reincorporados ao grupo.

Embora o abandono de seus velhos pais em meio às paisagens geladas possa provocar inquietação em muitos de nós, ocidentais, observa-se que tal atitude indica a valorização do idoso, pois se acredita que a sabedoria e as qualidades do ancião seriam internalizadas por aqueles que comessem a carne do animal que o devorou.

Merece a atenção a antropofagia praticada por aldeias indígenas extintas, como a Tupinambá. Castro (2002) comenta que, durante os conflitos e guerras com outras tribos, o guerreiro corajoso e sábio, quando capturado, era mantido prisioneiro pelos vencedores durante determinado período, sendo-lhes concedidos honras e privilégios, como a companhia de uma mulher e farta alimentação. Findo este período de regalias, o guerreiro era morto pelos índios e seu corpo era devorado pelos membros da aldeia. Os rituais antropofágicos fundamentavam-se na crença em que, dessa forma, as qualidades e o conhecimento do guerreiro inimigo seriam internalizados pelas pessoas do grupo. Destaca-se o enfrentamento do guerreiro inimigo diante de seu próprio sacrifício: na iminência da morte, este homem mantinha-se firme e austero, novamente demonstrando sua indômita bravura. No entanto, a reação do europeu frente à antropofagia de comunidades indígenas do século XVI na América recém-descoberta não se comparava às atitudes dos guerreiros nativos, conforme observamos no relato de Hans Staden: uma vez capturado pelos índios e ciente de que seria morto e devorado pelos habitantes da tribo em ritual mágico-religioso, manifestava sinais de ansiedade, tremores, suava e urinava, provocando o asco e sentimentos de repúdio aos indígenas durante as cerimônias de antropofagia (Laraia, 2002).

Ainda que as práticas desses índios causem desgosto a nós, ocidentais civilizados, lembremo-nos de que nossa cultura promove também rituais simbólicos de antropofagia, como a comunhão católica, em que a hóstia ou o pão e o vinho representam o corpo e o sangue de Cristo.

Diante da diversidade cultural, “é como se cada sociedade possuísse lentes próprias para contemplar o mundo” (Laraia, 2002, p.67). Portanto, para a antropologia, cada cultura possui seus ritos e mitos para dar significado às etapas do desenvolvimento, como

nascimento, infância, puberdade, iniciação sexual, vida adulta, envelhecimento e morte, bem como apresentam formas distintas de louvar suas divindades.

Contudo, a Psicologia Analítica compreende que, apesar de possuírem distintas visões de mundo, as diferentes culturas possuem uma base arquetípica comum, que permanece estável independentemente de época, embora seja sempre vivenciada de acordo com circunstâncias históricas em que se expressa.

### **O relacionamento com a morte através dos tempos**

Desde os ritos mais arcaicos, que remontam ao princípio das manifestações culturais humanas, verificamos procedimentos que nos permitem tentar compreender como se deu, ao longo da história, a relação dos homens com a morte. Tais ritos, práticas e crenças sinalizam que esta relação transformou-se gradualmente, até ganhar os contornos que hoje conhecemos na cultura ocidental contemporânea.

No Paleolítico Superior, ou seja, entre 63000 e 48000 anos atrás, tomamos conhecimento da existência do sepultamento com características ritualísticas. Os mistérios da morte e do nascimento parecem ser os mais impactantes na mentalidade desses povos, e naturalmente se mesclavam. A maneira de sepultar demonstrava que havia uma preparação do morto para viver num outro mundo, após a morte (Guandalini, 2010). A morte implicava, portanto, continuidade ou renascimento.

Entre os povos da Antiguidade, perpetrava-se a certeza de continuidade da existência em dimensões do além-túmulo. No Antigo Egito, podemos observar alguns dos rituais funerários mais escrupulosos de que se têm notícia, com detalhadas preparações do corpo e dos bens do morto, para que fossem usufruídos na vida futura. A vida, para os antigos egípcios, era uma espécie de antessala para a morte, a qual poderia significar salvação ou suplício eterno. Cânticos, rituais, orações e juramentos ajudavam o morto a adentrar o novo mundo.

O tema da morte fazia parte da vida diária também dos povos da Antiguidade ocidental: na filosofia grega, o “nada” era uma ideia inconcebível; as conjecturas sobre a morte, portanto, especulavam sobre o que aguardaria o homem após o fim do corpo. Na mitologia grega, era o Hades, mundo subterrâneo, o último destino dos homens. Entre os romanos, os espetáculos em que centenas de milhares de gladiadores combatiam entre si até a

morte e cristãos eram supliciados colocaram o tema também na pauta do dia. Conforme Elias (2001), assistir a tigres e leões famintos devorando pessoas vivas pedaço a pedaço, ou a gladiadores mutuamente se ferindo e se matando, dificilmente se constituiria hoje em diversão, mas assim era para os senadores ou para o povo romano. Os gladiadores saudavam o imperador, ao entrar nas arenas, com uma frase emblemática: *morituri te salutant*, “os que vão morrer te saúdam”. Ainda de acordo com Elias, a possibilidade de dizer isso aos dominadores requer uma consciência da morte mais ampla do que a que temos hoje, e uma maior aceitação do fato de que a espécie humana é uma comunidade de mortais.

Na Idade Média, assistir a assassinios públicos continuou a ser um hábito: era uma espécie de “entretenimento dominical”, nas palavras de Elias (2001) comparecer a enforcamentos, esquartejamentos e suplícios na roda. Em sua importante obra *História da Morte no Ocidente*, Ariès (1977) nos transmite a ideia de que essa espécie de “intimidade com a morte” vivida pelos medievais fazia com que o fim da vida fosse experimentado com calma e serenidade. Para o autor, apenas no presente as coisas seriam diferentes. Elias (2001) tece importantes críticas à visão – que considera “romântica” – de Ariès.

Ariès (1977) sustenta que as pessoas morreram calmamente durante séculos ou milênios: a atitude diante da morte era familiar, próxima e amenizada – o que contrasta com nossa maneira de nos relacionarmos com o tema nos dias de hoje. Elias (2001) se contrapõe a essas ideias. Segundo este autor, se comparada à vida nos Estados-nação altamente industrializados, a vida nos Estados feudais medievais era apaixonada, violenta e, portanto, “incerta, breve e selvagem”. Morrer poderia, sim, significar tormento e dor e antigamente as pessoas tinham muito menos possibilidades de aliviar tal sofrimento, pois a medicina ainda engatinhava e não era acessível à maioria.

De fato, é difícil imaginar que as pessoas morressem com complacência diante de um cenário aterrorizante como o da Europa medieval, no contexto assombroso da peste negra. O imaginário popular, desde meados do ano 1000, já evidenciava grande terror diante de doenças desconhecidas, tais como o “mal dos ardentes” ou “fogo de Santo Antônio” – hoje se sabe que era causada pelo consumo do esporão do centeio presente na farinha. O terror provocado pela doença era grande: os cronistas a descreviam como um fogo que consome os membros e os separa do corpo (Duby, 1998). Mas nada se compara à grande peste que assolara as populações europeias no século XIV.

Segundo Duby (1998), a peste negra era uma doença exótica, vinda da Ásia nos navios que faziam rotas comerciais e era transmitida por parasitas, principalmente pulgas e ratos.



Espalhou-se de maneira fulminante e estima-se que, durante o verão de 1348, um terço de toda a população europeia tenha sucumbido. Os cadáveres eram uma visão cotidiana, e não se sabia mais onde colocá-los. Não havia mais madeira para fazer caixões. O autor argumenta que as consequências psicológicas deste choque foram visíveis: o macabro instalou-se com força na literatura e na arte que se tornaram permeadas por imagens trágicas, como o tema do esqueleto e da dança macabra. A morte estava em toda a parte.

A vida medieval, portanto, era instável: a violência era comum; as guerras eram regra e a paz, exceção; epidemias varreram populações inteiras; más colheitas faziam escassear o pão para os pobres. A paisagem medieval era composta por milhões de mendigos e aleijados. As pessoas eram capazes de grande gentileza, como também de crueldade bárbara, júbilo pelo tormento alheio e total indiferença pelo sofrimento. Em resumo, como propõe Elias (2001), a vida era mais curta; os perigos, menos controláveis; a morte, muitas vezes, mais dolorosa; o sentido da culpa e o medo depois da morte, a doutrina oficial. Entretanto, a participação dos outros na morte de um indivíduo era muito mais comum que hoje, sendo o moribundo assistido pela família e morrendo próximo aos seus. Não havia como recusar ou reprimir a ideia de morte e percebe-se que havia, de forma geral, um acolhimento daqueles que estavam no limiar da vida.

No século XIX, sob influência do Romantismo, a morte passa a ser vista como algo “belo”, sendo concebida como o “sublime repouso”, eternidade ou mesmo possibilidade de união com o ser amado (a “morte” da amada era um dos temas mais populares entre poetas românticos). O fim da vida passa a ser até mesmo “desejado”, representando a possibilidade de evasão, libertação, fuga para o além – embora significasse, igualmente, ruptura insuportável e separação. A crença forte na vida futura, presente desde a Antiguidade, prevalecia: esta é a época de surgimento e difusão do Espiritismo, doutrina que prega a possibilidade de intermediação com os mortos, a comunicação com os espíritos e a reencarnação. Na França, os estudos iniciaram-se com Allan Kardec e Flammarion, em 1854. Nos Estados Unidos, em 1882 foi fundada a *The Society for Physical Research*, estimulando o estudo científico da questão da morte e dos fenômenos naturais (Kovács, 1992b).

O século XX opera uma inversão de valores na maneira de se tratar o tema. Em comparação com a Idade Média, quando a morte era menos oculta, mais presente e mais familiar, verificamos um afastamento asséptico dos moribundos sem precedentes na história, com seu banimento para os bastidores da vida social. De acordo com Elias (2001), nunca

antes os cadáveres humanos foram enviados de maneira tão inodora e com tal perfeição técnica do leito de morte à sepultura.

Com o advento do capitalismo, emergem os mecanismos de controle social utilizados para normatizar o cotidiano dos indivíduos. Tais mecanismos são o nervo-motor de inúmeras instituições – entre elas, a medicina. Estas instituições, operando silenciosas, remodelaram a família e perpetuaram valores e comportamentos sociais. Donzelot (1986) sugere que diferentes estratégias foram oferecidas pelo Estado e pela medicina no intuito de se intervir nas classes sociais, num nível biopolítico. Essa espécie de “polícia das famílias”, conforme nomeia o autor, dá nome ao conjunto de tecnologias políticas que vinham sendo propagadas desde meados do século XVIII e que irão investir sobre o corpo, a saúde, as formas de se alimentar e morar e as condições de vida das pessoas. Entre as práticas de higienização e normatização, foram criados locais específicos para o envelhecimento, adoecimento e morte. Os velhos foram confinados a instituições; os doentes, a hospitais, e a morte deixou de ser um acontecimento familiar.

Nas palavras de Kovács (1992b), o século XX esconde a morte, a morte vergonhosa, transformada em tabu, tal como fora o sexo na era vitoriana. A sociedade expulsou a morte para proteger a vida. Conforme Elias (2001), nosso atual “estágio de civilização” nos confina a uma total falta de espontaneidade na expressão dos sentimentos em situações críticas, como as que envolvem a morte. Cumpre que aprendamos a sofrer e a nos manifestar com autocontrole. Como enfatiza Freitas (1992), velórios e enterros perderam suas características de ritos de passagem, esvaziando-se de seu significado psicológico básico, que é o da elaboração do luto por aqueles que vão e a transformação daqueles que ficam. O período de luto foi reduzido e os vivos logo reassumem suas atividades cotidianas da maneira habitual.

Segundo Elias (2001), uma marca de nossa época é a incapacidade de darmos aos moribundos a ajuda e afeição de que mais precisam quando se despedem dos outros homens, exatamente porque a morte do outro é uma lembrança de nossa própria morte. A visão de um moribundo abala nossas fantasias de imortalidade.

Em nossos dias, a morte perdeu sua conotação de acontecimento natural, própria do ciclo vital, para adquirir a conotação de fracasso, impotência ou imperícia – devendo, portanto, ser ocultada. O triunfo da medicalização está, justamente, em manter a doença e a morte na ignorância e no silêncio. A maioria das pessoas não vê seus parentes morrerem: o hospital torna-se o lugar apropriado, pois esconde a repugnância e os aspectos sórdidos ligados à doença. A família também fica afastada para não incomodar o silêncio dos hospitais.

Dessa forma, não atrapalha o trabalho dos médicos e não torna visível a presença da morte, através de lamentações, choros ou questionamentos (Kovács, 1992b).

De acordo com Kovács (1992b), em nossos tempos, o período de separação do corpo e da alma se modifica, sendo prolongado indefinidamente: a morte foi dividida em cerebral, biológica e celular. São vários os aparelhos destinados a medir e a prolongar a vida. O momento da morte, muitas vezes, deixa de ser um acontecimento natural para se tornar um acordo entre a família e o médico.

A velhice, cuja imagem alude à proximidade com a morte, é igualmente eufemizada para que não nos lembre de nosso inexorável fim. Conforme assevera Stevens (1993), no momento atual, quando um número muito maior de pessoas chega aos oitenta anos de idade, existe a tendência dos estatísticos sociais de protelarem a época da vida em que se diz ter início a velhice. A palavra “velho” tornou-se um adjetivo pejorativo. Segundo o autor, nesta fase da vida, o que antes eram simples prenúncios de mortalidade tornam-se sinais visíveis de realidade. A doença e a morte acontecem em número cada vez maior e, quando começam a desaparecer sucessivamente as pessoas mais próximas, aumenta a consciência de que, a partir de então, a vida deve ser vivida na perspectiva da iminência da morte.

De forma geral, a velhice é concebida apenas em seus aspectos exteriores, ou seja, são salientados o isolamento, a enfermidade física – inúmeras vezes, acompanhados pelo desamparo e pelo desespero (típicos numa sociedade que abandona seus velhos) – as perdas corporais e a perda da produtividade. Conforme Kovács (1992), uma das imagens mais fortes da morte é a velhice, representada por uma velha encarquilhada, magra, ossuda e sem dentes. É uma visão que causa repulsa e terror.

Nesse sentido, é oportuno que observemos, como contraponto cultural, a forma como o idoso é considerado em algumas aldeias indígenas, como a *Wayampi*, presente no interior do estado do Amapá, na Amazônia brasileira. Nesta comunidade, atribui-se aos anciãos o papel de mantenedores e propagadores dos costumes, tradições e sabedoria da tribo. Como ilustração, mencionamos o ritual de preparo do *caxixi*, bebida típica preparada artesanalmente pelas idosas da aldeia que, após mascarem a mandioca, cospem o líquido em um recipiente e, transcorrido o tempo exigido para a fermentação, servem-na aos membros da comunidade e aos visitantes. Embora o preparo do *caxixi* provoque asco aos estrangeiros, verificamos no ritual a importância da mulher idosa como guardiã da sabedoria da aldeia, pois os *wayampis* acreditam que, bebendo este líquido, internalizarão suas qualidades.

A cultura ocidental, entretanto, parece ter perdido o contato com o sentido mais profundo da velhice, bem como ter abdicado dos significados vívidos e transformadores da morte, relegando-a a mero acontecimento biológico. O encerramento do ciclo vital deixa de ser concebido como finalidade e *telos* da vida humana, ou seja, o último ato de um processo de desenvolvimento e realização da existência, para ser compreendido apenas em seu aspecto exterior – o qual, evidentemente, será muito mais enfatizado em se tratando de uma cultura materialista. Nesta cultura, a morte jamais pode ser associada a nada transcendente ou de significado maior, sendo definida apenas no nível físico como a interrupção completa e definitiva das funções vitais de um organismo, com o desaparecimento da coerência funcional e destruição progressiva das unidades tissulares e celulares (Kovács, 1992). Conforme relata Hillman,

À nossa ênfase na morte física corresponde nossa ênfase no corpo físico, não no corpo sutil; na vida física, não na vida psíquica, no literal, e não no metafórico... Facilmente perdemos o contato com as formas sutis da morte. Para nós, poluição, decomposição e câncer, tornaram-se apenas físicos (1979, p. 64).

Faz-se necessário, portanto, o resgate dos significados simbólicos da morte. Ou seja: é necessário encontrar um caminho para “fazer as pazes” com esta verdade inexorável, compreendendo-a como parte da existência, com a qual devemos nos relacionar de forma consciente e criativa. Afinal, conforme afirma Jung, a finalidade do ciclo vital é fechar suas pontas, dar uma volta inteira, tornando-se completo:

O impulso teleológico da vida não cessa quando se atinge o amadurecimento e o zênite da vida biológica. A vida desce agora montanha abaixo, com a mesma intensidade e a mesma irresistibilidade com a que subia antes da meia idade, porque a meta não está no cume, mas no vale, onde a subida começou. A curva da vida é como a parábola de um projétil que retorna ao estado de repouso, depois de ter sido perturbado no seu estado de repouso inicial (Jung, vol. 8/2, §, p. 798).

## O Envelhecimento na perspectiva da psicologia analítica

Embora Jung não negasse a existência do declínio físico no envelhecimento, ainda assim salientava que a velhice, como todas as outras etapas da existência, possuem um objetivo e este não seria a senilidade, mas a sabedoria (Stevens, 1993).

Tomada em seu aspecto exterior, de degeneração física, a velhice pode significar um período de martírios, a não ser que a verdade desta situação seja encarada e superada com toda a honestidade e criatividade, conforme argumenta Stevens (1993). Baseado em Jung, o autor afirma que as figuras interiores, nesta fase da vida, tornam-se mais importantes que em qualquer outro período: à medida que alguém vai perdendo seus entes queridos no mundo exterior, vai precisar cada vez mais do Si-Mesmo. É comum que, neste estágio, as pessoas passem a sofrer de isolamento e então o bom relacionamento com o mundo interno torna-se imprescindível.

É este contato com o mundo interior que pode fazer com que a individuação, na última fase da vida, se realize em ritmo acelerado. Conforme Stevens (1993), o fato de existirem poucos objetivos exteriores a serem atingidos significa que a vida agora se tornou um processo a ser *experimentado*: para muitas pessoas, pela primeira vez, *esse in anima* se torna, agora, uma possibilidade prática.

Assim, Stevens (1993) nos apresenta três estratégias que as pessoas podem adotar para experimentar a velhice: podem se abalar de tal forma com as implicações da idade avançada que fiquem deprimidas; podem passar a *negar* a mortalidade, perdendo o contato com o significado das coisas e refugiando-se na rotina do dia a dia ou, como terceira alternativa, podem conseguir permanecer conscientes em relação à própria situação e atingir um ponto em que estejam preparadas para “morrer com vida”. Desta forma, na etapa de evolução pessoal que vai do ego até o Si-Mesmo, a velhice é, ao mesmo tempo, uma preparação para a transição *derradeira* para a morte e uma oportunidade para aceitar a própria existência como parte da vontade suprema do cosmo.

Conforme Freitas (1992), na velhice, a contemplação e as imagens interiores, fantasias, sonhos e ideias que surgem são antecipações, exercícios preparatórios para a morte. A maneira como o indivíduo aceita e significa tais imagens pode significar saúde ou patologia, sentido de vida ou vazio insuportável. O sofrimento que acompanha as perdas que ocorrem nesta fase da vida mobiliza a energia psíquica, criando uma condição favorável à ação arquetípica e à reorganização da personalidade.

Na experiência de vida do próprio Jung, a velhice foi um dos períodos mais fecundos e prolíficos. Ele adoeceu seriamente aos 68 anos de idade, e a recuperação posterior descortinou uma fase de grande desenvolvimento psíquico, que consistiu na época mais intelectualmente produtiva de sua vida. Destacamos que, sempre atento às imagens oníricas, Jung interpretou um sonho que teve anos antes de sua morte: ele recebia o comunicado de que “sua casa do outro lado do lago” já estava pronta. Esta imagem fora analisada como um prenúncio da finitude (Gambini, 2011). Nesse período, Jung se debruçou sobre os temas que deram à sua psicologia seu caráter mais distinto: a alquimia e a religião. Seus sonhos passaram a confirmar não apenas sua crença na primazia do Self, como também sua convicção de que a melhor vida possível é aquela que se vive *sub specie aeternitatis* (na dimensão da eternidade). Jung propunha que somente quando nos relacionarmos com algo “infinito”, maior que a existência egoica, é que poderemos evitar fixar nosso interesse em futilidades e metas que não possuem real importância. Para nosso autor, nós valemos alguma coisa apenas à medida que encarnamos algo “essencial”, caso contrário, nossa vida se torna inútil (Stevens, 1993).

A velhice ideal consistiria, portanto, num tempo de reflexão, de assimilação do passado, de busca de significado e de um avanço rumo à totalidade. Como propõe Stevens (1993), se quisermos ser bem sucedidos nos derradeiros anos de nossa existência, precisamos aprender a enfrentar o processo de envelhecimento com equanimidade, chegar a um acordo com a ideia de morte e experimentar a coexistência com toda a criação. A religiosidade, a nosso ver, pode contribuir muito nesse sentido, à medida que conecta o indivíduo com algo maior e transcendente. No caso do cristianismo e do budismo, por exemplo, o significado da vida se consuma na morte. Conforme nos lembra Freitas (1992), não raro, Jung criticava o fato de que as religiões, desde o Iluminismo, transformaram-se em sistemas filosóficos, ou seja, algo produzido “pela cabeça”. Ele sugere que se pense, ao invés, com o coração, na medida em que os símbolos religiosos têm caráter revelatório e de criação espontânea, ligando-se a uma sabedoria mais completa, que não pode ser atingida apenas pelo intelecto.

Aceitar a finitude consiste em compreender a morte como um imperativo teleológico. No caso de Jung, notamos que o envelhecimento não era concebido como o simples encurtar da existência, mas consistia numa espécie de “polimento” e aperfeiçoamento, através do qual ele aguçava sua percepção do *essencial*. Na sombra da morte, o assombro e o milagre da vida tornam-se mais perceptíveis e o reconhecimento de nossa brevidade é que dá a dimensão do infinito.

## Perspectivas simbólicas da morte

Freitas (1992) argumenta que a necessidade de mitologizar a respeito da morte sempre foi enfatizada por Jung, uma vez que qualquer afirmação objetiva sobre a mesma seria impossível. Assim, o problema jamais deveria ser transformado numa questão intelectual, sendo necessário dar-lhe atenção diferenciada e ousar esboçar outra concepção, já que o inconsciente nos oferece comunicações e alusões metafóricas. Desta forma, nossa leitura aqui se reportará à simbologia presente na mitologia.

O percurso realizado pelo sol, em sua trajetória diária, é comparado por Jung ao nosso ciclo vital. O sol nasce, eleva-se no horizonte e encontra-se a pino no meio-dia, passando então a realizar um movimento descendente, até que se ponha, ao fim da tarde, percorrendo o outro lado da terra durante a noite. Lembra-nos Freitas (1992) que, para Jung, a vida teria o mesmo ritmo e obedeceria a essa mesma curva parabólica. O momento do meio-dia, ou metade da vida, é o que Jung denomina *metanoia*, a ocasião em que a consciência deve abrir-se para o outro lado e, sentindo-se mais fortalecida, pode reconsiderar o valor criativo do inconsciente e voltar-se para o que ainda lhe falta desenvolver.

Assim, ao meio-dia da vida nasce a morte, no sentido de que esta passa a ocupar um lugar fundamental na consciência, devendo mesmo constituir o principal centro de interesse no envelhecimento. Quando o sol começa a declinar no horizonte, analogamente, também declina o corpo. A consciência, entretanto, deve continuar em expansão (Freitas, 1992).

De acordo com Freitas (1992), é comum que, na infância, o ego sadio tenha a vivência de ter dominado o dragão. Mas, na realidade, é impossível matá-lo, pois o dragão é o próprio inconsciente. Nas histórias infantis, o monstro costuma ser congelado ou banido para um território distante, o que significa que o ego apazigua um pouco o inconsciente para garantir sua sobrevivência. A consciência vai se fortalecendo e se estruturando, alternando momentos de inflação, quando se identifica com a totalidade, e outros em que se sente ínfima e frágil. Na *metanoia*, a inversão de valores opera uma espécie de sentimento da morte do ego. Isto é exemplificado nos mitos em que o próprio herói deve morrer, numa vivência de sacrifício, morte e renascimento. Muitas vezes, a sensação é de ausência de sentido na vida. Os referenciais antigos da consciência já não servem, devem ser sacrificados.

O medo da morte, tão presente na sociedade contemporânea, ultrapassa, portanto, a morte objetiva e remete ao medo do confronto íntimo e final com o Self. Mitologicamente,

esta imagem é expressa no *Livro dos Mortos* egípcio onde, no tribunal presidido por Osíris, o coração do morto (símbolo da consciência) era contraposto à pena de avestruz da deusa Maat (símbolo da justiça). Se o coração estivesse carregado de más ações, ele pesaria mais que a pena, o que condenaria o morto à danação (Franz, como citado em Magalhães & Serbena, 2011).

O encontro do ego com o inconsciente – ou seja, com a experiência do todo – é sempre vivido pelo ego como uma derrota dolorosa, o que a alquimia expressa através de símbolos de morte, mutilação ou envenenamento. A *nigredo* alquímica pertence à operação denominada *mortificatio*, ou *putrefactio*, que se relaciona à escuridão, derrota, mutilação, morte e apodrecimento. Entretanto, seguindo a lei dos opostos, na medida em que o ego admite a morte, constela-se a vida nas profundezas (Freitas, 1992). Um sacrifício das perspectivas pessoais é necessário a cada avanço, e este é vivido como uma morte.

O próprio processo de análise pode ser experienciado como uma forma de morte. Na psicoterapia junguiana, o encontro do indivíduo com os aspectos inconscientes da sombra, e a integração desses conteúdos obscuros, favorecem a constelação da função transcendente. Com base em Jung, Magalhães (2009) afirma que este conceito não implica algo metafísico ou misterioso, mas que foi simplesmente derivado de uma operação matemática: uma equação entre números reais e imaginários possibilita uma nova unidade, como ocorre na conjugação entre aspectos conscientes e inconscientes da personalidade que favorecem uma mudança de atitude.

Aqui, podemos nos reportar ao mito de Eros e Psique, segundo narra Brandão (2002). Para conquistar o amado, Psique aceita tarefas de imensa complexidade impostas por Afrodite, mãe de Eros. Em sua jornada de proações, Psique precisava descer ao Hades para buscar a caixa de Perséfone. Para executar este trabalho, contou com a ajuda da Torre que, entre outras diretrizes, orientou a jovem a levar em sua boca duas moedas de ouro para serem entregues ao barqueiro Caronte, como pagamento pela travessia de ida e volta ao mundo dos mortos. Boechat (1995) associa o personagem mítico Caronte à figura do analista, que favorece o encontro do sujeito com os demônios da sombra e o auxilia em seu retorno, sendo pago para tal função. Diante do exposto, observamos no processo de análise, a morte e renascimento para uma nova atitude do sujeito diante da vida:

No processo de tratamento psíquico, a relação dialética conduz logicamente ao confronto do paciente com sua “sombra”, essa metade obscura da alma (...). O confronto com a metade obscura da personalidade, com a sombra,



produz-se por si só em toda terapia mais ou menos profunda (Jung, vol. 12, § 36-37).

A sombra exprime aquilo que os gregos chamavam o *synopados*, “aquele que segue atrás de nós”, o sentimento é uma presença viva e inapreensível, e por isso é que as almas dos defuntos eram também chamadas de sombras (Jung, vol. 8, § 665).

No entanto, a sociedade ocidental contemporânea, ao cultivar uma *persona* de eterna juventude, em sua busca desenfreada por soluções indolores para o sofrimento, tende a evitar o processo lento e doloroso de encontro com os aspectos obscuros do inconsciente, privando-se da experiência simbólica da morte e renascimento que poderiam ser aqui vivenciados.

Na atualidade, a procura de soluções imediatas para o processo de adoecimento psíquico materializa-se em outra patologia, tal como observamos no uso exagerado de fármacos (os quais, na maioria das vezes, apenas silenciam temporariamente os sintomas) e na preferência por psicoterapias breves que prometem o alívio da dor psíquica com incrível presteza, reforçando o imediatismo. Tais hábitos revelam a dificuldade do homem hodierno em lidar com as perdas, as renúncias, a sombra e a complexidade do tempo – metaforizada nos mitos de *Chronos* e *Kayros*. Lidar com tais temas inevitavelmente colocaria o sujeito em contato com os aspectos obscuros que jazem sob a *persona*, favorecendo o processo de individuação e estabelecendo o contato com a personalidade mais ampla:

Ao analisarmos a *persona*, dissolvemos a máscara e descobrimos que, aparentando ser individual, ela é no fundo coletiva; em outras palavras, a *persona* não passa de uma máscara da psique coletiva. No fundo, nada tem de real; ela representa um compromisso entre o indivíduo e a sociedade, acerca daquilo que alguém parece ser: nome, título, ocupação. De certo modo, tais dados são reais, mas em relação à individualidade essencial da pessoa, representam apenas algo secundário, uma vez que resultam do compromisso no qual outros podem ter uma quota maior que a do indivíduo em questão. A *persona* é uma aparência, uma realidade bidimensional como se poderia designá-la ironicamente (Jung, vol. 7, § 246).

A partir da vivência de análise, pode-se erigir uma *persona* funcional, coerente com a personalidade como um todo, bem como construir um novo centro da personalidade, entre

ego e Self. O inconsciente pode então ser visto não mais como um dragão ameaçador, mas como um amigo em potencial. O sacrifício do ego abre caminho para uma transformação fecunda, que costuma ser simbolizada como uma morte e posterior renascimento, possibilitando o Processo de Individuação.

Lembremo-nos do centauro Quíron que, atingido por uma flecha envenenada de Hércules, acometido por terríveis dores, ao invés de procurar a cura de Apolo, faz um acordo com Zeus e troca sua imortalidade com Prometeu, tornando-o imortal. Livre de suas dores, Quíron pôde morrer tranquilamente, transformando-se na constelação de Sagitário, ou seja, adquirindo brilho inextinguível. Por que Quíron não buscou curar-se?

Segundo Alvarenga (2011), o sofrimento é insuportável enquanto se mantiver alheio à própria identidade, como um corpo estranho. A dor torna-se suportável quando pode ser elaborada, transformando-se em símbolo estruturante, passando a compor a identidade como realidade integrada à totalidade do indivíduo. Quando esse fenômeno acontece, morremos para a condição de termos dores e renascemos para a condição de *sermos com* dores. A morte do Quíron ferido proporcionou o renascimento do Quíron celeste, um outro ser, renovado. O fenômeno da morte e do morrer acompanha simbólica e literalmente, portanto, todos os momentos de grande transformação psíquica.

Na psique, a morte, com suas diversas representações, pode aparecer como extinção, aniquilamento, negação e finalização (aspectos negativos bastante ressaltados na sociedade ocidental) e também como profunda e significativa transformação, revelação, renascimento, rito de passagem e *mysterium coniunctionis*. (Hillman, Welman & Faber, como citados em Magalhães & Serbena, 2011). Tais autores concebem a individuação como o arquétipo regente da vida humana, sendo vida e morte a dualidade complementar que o representa. Aqueles que são incapazes de encarar e aceitar a própria mortalidade são igualmente incapazes de progredir rumo ao desenvolvimento de si mesmos ou rumo à individuação.

De acordo com Edinger e Jung (como citados em Magalhães & Serbena, 2011), a interação dinâmica dessas duas facetas, opostas, compensatórias e complementares, mediante o mecanismo simbólico, possibilita a atuação da função transcendente que restitui a totalidade pela integração dos contrários no intuito de conduzir à realização da personalidade originária, potencial. Essa realização seria, para Magalhães e Serbena (2011), decorrência da ativação do arquétipo da individuação no qual a pessoa é impulsionada a realizar plenamente suas potencialidades inatas em direção a seu centro íntimo (Self) e tornar-se si mesma, inteira,

completa, indivisível e distinta das outras pessoas. A busca é por sintonia com a própria essência do indivíduo, por meio de ações dirigidas para o desenvolvimento da personalidade.

Constatamos, portanto, que a imagem simbólica na morte, na psique, não deve ser entendida apenas por meio de conotações negativas. A *transformação* é o elemento que a acompanha em inúmeras mitologias, juntamente com a possibilidade de um renascimento positivo. Encontramos em alguns dos arcanos do tarô alguns exemplos ilustrativos.

No tarô, o arcano XIII (A Morte) está relacionado às grandes transmutações e novos espaços para a realização, encerramento de algum ciclo, abandono de velhos hábitos, penetração intelectual, pensar metafísico, discernimento severo, sabedoria drástica, resignação e disposição para situações difíceis. No campo mental, a carta sugere uma renovação de ideias. Segundo Godo (2001), a carta sinaliza que é chegada a hora de uma transformação de fato, no sentido de uma regeneração espiritual, após o reconhecimento da futilidade realidade.

A carta XVI (A Torre, ou A Casa de Deus) sugere, segundo Godo (2011), um paradoxo, pois embora a morada divina seja classificada como espaço de repouso e tranquilidade, a imagem que aparece na carta é a de uma alta construção fulminada por um raio. A alegoria sugere a *hybris* ou o pecado do orgulho dos homens que, tentando se elevar ao patamar mais alto do mundo físico e material, tornam-se vítimas de sua própria vaidade e se expõem ainda mais à ruína representada pelos raios divinos que metaforizam a força avassaladora da sombra. Apesar de seu caráter doloroso, associado à fatalidade, esta carta simboliza também a tomada de consciência, o esclarecimento, a libertação – ou seja, uma possibilidade de transformação do sujeito.

A ideia de transformação – ou seja, a destruição que engendra o nascimento de algo novo – também pode ser encontrada nos fragmentos de Heráclito de Éfeso, filósofo pré-socrático conhecido como “o Obscuro”, que desenvolveu um pensamento rico e profundo, mas de difícil apreensão (Iglesias, 1989). Um dos aspectos mais destacados de sua filosofia é a mutabilidade das coisas, ou seja, a ideia de mundo como um fluxo incessante, em constante transformação. Sua epígrafe dizia: “os imortais são mortais, os mortais imortais, estes vivem a morte dos outros, que morrem a vida daqueles” (Heráclito, como citado em Brun, 1965). Esta frase do Obscuro filósofo permite-nos a associação com o processo de desenvolvimento humano contemplado pela psicologia analítica, pois se uma coisa é vida, o movimento da vida a leva para morte e, se há morte, há a possibilidade do surgimento de alguma forma de vida.

Não se pode banhar duas vezes no mesmo rio, nem é possível tocar duas vezes em uma substância perecível no mesmo estado, pois ela se decompõe e

se reconstitui de novo, através da rapidez da mudança, ou melhor, nem mesmo de novo, nem depois, mas ao mesmo tempo em que ela surge e desaparece (Heráclito, fragmento 91, como citado em Bornheim, 1977).

Inúmeras religiões, igualmente, se referem ao movimento constante, o “eterno devir”. No Cristianismo, observamos a trajetória de Jesus que metaforiza o nascimento, paixão, sacrifício, morte, ascensão e ressurreição.

O hinduísmo, mencionado de forma ampla, também considera a ideia de transformação, como observamos na imagem da *Trimurti* védica. *Trimurti* significa, literalmente, “possuindo três formas”, e se refere às três maneiras pelas quais a energia divina se manifesta no cosmos: Brahma (o aspecto divino responsável pela criação do mundo), Vishnu (responsável pela manutenção) e Shiva (responsável pela destruição ao final de cada ciclo cósmico). Ou seja, a destruição é parte inextrincável do processo vital, de acordo com os ensinamentos dos Vedas.

Segundo Alves (1992), o mesmo semideus congrega vários aspectos complementares: Shiva apresenta-se como *Rudra*, senhor das funções destrutivas e, ao mesmo tempo, como *Pashupati*, o senhor da criação. Os mitos contam que, certa vez, a Terra estava ficando desolada e foram pedir a Vishnu que despejasse sobre ela o rio cósmico Ganga, para lhe restaurar a vida. Como a força desse rio era descomunal e poderia destruir a Terra, Shiva o amparou em sua cabeça e, pela água que escorria por seus cabelos, surgiram os veios que deram origem ao Rio Ganga (Ganges) – daí a função restauradora e purificadora deste rio. Shiva é também chamado *Nataraja*, o “Senhor da Dança”, que congrega igualmente os aspectos destruidor e criador. A dança executava por Shiva em sua morada (no alto do Monte Kailasa, no Himalaia) faz com que a neve remexida sob seus pés derreta e forme um pequeno filete de água que, descendo as montanhas, transforma-se no Rio Ganga.

Assim sendo, destruição e criação aparecem como imagens indissociáveis na mitologia hindu, tal como a díade vida-morte que representa o arquétipo da individuação. Podemos compreender as imagens de Shiva como verdadeiras imagens arquetípicas, com sua grande numinosidade, vieram a constituir uma das formas mais populares de religião da Índia.

A deusa Kali (“A Escura”), consorte de Shiva, também representa a destruição – entretanto, de forma mais terrificante. Kali é reverenciada, na Índia, como as trevas, o tempo, a que tudo devora, a Senhora coroada de ossos do reino dos crânios. Ela é também chamada Durga (a “Inacessível” ou “Perigosa”) ou Parvati (“Filha da Montanha” – isto é, o Himalaia). Os rituais em honra da deusa requerem a oferenda de sangue animal, por isso muitos animais

são decapitados em seu templo e as cabeças ali permanecem como troféus. Entretanto, este ritual mortífero é realizado com a finalidade última de manutenção da existência: a deusa exige o sangue do sacrifício para dar vida num processo incessante de geração de novas formas, em sua manifestação clemente (*sundara-mûrti*), como a Mãe do Mundo (*jagad-ambâ*); para que, na qualidade de ama de leite do mundo, possa amamentar as criaturas em seus seios e oferecer-lhes *anna-pûrna*, “o bem que é repleto de nutrição” (Neumann, 1997).

Também em Kali evidencia-se o caráter transformador da morte, uma vez que o sangue sacrificial é convertido em alimento que sai de seus seios e nutre as criaturas. O sacrifício é recompensado com vida e renovação, numa alusão ao sacrifício do ego, igualmente necessário para a renovação da consciência. A deusa é uma das personificações do arquétipo materno, uma imagem de que esta energia numinosa se reveste no contato com a consciência.

Os “mistérios da morte” pertencem, segundo Neumann (1997), ao domínio do Feminino. O autor designa por “mistérios” não apenas as celebrações concretas e historicamente determinadas de uma cerimônia mística (como os mistérios dos Elêusis), mas também, em senso mais geral, uma esfera psíquica comum a toda a humanidade, centrada em torno de um arquétipo, que abrange toda uma rede de símbolos inconscientes relacionados entre si e que se exteriorizam em ritos, crenças, costumes, e assim por diante.

De acordo com Neumann (1997), os mistérios da morte abrangem todos os costumes fúnebres e símbolos relacionados ao sepultamento e ao cuidado com os mortos, bem como todos os sacrifícios que levam à morte, como por exemplo, o fecundamento da terra pelo sangue, tal como ocorre nos rituais consagrados a Kali. Os mistérios da morte são considerados mistérios da Mãe Terrível, porquanto se apoiam em sua função devoradora-aprisionadora que, ao mesmo tempo em que concede, também retoma para si a vida do indivíduo. O útero, nesse caso, torna-se a mandíbula devoradora e os símbolos relacionados ao esquarteramento, à aniquilação, ao apodrecimento e à decomposição têm aqui o seu lugar. O túmulo remete, simbolicamente, ao útero devorador. Se levarmos em conta que vivemos numa cultura majoritariamente patriarcal e identificada com os valores masculinos, na qual o feminino foi obliterado e privado de legitimidade, é possível entender por que a morte se tornou, para nós, tão assustadora e por que foi necessário bani-la para os porões do inconsciente.

## Considerações finais

O presente trabalho se propôs a abordar as fases do envelhecimento e morte dentro do Processo de Individuação por meio da amplificação simbólica de imagens destas etapas da vida a luz da Psicologia Analítica.

Boechat (2006) argumenta que “as questões da espiritualidade, consciência de finitude e processo de individuação, segundo concebeu Jung, estão entrelaçadas na vida humana”, fato que nos motivou a utilizar a metáfora “redes da vida” como título deste texto, pois a psicologia analítica considera as etapas do desenvolvimento não como estágios isolados, estanques e dissociados de um todo, mas como fases relacionadas, tecidas umas às outras, o que sugere a ideia de um processo contínuo e transformador. Da mesma forma que Heráclito, Jung defende que nascimento e morte são partes de um conjunto indivisível, “como as asas de um pássaro” (Monteiro, 2006).

No entanto, a sociedade ocidental prefere enfatizar o hedonismo e juventude como metas a serem atingidas, como obrigação de todo o ser humano, desprezando, portanto, a reflexão e sofrimento, fato que se constata a partir da busca incansável por “pílulas mágicas”, como os antidepressivos que aliviam os sintomas decorrentes de lutos e perdas – ou, de acordo com Pessini (2011), existe a substituição da trindade religiosa pela trindade farmacológica que nos possibilita a libertação de todo o mal. Assim, o *Prozac* nos livra da tristeza, o *Viagra* do fracasso da disfunção erétil e o *Xenical* livra-nos da marginalização social de não nos adequarmos ao padrão de beleza imposto pela mídia.

Dessa forma, como comenta José Saramago no filme *A Janela da Alma*, de João Jardim e Walter Carvalho (2001), a atualidade nos aproxima do Mito da Caverna de Platão, em que, alienados de nossa dimensão mais particular e profunda, buscamos exaustivamente o mundo das aparências, materializados na cultura da jovialidade, do efêmero, do consumo e do descarte.

Jung considera a vida e a morte não como rivais, mas como aspectos complementares da travessia humana que se configuram na jornada do herói, nas “perdas e ganhos” diários, nos ritos de passagem, entre outros símbolos que metaforizam a morte como símbolo de finitude e renascimento.

O renascimento é uma das proposições mais originárias da humanidade. Todas as proposições referentes ao sobrenatural, transcendente e metafísico são, em última análise, determinadas pelo arquétipo e por isso não

surpreende que encontremos afirmações concordantes sobre o renascimento nos povos mais diversos (...). Podemos distinguir principalmente dois tipos de vivência: primeiro, a vivência da transcendência da vida, e, segundo, a de sua própria transformação (Jung, vol. 9/1, § 200-207).

Franz (1994) associa o inconsciente à morte e analisa as revelações do inconsciente por meio dos sonhos na proximidade da morte. Segundo sua compreensão, os sonhos de individuação se assemelham muito aos sonhos de morte, pois em ambos é recorrente a imagem de relógios que não prosseguem no contar das horas, pontes, caminhos longos, encruzilhadas, entre outros símbolos.

A morte está inserida no processo de individuação em que a presença de símbolos de continuidade da vida é constante nos sonhos, os grandes mensageiros diários do inconsciente. Vida e morte estão entrelaçadas no percurso de nossa individuação e a alma tem ressonâncias arquetípicas com a morte; a psique ignora a morte como um fim (Monteiro, 2006, p. 48).

A proposta deste trabalho, não foi, em absoluto, buscar eufemismos para atenuar o impacto doloroso e sombrio do envelhecimento e da morte, mas abordar estes temas a partir de uma nova perspectiva, ou seja, como etapas que, se vivenciadas em sua plenitude, podem favorecer o processo de individuação.

Consideramos que, como toda a etapa do desenvolvimento humano, o envelhecer e a morte também abrangem desafios, prejuízos e vitórias, e que, por este motivo, possibilitam-nos uma forma diferente de contemplar o mundo, principalmente, ao experimentarmos a finitude em sua dimensão simbólica.

Diante do exposto e dessa tessitura de ideias e reflexões sobre “as redes da vida”, em seus ciclos e em sua circularidade, reportamo-nos novamente ao comentário de Jung descrito no quarto capítulo sobre a necessidade de compreendermos o mundo não apenas com o intelecto, mas com o “coração”.

Michaelis (1998) define coração como: 1. Órgão oco e musculoso, centro motor da circulação do sangue; 2. Parte anterior do peito onde se sente pulsar este órgão; 3. Peito; 4. Sede suposta da sensibilidade moral, das paixões e sentimentos; 5. Conjunto das faculdades afetivas; 6. Amor ou afeição completa; 7. Generosidade.

Destacamos alguns termos derivados da palavra *coração*, como “saber de cor” e “coragem”. A análise etimológica de “saber de cor”, indica um conhecimento alcançado pelo

“coração”, pelos “sentimentos”, enquanto “coragem”, significa “uma força ou energia moral ante o perigo”, advinda também dos afetos (Michaellis, 1998).

Portanto, para que pensemos sobre as fases de envelhecimento e morte, torna-se fundamental que não ocorra a negação de nenhuma das etapas, mas que Tanatos e Eros, morte e vida, finitude e amor, sejam considerados como dimensões complementares.

Diante de tais considerações, caberá às mãos de Carlos Drummond de Andrade e Manuel Bandeira finalizarem a tecelagem deste artigo:

#### **A Parolagem da Vida**

Como a vida muda.  
 Como a vida é muda.  
 Como a vida é nuda.  
 Como a vida é nada.  
 Como a vida é tudo.  
 Tudo que se perde  
 mesmo sem ter ganho.  
 Como a vida é senha  
 de outra vida nova  
 que envelhece antes  
 de romper o novo.  
 Como a vida é outra  
 sempre outra, outra  
 não a que é vivida.  
 Como a vida é vida  
 ainda quando morte  
 esculpida em vida.  
 Como a vida é forte  
 em suas algemas.  
 Como dói a vida  
 quando tira a veste  
 de prata celeste.  
 Como a vida é isto  
 misturado àquilo.  
 Como a vida é bela  
 sendo uma pantera  
 de garra quebrada.  
 Como a vida é louca  
 estúpida, mouca  
 e no entanto chama  
 a torrar-se em chama.  
 Como a vida chora

#### **Consoada**

Quando a Indesejada das gentes  
 chegar  
 (Não sei se dura ou caroável),  
 talvez eu tenha medo.  
 Talvez sorria, ou diga:  
 - Alô, iniludível!

de saber que é vida  
 e nunca nunca nunca  
 leva a sério o homem,  
 esse lobisomem.  
 Como a vida ri  
 a cada manhã  
 de seu próprio absurdo  
 e a cada momento  
 dá de novo a todos  
 uma prenda estranha.  
 Como a vida joga  
 de paz e de guerra  
 povoando a terra  
 de leis e fantasmas.  
 Como a vida toca  
 seu gasto realejo  
 fazendo da valsa  
 um puro Vivaldi.

Como a vida vale  
 mais que a própria vida  
 sempre renascida  
 em flor e formiga  
 em seixo rolado  
 peito desolado  
 coração amante.  
 E como se salva  
 a uma só palavra  
 escrita no sangue  
 desde o nascimento:  
 amor, vidamor!

(Carlos Drummond de  
 Andrade)

O meu dia foi bom, pode a  
 noite descer.  
 (A noite com os seus  
 sortilégios.)  
 Encontrará lavrado o campo, a  
 casa limpa,  
 A mesa posta,  
 Com cada coisa em seu lugar.

(Manuel Bandeira)



## Referências

- Alvarenga, M.Z.de. (2011). O encontro de Prometeu, Héracles e Quíron: a morte e o morrer: ritos de passagem. *Junguiana*,1(29). São Paulo (SP).
- Alves, S.P. (1992). *A dança de Shiva*. Apresentação no “Seminário Sombra e Luz – Psicologia Analítica de Jung”. Belo Horizonte (MG): Faculdade de Ciências Humanas – FUMEC. Recuperado em: 30 outubro, 2011, de: [http://www.salves.com.br/txt\\_dshiva.htm](http://www.salves.com.br/txt_dshiva.htm).
- Ariès, P. (1977). *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro (RJ): Francisco Alves.
- Boechat, P. (1995). Eros e Psiché sob o ponto de vista da individuação da mulher. In: Boechat, W. (Org.). *Mitos e arquétipos do homem contemporâneo*. Petrópolis (RJ): Vozes.
- Boechat, W. (2006). As questões com o Self: espiritualidade, finitude, individuação. In: Monteiro, D. *Espiritualidade e Finitude*. São Paulo (SP): Paulus.
- Bock, A., Furtado, O. & Teixeira, M.de L. (2006). *Psicologia: uma introdução ao estudo da Psicologia*. São Paulo (SP): Saraiva.
- Bornheim, G. (1977). *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo (SP): Cultrix.
- Brandão, J.de S. (2002). *Mitologia Grega*. (Vol. 1). Petrópolis (RJ): Vozes.
- Brennan, A. & Brewi, J. (2004). *Arquétipos Junguianos: a espiritualidade na meia-idade*. São Paulo (SP): Madras.
- Campbell, J. (2008). *Mito e transformação*. São Paulo (SP): Ágora.
- Donzelot, J. (1986). *A polícia das famílias*. Rio de Janeiro (RJ): Graal.
- Duby, G. (1998). *Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos*. São Paulo (SP): Fundação Editora da UNESP.
- Elias, N. (2001). *A solidão dos moribundos, seguido de Envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro (RJ): Jorge Zahar.
- Freitas, L.V.de. (1992). O ser humano entre a vida e a morte: visão da Psicologia Analítica. In: Kovács, M.J. (Org.). *Morte e desenvolvimento humano*. São Paulo (SP): Casa do Psicólogo.
- Gambini, R. (2011). *Jung na sociedade contemporânea*. Conferência ministrada no evento “50 anos da morte de Jung”. São Paulo (SP): SBPA. (cópia xerogr.).
- Godo, C. (2001). *O tarô de Marselha*. São Paulo (SP): Pensamento-Cultrix.
- Guandalini, F.C.. (2010). *As transformações da relação do homem com a morte*. Monografia de Especialização em Psicologia Analítica. Curitiba (PR): Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
- Handa, F. (2011). *História do Japão – Origem, desenvolvimento e tradição de um país milenar*. Recuperado em 15 novembro, 2011, de: [www.culturajanponesa.com.br](http://www.culturajanponesa.com.br).
- \_\_\_\_\_. (2008, maio-set.). A construção do imaginário da morte nas cerimônias memoriais budistas. *Revista Nures*, 9. Recuperado em 01 novembro, 2011, de: <http://www.pucsp.br/revistanures>.
- Herrigel, E. (1975). *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*. São Paulo (SP): Pensamento.

- Hillman, J. (1979). *The dream and the underworld*. Nova Iorque (EUA): Haper & Row.
- Iglesias, M. (1989). O que é filosofia e para que serve. In: Rezende, A. (Org.). *Curso de Filosofia*. Rio de Janeiro (RJ): Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1989). Pré-Socráticos: Físicos e Sofistas. In: Rezende, A. (Org.). *Curso de Filosofia*. Rio de Janeiro (RJ): Jorge Zahar.
- Jaffé, A., Frey-Rohn, L. & Franz, M.L. von. (1994). *A morte à luz da Psicologia*. São Paulo (SP): Cultrix.
- Jung, C.G. (2000). *Obras Completas*. Petrópolis (RJ): Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. (Vol. 9/1). Petrópolis (RJ): Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1991). *A natureza da psique*. (Vol. 8/2). Petrópolis (RJ): Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1996). *O Homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro (RJ): Nova Fronteira.
- Kawai, H. (2007). *A psique Japonesa: Grandes temas dos contos de fadas japoneses*. São Paulo (SP): Paulus.
- Kovács, M.J. (1992). Representações de morte. In: Kovács, M.J. (Org.). *Morte e desenvolvimento humano*. São Paulo (SP): Casa do Psicólogo.
- \_\_\_\_\_. (1992b). Atitudes diante da morte: visão histórica, social e cultural. In: Kovács, M.J. (Org.). *Morte e desenvolvimento humano*. São Paulo (SP): Casa do Psicólogo.
- Laraia, R.de B. (2004). *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro (RJ): Jorge Zahar.
- Largura, A.C.F. (2006). *O processo de aquisição da escrita ideogramática japonesa: o caso dos alunos do curso de japonês da UECE*. Dissertação de mestrado. Fortaleza (CE): Universidade Estadual do Ceará.
- Magalhães, G.P. (2009). A Ditadura do Desejo. In: Alves, A.L.D. & Pina, A.L.C.B. (2009). *Revista Ciência e Sociedade, 06*. Macapá (AP): Seama.
- Magalhães, S.de S. & Serbena, C.A. (2011). Morte, sonhos e individuação. *Junguiana, 29*(1). São Paulo (SP).
- Meireles, C. (1997). Cântico VI. In: *Cânticos. Poesia Completa*. (Volume 4). Rio de Janeiro (RJ): Nova Fronteira.
- Michaelis. (1998). *Pequeno dicionário da língua portuguesa*. São Paulo (SP): Melhoramentos.
- Monteiro, D.da M.R. (Org.). (2006). *Espiritualidade e Finitude*. São Paulo (SP): Paulus.
- Neumann, E. (1997). *A Grande Mãe*. São Paulo (SP): Cultrix.
- Nichols, S. (2007). *Jung e o Tarô: uma jornada arquetípica*. São Paulo (SP): Cultrix.
- Pessini, L. (2011). *Humanização da dor e sofrimento humano no contexto hospitalar*. Recuperado em 01 novembro, 2011, de: <http://www.ufpel.tche.br/medicina/bioética/Humanização%20da%20dor.pdf>.
- Rezende, A. (Org.). (1990). *Curso de Filosofia*. Rio de Janeiro (RJ): Jorge Zahar.
- Stevens, A. (1993). *Jung, sua vida e pensamento: uma introdução*. Petrópolis (RJ): Vozes.
- Yün, H. (2003). *Budismo: Significados profundos*. São Paulo (SP): Editora de Cultura.

Recebido em 02/08/2012

Aceito em 22/08/2012

---

**Gilzete Passos Magalhães** - Psicóloga, mestranda no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica (Núcleo de Estudos Junguianos) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Especialista em Psicologia Junguiana (Uni IBMR-RJ). Docente dos Cursos do SENAC-24 de maio e da ABL. Experiência na Responsabilidade Técnica do Centro Clínico Seama - Psicologia, docência em Cursos de Pós-Graduação e Graduação (Faculdade Seama-AP e UNIP-AP) e na Supervisão de Estágios em Psicologia (Faculdade Seama-AP). Exerce atividades de pesquisa e extensão acadêmica.

E-mail: gilpsipassos@gmail.com

**Giselli Renata Gonçalves** - Graduada em História e em Psicologia pela Universidade Estadual de Londrina. Mestranda no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica (Núcleo de Estudos Junguianos) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, onde realiza pesquisa sobre as imagens do Feminino na obra poética de Cecília Meireles.

E-mail: goncalves.giselli@gmail.com.

**Glaucia Sawaguchi** - Psicóloga, pós-graduada em Psicologia Social (Nara's Women University, Japão). Mestranda no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica (Núcleo de estudos Junguianos) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Atuação na área clínica no atendimento às crianças retornadas do Japão no Projeto Kaeru ([www.projetokaeru.org.br](http://www.projetokaeru.org.br)).

E-mail: glau\_tiyomi@yahoo.com.

**Sheila Taba** - Psicóloga, mestranda no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica (Núcleo de Psicossomática e Psicologia Hospitalar) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

**Durval Luiz de Faria** - Psicólogo. Mestre em Psicologia da Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Doutor em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Docente da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Analista junguiano pela Associação Junguiana do Brasil.

E-mail: dl.faria@uol.com.br