

A religião e o fundamentalismo religioso na contemporaneidade: uma análise da psicologia junguiana.

Religion and religious fundamentalism in contemporary times: an analysis from Jungian psychology.

Fabiano Victor de Oliveira Campos¹
Luiz Henrique Lemos Silveira²
Paulo Ferreira Bonfatti³

RESUMO

Neste texto, propomos refletir sobre o fundamentalismo religioso na contemporaneidade, a partir da psicologia junguiana. Entendendo a religião como experiência psicológica/arquetípica e simbólica, analisaremos se o fundamentalismo religioso pode contribuir para o desenvolvimento do indivíduo conduzindo-o para o processo de individuação ou para a estagnação do mesmo. Deste modo, este trabalho se dividirá em três momentos: primeiro, realizaremos a exposição da análise que Jung faz sobre a religião; posteriormente, identificaremos novas formas das religiões na contemporaneidade; e, por fim, faremos uma análise do fundamentalismo religioso a partir da psicologia junguiana.

Palavras-chave: fundamentalismo religioso, individuação, psicologia junguiana

ABSTRACT

In this text, we propose to reflect on the religious fundamentalism in the contemporaneity, from the Jungian psychology. Understanding religion as a psychological/archetypal and symbolic experience, we will analyze whether religious fundamentalism can contribute to the development of the individual leading to the process of individuation or stagnation of the individual. In this way, this work will be divided into three moments: first, we will present Jung's analysis of religion; and then we will identify new forms of religions in the contemporary world; and finally, we will make an analysis of religious fundamentalism from the jungian psychology.

KEYWORDS: religious fundamentalism, individuation, Jungian psychology.

¹ Pós-Doutor em Ciências da Religião pela PUC Minas. Doutor e mestre em Ciência da Religião pela UFJF. Atualmente, é Professor Adjunto do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Contato: fvocampos@hotmail.com .

²Doutor em psicologia e pós-doutorando em Ciências da Religião pela PUC-Minas. Contato: luizhls@yahoo.com.br .

³ Doutor em Psicologia Clínica pela PUC Rio, Mestre em Ciência da Religião pela UFJF, Especialista em Psicologia Junguiana pelo Instituto Junguiano do Rio de Janeiro. Psicólogo clínico de orientação junguiana e professor do Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (MG). Contato: paulobonfatti@hotmail.com. Submetido em 22/08/2018; aceito em 05/04/2019.

1- Introdução

Muitas vezes, observamos que são diversas análises que surgem sobre a religião na Psicologia, dentre eles podemos Wundt, Flournoy, Starbuck, Hall, Leuba, Clark, Watson, Girgensohn, Piaget, Maslow, Erikson e Fromm. (RODRIGUES; GOMES, 2013). Contudo, podemos destacar a importância, principalmente, de James⁴, Freud⁵ e Jung⁶, por identificarmos uma interlocução sobre o debate desta temática no início do séc. XX; e também referente ao objetivo deste trabalho, de fazermos uma análise sobre o fenômeno religioso, mais especificamente, do fundamentalismo religioso, na contemporaneidade.

Cabe salientarmos, principalmente, o antagonismo existente entre a teoria freudiana e a junguiana sobre a religião. Conforme Bonfatti (2000) é comum tanto no meio acadêmico, quanto no público leigo pensar numa dicotomia entre Freud e Jung sobre o fenômeno religioso, colocando o primeiro como averso à religião e o segundo a favor da religião. Esta informação torna-se superficial e errônea. Certamente, Jung possui uma visão mais positiva do que Freud sobre a religião; contudo não deixou de reconhecer aspectos psicológicos negativos, que podem tornar a religião em uma experiência psicológica bastante infantilizada.

Jung, como todos os teóricos da Psicologia, entende a religião a partir da Psicologia e não pela Teologia ou pelo ramo confessional. Ele a compreende como uma experiência psicológica arquetípica que, por vezes, pode conduzir o indivíduo para atitudes deturpadas, infantilizadas e neurotizantes impedindo, assim, o processo de individuação. Contudo, quando o fenômeno religioso é vivenciado como expressão simbólica, torna-se essencial para o desenvolvimento psicológico do indivíduo norteando-o à individuação. Nesta direção, podemos perceber que a visão junguiana sobre a religião está relacionada à experiência psicológica arquetípica, identificando que esta pode se tornar uma experiência simbólica, quando o Ego assimila os conteúdos desta experiência. Entretanto, quando não há uma assimilação destas experiências arquetípicas pelo Ego, há uma paralisação de seu desenvolvimento, e o processo de individuação também fica paralisado. (JUNG, 1988).

Deste modo, este trabalho tem o objetivo de apresentar uma análise do fundamentalismo religioso, na contemporaneidade, a partir da psicologia junguiana. Isto não quer dizer que desconsideramos a existência de outros autores da Psicologia. Assim, o texto dividirá em três momentos: primeiro, realizaremos a exposição da análise que Jung faz sobre a religião; posteriormente, identificaremos novas formas das religiões na contemporaneidade; e por fim, faremos uma análise da perspectiva junguiana dos novos modos de religião da contemporaneidade, enfatizando a questão do fundamentalismo religioso assim, apontaremos algumas considerações sobre a possibilidade de individuação ou não individuação desta nova configuração. Portanto, nosso foco de análise é a questão do fundamentalismo religioso, nas expressões ou religiões contemporâneas.

⁴James (1902/1991, p.29), no livro *As variedades da experiência religiosa*, descreve a religião da seguinte forma: "Consideremos também o 'sentimento religioso', que vemos mencionados em tantos livros, como se fosse uma espécie única de entidade mental".

⁵Freud também debruçou ao estudo da religião, publicando algumas obras importantes como: *Atos obsessivos e práticas religiosas*, (1996a), *O futuro de uma ilusão*, (1996b), *O homem Moisés e a religião monoteísta*, (1996c), *O mal-estar da civilização* (1996d) e *Totem e tabu* (1999), Nestes textos, Freud apresenta o aspecto psicológico da religião, principalmente, uma perspectiva psicopatológica da religião, atribuindo, ora como uma neurose obsessiva, outras como um delírio

⁶ Veremos adiante, as considerações de Jung sobre a religião.

2- O Entendimento de Jung sobre a Religião

As palavras de Jung, abaixo, já evidenciam de que posição ele parte para abordar a religião em sua teoria, isto é, como psicólogo, e não como um religioso ou teólogo.

Creio, de fato, que não há experiência possível sem uma consideração reflexiva, porque a “experiência” constitui um processo de assimilação, sem o qual não há compreensão alguma. Daqui se deduz que abordo os fatos psicológicos, não sob um ângulo filosófico, mas de um ponto de vista científico-natural. Na medida em que o fenômeno religioso apresenta aspecto psicológico muito importante, trato o tema dentro de uma perspectiva exclusivamente empírica: limito-me, portanto, a observar os fenômenos e me abstenho de qualquer abordagem metafísica ou filosófica. Não nego a validade de outras abordagens, mas não posso pretender a uma correta aplicação destes critérios. (JUNG, 1988 p.1-2).

Entretanto este interesse de Jung pelo tema da religião foi mal recebido por muitos críticos, acusando-o, muitas vezes, de místico ou de abordar temas metafísicos ao assunto da religião. Mesmo que ele se atentasse para temas da religião de cunho institucional, sua análise a estes, era pelo viés da Psicologia, entendendo-as como uma experiência arquetípica.

Jung entende que palavra religião deriva do termo latino *religere*⁷ e também de “*re-ligare*”. O termo *religere* vem da etimologia de *religio*, baseando-se em postulações de teóricos Antigos, como assertivas de Cícero. Há, Também, outra análise, judaico-cristã, da palavra *religio*, que deriva de *religare*, cujo significado é “unir”, “religar”. Jung adota a interpretação de *religio* como *religare*, pois este autor apropria-se da concepção de Otto⁸ de numinoso. É importante destacarmos que esta escolha de Jung se deve à ideia que o mesmo tem sobre o termo *religare*, que envolve característica do aspecto numinoso que é fundamental para o entendimento que ele tem da religião, como uma experiência psicológica e arquetípica. Contudo, há uma diferença na análise do numinoso de Otto e de Jung. O primeiro entende a partir da Teologia (numinoso - como uma análise dos aspectos racionais e irracionais da religião)⁸, já o segundo dá um significado psicológico, enfatizando a experiência numinoso dos arquétipos.

Jung esclarece que o termo religião não se refere a uma determinada profissão de fé religiosa: “Poderíamos, portanto, dizer que o termo ‘religião’ designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso” (JUNG, 1988, p. 4). Nesse sentido, quando fala de religião, Jung não está se referindo a qualquer credo ou igreja em particular, seu interesse está na atitude religiosa como função psíquica; é a experiência religiosa como processo psíquico e experiência arquetípica. Deste modo, Jung apropriou-se do conceito de Otto de numinoso para referir-se aos arquétipos.

Assim, observamos que mitos, ritos, rituais, e dogmas religiosos são vistos pela psicologia junguiana como experiências psicológicas arquetípicas/numinosas que podem se tornar simbólicas ou não. Tudo depende da atitude do Ego, em relação a estas experiências. Caso sejam simbólicas, facilitam a elaboração do Ego dos conteúdos arquetípicos. Assim, se o Ego se relacionar com a religião, esta pode se tornar uma experiência simbólica facilitando a assimilação destes conteúdos, pois entenderá que os rituais e dogmas presentes permitirão o seu contato com experiências arquetípicas. Contudo se o Ego, ao entrar em contato com tais experiências não conseguir simbolizar, aí ocorrerá uma invasão arquetípica ocasionando sérios

⁷Jung apropria-se do conceito de numinoso de Rudolf Otto (1869-1937), teólogo protestante alemão que se dedicou ao estudo de religiões comparadas, para se referir aos arquétipos. (OTTO, 2007).

⁸Para mais detalhes da análise de Otto (2007) sobre o numinoso, sugerimos o livro *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*.

prejuízos à sua integridade, resultando em psicopatologias. (JUNG, 1988).

Entendemos, portanto, que a perspectiva da teoria junguiana torna-se uma possível chave de leitura para compreender a religião como uma função psíquica, presente em diversas culturas. Enquanto uma forma de expressão simbólica, ela se revela fundamental para o desenvolvimento psicológico do indivíduo, conduzindo para o processo de individuação. Todavia, a religião também pode se tornar um campo privilegiado de psicopatologias, quando não exerce uma função simbólica, pois, neste caso, impede o desenvolvimento do Ego, conduzindo o indivíduo, por conseguinte, à condição psíquica de não individuação.

Por individuação Jung entende um processo, um “vir a ser”, isto é, uma possibilidade de desenvolvimento do indivíduo, não algo estático e definitivo, mas um processo *continuum* que nunca se encerra ou se conclui, de modo que se desenrola durante uma vida inteira e jamais é completado.

Individuação também pode significar tornar-se quem a pessoa “realmente” é. Isso sugere um desenvolvimento equilibrado ou *optimum*, envolvendo uma incorporação de idiosincrasias pessoais, de modo que a natureza autêntica da pessoa não seja prejudicada pela repressão ou, inversamente, pelo exagero ou pela hipertrofia de apenas de um dos seus lados. Isso envolve um sentido de autopercepção, junto com uma auto-imagem precisa, tão desprovida quanto possível de auto-ilusão. (SAMUELS, SHORTER, PLAUT, 1988, p. 128).

Desse modo, “a individuação consistiria em um ato de coragem, uma afirmação absoluta diante daquilo que se encontra de individual e peculiar dentro de cada um e ao mesmo tempo uma adaptação eficaz ao que é dado de universalmente.” (RICHTER, 2005, p.92).

Então, se Jung entende a religião sendo uma experiência arquetípica e simbólica, como podemos entendê-la em relação com o processo de individuação? Jung relata que o processo de individuação é o caminho que o indivíduo percorre para atingir seu autoconhecimento. Este, por sua vez, se dá por etapas⁹ que mediante as quais o Ego assimila os conteúdos do inconsciente proporcionando, assim, o seu desenvolvimento. Neste contexto, percebemos, portanto, que há uma possibilidade de relação entre a religião e o processo de individuação. A religião, enquanto for vivenciada pelo Ego como uma experiência arquetípica e simbólica, poderá tornar-se um caminho de possibilidade de individuação. Contudo, na condição de não ser vivenciada como uma experiência simbólica, ela poderá trazer sérios prejuízos à integridade psíquica daqueles que a vivenciam. (JUNG, 1988).

Portanto, entendendo a religião como uma possibilidade de uma experiência psicológica, identificaremos, em linhas gerais, como ela se apresenta na contemporaneidade.

3- A religião na contemporaneidade

As discussões sobre o tema da religião ganham novos cenários na atualidade. Há uma espécie de reconfiguração das formas de crer e de ser religioso, na qual se observa a manifestação de fenômenos religiosos distintos, tais como a permanência de religiões institucionalizadas convivendo com sincretismos religiosos de vários, realizados por indivíduos e grupos, além da emergência daqueles indivíduos e grupos que não se dizem pertencentes ou vinculados a nenhuma tradição e/ou instituição religiosa, bem como a existência dos que se declaram sem-religião, dentre outros fenômenos. Essa nova perspectiva da religião culmina no processo simbólico (no qual a religião se torna uma forma de representação do ser humano,

⁹Veremos adiante a relação das etapas do processo de individuação com a religião, mais especificamente com o fundamentalismo.

uma religião de cunho emocional], que nos permite entender a secularização não como um declínio da religião, mas sim como o desuso de suas antigas formas, surgindo, então, conseqüentemente, novos modos de crer, de se viver e de se relacionar com o domínio religioso (PASSOS; ZORZIN; ROCHA, 2011).

Portanto, estas perspectivas afirmam novas configurações do modo de ser religioso, bem como novas formas de vivências ditas “religiosas”, “espiritualistas” e assim por diante, onde o indivíduo vivencia uma relação com essa, de forma mais pessoal, individualizada e emocional, proporcionando assim, não o desaparecimento, mas, todavia, um reavivamento das religiões, bem como dos modos de ser religioso e de vivenciar as crenças religiosas¹⁰. Esse despertar é fruto da secularização, que motiva essa nova configuração, e constitui reformulações das religiões tradicionais e o surgimento de novas configurações e formas de composição religiosas.

Deste modo, dentre as inúmeras formas de crer, bem como de viver e de se afirmar como religioso na contemporaneidade, é possível distinguir ao menos dois caminhos que se erguem às tradições e instituições religiosas: um é pela abertura ao pluralismo religioso numa postural dialogal e o outro é pelo fundamentalismo. Sobre esse assunto, Teixeira entende que:

Nesta nova perspectiva, as tradições são colocadas diante de uma dupla opção: ou a recusa do engajamento discursivo e da comunicação ou a abertura dialogal. A escolha da primeira opção implica muitas vezes a assunção do fundamentalismo, que consiste na “defesa da tradição de forma tradicional”, em reação às novas circunstâncias da comunicação global. A segunda opção, da comunicação dialógica, impõe-se hoje como um dos desafios mais fundamentais da humanidade. (TEIXEIRA, 2008, p.70).

Tanto a postura de abertura dialogal em face do pluralismo religioso quanto o fundamentalismo religioso impõem-se na atualidade e se manifestam como fatores decorrentes do ambíguo, pluriforme e multifacetado processo que proporcionou novas reconfigurações religiosas na sociedade contemporânea. Em relação ao pluralismo religioso, identificamos que existem maneiras diferentes de se relacionar com o religioso na atualidade, seja através de formas nas quais o fiel não possui vínculo com instituições religiosas — é o caso, por exemplo, daqueles chamados de “espiritualistas sem religião” —, seja mediante aquelas nas quais as instituições não mais detêm o poder de regular as vidas dos fiéis ou, ainda, seja através daquelas em que o indivíduo não se encontra vinculado a uma instituição apenas, podendo migrar para outras instituições.

Ocorre o surgimento de novas configurações do modo de ser e de vivenciar o religioso, nas quais a instituição religiosa já não exerce mais a função de reguladora, não possui mais o poder de regular as vidas dos indivíduos nos âmbitos social, cultural e individual. Observa-se uma perda na hegemonia total das instituições, pois os indivíduos continuam a vivenciar novas dimensões religiosas, até mesmo com estas instituições tradicionais. O que se nota é uma reconfiguração, uma mudança nas formas de o indivíduo se relacionar com as instituições e com as tradições religiosas. “Os indivíduos até buscam nas tradições/instituições esses elementos, mas o fazem a partir da subjetividade de suas experiências, sem fidelidades a identidades fixas, ultrapassando fronteiras antes bem delimitadas e borrando-as.” (PORTELLA, 2006, p. 74).

Assim a religião, na atualidade, de forma secularizada, torna-se, cada vez mais, um

¹⁰Segundo Sanches (2006), a crescente valorização do ser humano não significa uma valorização da religião institucional. Ao contrário, as instituições religiosas, ao menos no campo religioso brasileiro, apresentam sinais de declínio.

sistema de percepções e significações para o enfrentamento da crise de sentido, cuja ênfase está centrada no sujeito. A religião secularizada da atualidade permite ser um sistema de crenças que não enfatiza mais as instituições (cujo foco é no passado e na verdade). Esta nova forma de ser e viver do religioso (em que há ênfase nas características subjetivas e emocionais) proporciona ao indivíduo a busca do bem-estar, da flexibilidade e do diálogo com o outro. (BRANDÃO, 1994).

Nesta mesma linha de raciocínio, podemos identificar que, na perspectiva de Lipovetsky (2004), este processo de diversificações das formas de relacionar com as religiões ou o sagrado se apresentam como regulações a *la carte*, de forma que ao indivíduo se abre a possibilidade de migrar para outros movimento no intuito de buscar, uma identificação, aquilo que propicia a ele um estado emocional agradável. Conforme Lipovetsky (1992):

O dever se escrevia em letras maiúsculas, nós o miniaturizamos; ele era severo, organizamos shows recreativos; ele ordenava a submissão incondicional do desejo à lei, nós o reconciliamos com o prazer e o *self-interest*. O 'é preciso' cedeu lugar à encantação da felicidade, a obrigação categórica à estimulação dos sentidos, o interdito irrefutável às regulações *à la carte*' (LIPOVETSKY, 1992, p.48).

Semelhante a Lipovetsky (1992), que afirma que as religiões, em nosso tempo, são tidas como regulações *a la carte*, Miller (2004) psicanalista, escritor francês e um dos fundadores da Associação Mundial de Psicanálise (AMP), entende que este retorno do religioso, na contemporaneidade, está vinculado a uma forma de religiosidade que possui uma diminuição nos vínculos institucionais, uma religião voltada para uma experiência particular do sujeito na busca de experiência pessoal para o indivíduo, no qual ele denomina de religião *light*. Para Miller, cada vez mais, veremos que nas sociedades que apresentam uma pluralidade de ofertas religiosas, não haverá uma instituição que detenha o poder simbólico e hierarquia sobre as outras. Assim, nestas sociedades, do Pluralismo religioso, as religiões tornaram-se objeto flutuante, as quais até mesmo as religiões tradicionais possuem uma flexibilização na busca de diálogo inter-religioso.

Contudo, na contramão, há um paradoxo desta forma plural de religiosidade, podemos verificar o desenvolvimento de identidades particulares, bem como formas fundamentalistas que conservam um espírito regionalista e nacionalista, buscando preservar suas identidades e doutrinas diante das mudanças sociais. (MOREIRA, 2008). Nesta mesma direção, Teixeira afirma que:

O fundamentalismo é uma realidade recorrente nas religiões nos tempos modernos,¹¹ surgindo sempre como uma reação aos problemas da modernidade. Com respeito ao contexto religioso, este termo foi aplicado pela primeira vez por volta da passagem do século XIX para o século XX, referindo-se a um movimento teológico de origem protestante. Este movimento nasceu nos Estados Unidos como reação ao modernismo e liberalismo teológico e assumiu como bandeira as ideias de inerrância bíblica, de escatologia milenista e antiecuminismo. Os fundamentalistas buscam reagir ao processo de "adaptação cognitiva" do cristianismo ao mundo realizado pela teologia liberal protestante, de modo particular ao método de interpretação bíblica em perspectiva histórica-crítica. Entre os traços que marcam o movimento estão à rejeição da hermenêutica, do pluralismo e do evolucionismo. (TEIXEIRA, 2008, p.74-75).

Há também outras denominações para se referir aos acontecimentos análogos ao

¹¹Algumas vezes aparecerão no texto termos como moderno e modernidade, pelos autores fazendo menção à contemporaneidade.

fundamentalismo, existentes em outras tradições, como o integrismo e conservadorismo. No Islamismo, a tendência fundamentalista¹² surgiu por volta das décadas de 60 e 70 do século passado, como reação à cultura moderna, como modelo do modo de vida ocidental, que consolidava nos países muçumanos. Independente da terminologia com a qual é enunciado, o que marca o fundamentalismo são as características de seus adeptos que buscam manter uma forma tradicional e muitas vezes seguir literalmente, os preceitos em relação às instituições que fazem parte, buscam combater a ascensão individual do sujeito em relação à religião, ou seja, na forma de relação dos sujeitos com as novas configurações religiosas do mundo secularizado¹³.

Deste modo, o fundamentalismo religioso não permite o diálogo e, conseqüentemente ocorre a intolerância religiosa, perspectiva esta que está presente no mundo pós-moderno. A dinâmica atual da religião, fruto esta da globalização e da pluralização impõe a necessidade do diálogo inter-religioso ocorrendo deslocamento de fronteira e não visões unitárias do mundo. Com efeito, “um dos maiores entraves para o dialogo inter-religioso é o sentimento de domínio sobre os outros ou a competição cega que apaga a sua singularidade única”. (TEIXEIRA, 2008, p.71). Cabe sublinhar, pois, que a perspectiva do fundamentalismo impede a possibilidade do diálogo como o caminho mais indicado para se pensar a religião da sociedade contemporânea.

Assim, podemos observar que, na sociedade contemporânea direciona-se para dois caminhos paradoxais. Por um lado, a religiosidade plural que proporciona uma certa liberdade, a busca pela individualidade (identidades particulares) configurações religiosas individuais, que não estão presas às instituições (espiritualidades sem religião), mas também formas de pertença e de vínculos religiosos menos rígidas e mais voláteis, flexíveis, nas quais abre-se aos olhos do fiel a possibilidade de migrar para outras religiões em busca de satisfação pessoal (religião da escolha do indivíduo); proximidade de fronteiras entre sistemas religiosos (deslocamento do religioso); e o diálogo religioso (FERRETTI, 2008). Por outro lado, observa-se o espraiamento de fundamentalismo religiosos, formas de integrismo e de conservadorismo, frequentemente refratárias ao diálogo e ao respeito pelo próximo.

A partir destas novas configurações religiosas presentes na atualidade, indagamos sobre quais contribuições que a psicologia junguiana poderia trazer para esta discussão. O que a psicologia junguiana teria a nos dizer sobre este cenário religioso atual? Quais análises e contribuições ela teria como forma de entendimento da situação atual? É possível pensarmos no processo de individuação, descrito por Jung, através da configuração atual? Ou esta realidade nos levaria a pensar em um processo de não individuação? Por questões de recorte teórico e com vistas a satisfazer à exigência de brevidade que um artigo nos impõe, limitaremos a análise deste trabalho à compreensão do fenômeno do fundamentalismo religioso, na contemporaneidade, a partir da perspectiva psicológica de Jung.

4- Contribuições sobre o fundamentalismo religioso, na contemporaneidade, a partir da psicologia junguiana.

Ao entendermos a religião como uma experiência psicológico-arquetípica, e não de forma institucional, podemos fazer uma análise do fundamentalismo religioso na

¹² É importante destacarmos que nem todos os integrantes do Islamismo são fundamentalistas. Esta é uma visão distorcida, algumas vezes colocada pelo senso comum, associando o Islamismo ao fundamentalismo. Aliás, cumpre-nos sublinhar que o próprio Islamismo enquanto instituição religiosa condena a prática fundamentalista.

¹³ Para mais detalhes sobre a origem do fundamentalismo no século XX, consultar o texto de Teixeira (2008).

contemporaneidade, atentando-nos para a possibilidade concernente ao processo de individuação ou de não individuação. Convém sublinhar que Jung entende a individuação como um processo que está, diretamente, unido ao desenvolvimento psíquico do indivíduo. Individuação não é sinônimo de individualismo, pois individuação enfatiza a dinâmica de busca do indivíduo por suas particularidades, inseridas no coletivo. “A individuação, no entanto, significa, precisamente, a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano; é a consideração adequada e não esquecimento das particularidades individuais, o fator determinante de um melhor rendimento social”. (JUNG, 1982, p.50). Já individualismo representa uma atitude acentuada, que visa enfatizar as peculiaridades individuais contrapondo-as às questões coletivas. Conforme Jung:

A individuação está sempre em maior ou menor oposição à norma coletiva, pois é separação e diferenciação do geral e formação do peculiar, não uma particularidade *procurada*, mas que já se encontra fundamentada *a priori* na disposição natural do sujeito. Esta oposição, no entanto, é aparente; exame mais acurado mostra que o ponto de vista individual não está orientado contra a *norma* coletiva, mas apenas de *outro modo*. Também, o caminho individual não pode ser propriamente uma oposição à norma coletiva, pois, em última análise, a oposição só poderia ser uma *norma* antagônica. [...] A individuação leva, pois, a uma valorização natural das normas coletivas; mas se a orientação vital for exclusivamente coletiva, a norma é supérflua, acabando-se a própria moralidade. *Quanto maior a regulamentação coletiva do homem, maior sua imoralidade individual*. (JUNG, 1991, pps. 427-428 grifo do autor).

Considerando as postulações deste autor, podemos inferir que esta relação do indivíduo com a sociedade é fundamental para o processo de individuação. Como dito aqui, é pela supervalorização das normas em prol de uma regulamentação coletiva que o indivíduo é conduzido a um enclausuramento da sua personalidade individual. Conseqüentemente, ele não se depara com suas características individuais, tão necessárias para individuação. Pois enquanto o indivíduo atentar-se somente para os costumes e regras da sociedade, e não perceber em si também suas características pessoais, isto não permitirá o conhecimento de si. (JUNG, 1991).

Este aspecto da supervalorização das normas sociais e a não atenção para os aspectos pessoais nos remete à questão da perfeição. Se o indivíduo, em seu processo de desenvolvimento, está em busca da perfeição, ele tende a se adequar a um modelo de vida e de sociedade, enfatizando os aspectos morais e, assim, não percebe o lado obscuro da alma. Isso porque, para que ocorra individuação, é necessário que o indivíduo perceba tanto o seu lado interno quanto se adapte ao mundo externo. (JUNG, 1991).

Jung (1986) sinaliza a importância do Ego¹⁴ no processo de conscientização, tanto do mundo interno quanto do externo; pois ele é o centro da consciência, e é ele aquele capaz de assimilar os conteúdos do inconsciente. Sem a assimilação do Ego dos conteúdos inconscientes não há a possibilidade da individuação. Deste modo, tanto individualismo quanto perfeição levam para uma unilateralidade do Ego, o que impede que este indivíduo se depare com suas particularidades que não estão no limiar da consciência. Dessa forma, individualismo e perfeição são dois aspectos opostos ao processo de individuação, já que impedem que Ego se depare com conteúdos inconscientes, evitando assim a integração dos conteúdos conscientes com os fatores do inconsciente. (JUNG, 1991). Conforme Jung

[...] o processo de individuação tem dois aspectos fundamentais: por um lado, é

¹⁴Ora alguns momentos no texto aparecerá o termo Ego, e, em outros o termo Eu. Estes termos são usados na obra de Jung como sinônimos.

um processo interior e subjetivo de integração, por outro, é um processo objetivo de relação com o outro, tão indispensável quanto o primeiro. Um não pode existir sem o outro, muito embora seja ora um, ora o outro desses aspectos que prevaleça. (JUNG, 1990, p.101).

Portanto, individuação consiste num processo através do qual o indivíduo trilha um caminho interior e subjetivo de integração dos conteúdos inconscientes ao Ego e, invariavelmente, também vivencia uma busca de encontro com o Outro, pois a individuação é o encontro do indivíduo com suas particularidades, inserido na sociedade. “O processo de individuação não leva ao *isolamento*, mas a um relacionamento coletivo mais intenso e mais abrangente”, assevera Jung (1991, p. 427). Este Outro é aquele que se apresenta como adverso ao meu Ego e às minhas particularidades, tanto individuais (do mundo interno) quanto coletivas (mundo externo).

Assim, vivenciamos uma dicotomia no processo de individuação, pois há um encontro tanto com meu lado interno – que dá a sensação, para o Ego, de que existe um Outro que toma conta de mim, uma sensação de que sou invadido por algo – como também com o exterior, de modo que ocorre uma forma de relacionamento com o Outro externo, ao qual o Ego deve se aproximar, já que é através da relação com o Outro que podemos pensar em individuação.

Em relação às questões individuais do processo de individuação que o indivíduo faz quando entra em um processo interno e subjetivo de integração parcial dos conteúdos do inconsciente, Jung diz que estes,

[...] processos de transformação pretendem aproximar ambos [tanto fatores conscientes já existentes quanto os conteúdos inconscientes]; a consciência, porém resiste a isso, porque o outro lhe parece de início como algo estranho e inquietante, e não podemos acostumar-nos à ideia de não sermos senhores absolutos na própria casa. Sempre preferiríamos ser “eu” e mais nada. Mas confrontamo-nos com o amigo ou inimigo interior, e de nós depende ele ser um outro. (JUNG, 2000, p. 135).

Nesta mesma linha de raciocínio, Hillman (1995) afirma que o processo de individuação permite que haja uma relativização do Ego, que é necessário para que os indivíduos percebam os conteúdos do inconsciente. Hillman utiliza os termos relativização, para explicitar o processo de percepção do Ego dos fatores inconscientes; e o de relativismo a não percepção do Ego. Deste modo, para que o processo de individuação ocorra é necessário que o Ego se relacione com os fatores do inconsciente. Sem a percepção parcial dos fatores do inconsciente não há a possibilidade diálogo do Ego com o Outro, ou seja, não consegue assimilar os conteúdos inconscientes, resultando assim, num relativismo, e assim, inevitavelmente a paralização do processo de individuação.

Ora, então, quem é este Outro no processo de individuação, descrito por Jung? Para entendermos a relação do Ego com este Outro remetemo-nos as etapas do processo de individuação, que são elas: a retirada da Persona, o encontro com a Sombra, a relação do Ego com Anima e com Animus, e por fim, o contato com o Si-mesmo.

Jung compreende que a Persona remete à personalidade externa do indivíduo. “A persona é, pois, um complexo funcional que surgiu por razões de adaptação ou de necessária comodidade, mas que não é idêntico à individualidade. O complexo funcional da persona diz respeito exclusivamente à relação com os objetos”. (JUNG, 1991, p.390)¹⁵. Deste modo, se a

¹⁵Jung colheu o termo Persona da representação teatral grega, em que os atores usavam uma máscara para representar papéis de personagens, os quais retratavam eventos da vida cotidiana. Os personagens, ao

Persona exerce a função de adaptação do Ego ao mundo externo, por que a necessidade da retirada dela para que ocorra o processo de individuação? Ora, a Persona torna-se negativa, quando há uma identificação total do Ego com ela, ou seja, quando há uma personificação total do Ego aos fatores da Persona, o que impede a sua individualidade e autonomia e, conseqüentemente, o contato com suas instâncias desconhecidas como a Sombra, ocorrendo assim uma paralisação do processo de individuação.

Já a Sombra é relacionalmente contrária à Persona. “Sombra e persona são um par clássico de opostos, figurando, na psique, como polaridade do ego”. (STEIN, 2006, p. 107). Quanto mais o Ego se identifica com a Persona, menos entra em contato com sua Sombra. Assim é necessário que haja des-identificação do Ego em relação aos conteúdos da Persona, bem como a integração da Sombra.

Jung entende que a Sombra está para além do Ego, mesmo que tenha conteúdos conscientes, o que predomina é sua característica inconsciente “A sombra não é o todo da personalidade inconsciente: representa qualidades e atributos desconhecidos ou pouco conhecidos do ego - aspectos que pertencem, sobretudo, à esfera pessoal e que poderiam também ser conscientes”. (JUNG, 2008, p.222).

Deste modo, o desenvolvimento do Ego e o processo de individuação ocorrem a partir de uma amplificação da consciência dos fatores da Sombra. Contudo, esta ampliação ocorre de forma parcial e gradual, isso devido à imensidão da Sombra, por se constituir de instâncias individuais e coletivas. Sendo assim, jamais o Ego poderá trazer à luz da consciência os conteúdos totais da Sombra. Este reconhecimento do Ego e, assim, a ampliação da consciência, se fazem de forma fragmentada, constituindo uma apuração parcial da Sombra, pois ela está sob o foco da consciência. (JUNG, 1986).

Portanto, podemos identificar a importância da assimilação parcial dos conteúdos da Sombra pelo Ego, fato este que proporciona o desenvolvimento e a ampliação da sua consciência e, conseqüentemente, viabiliza uma progressão do processo de individuação. Esta assimilação parcial dos conteúdos da Sombra pelo Ego torna-se um passo importante também para que ele se depare com instâncias mais profundas da psique, as quais Jung denominou de Anima/Animus.

Anima e Animus são pares de opostos das características masculinas e femininas do Inconsciente. O Ego masculino possui em si, um contraponto psíquico feminino no inconsciente em oposição a uma consciência ou Ego masculino. E o Ego feminino possui um contraste no inconsciente que é masculino. Os aspectos masculinos e femininos são diferentes do homem e da mulher. A Anima está associada à afetividade e atributos do feminino; e o Animus associado ao princípio do Logos, da razão e masculinidade.

Desse modo, Anima e Animus são arquétipos que conduzem o Ego ao seu mundo interior, pois é através do oposto da subjetividade do Ego que se torna possível a completude do indivíduo. Esta completude ocorre pela totalidade psíquica, que é necessária para que o Ego integre, em si, aspectos inconscientes opostos¹⁶. Assim, o Ego do homem é compensado por uma natureza inconsciente feminina, tal como o Ego da mulher por uma natureza inconsciente masculina. (JUNG, 1986).

Portanto, o par Anima/Animus torna-se importante para o processo de individuação, pois eles conduzem o Ego para o encontro com instâncias mais profundas da psique, ou seja,

utilizarem as máscaras, incorporavam os papéis.

¹⁶ Para que ocorra a Individuação, é necessária a união dos opostos, ou seja, os conteúdos conscientes e inconsciente necessitam se relacionar. Neste caso, o Ego necessita se deparar com os aspectos opostos da sua personalidade, de modo que o homem deve, pois, integrar parcialmente os aspectos da Anima; e a mulher, as características do Animus.

com o Si-mesmo. Assim, eles exercem a função de “ponte” para permitir ao Ego um encontro com o Si-mesmo. “A experiência da anima/animus é a Estrada real (a via regia) para o si-mesmo”. (JUNG, 2008, p.222).

Já no que tange ao Si-mesmo, Jung (1986) o compreende como a totalidade psíquica, a qual representa o âmbito de todos os fenômenos psíquicos, abrangendo os lados consciente e inconsciente da psique humana. O Si-mesmo é uma grandeza que transcende o Ego e, ao mesmo tempo, o inclui. O Ego é o centro da consciência, já o Si-mesmo é o centro e a totalidade da esfera.

Para que ocorra o processo de individuação, Jung entende que seja necessária uma relação entre o Ego e o Si-mesmo, na qual o primeiro possa ter consciência, parcial, do segundo. Nesta relação, é fundamental a qualidade, e não somente a relação, pois não adianta em nada se o Ego se relacionar com o inconsciente e não puder assimilá-lo. Jung (1986) afirma que o Ego tem um papel importante na personalidade do indivíduo, pois é o ponto de referência da consciência: é ele que vai proporcionar ao indivíduo se relacionar e se adaptar ao mundo interno e externo. Assim, estando o Ego contido no Si-mesmo, em um processo normal de desenvolvimento, ele se relaciona com o Si-mesmo retirando suas projeções, ao se defrontar e se diferenciar do inconsciente e do Si-mesmo, mediante uma atitude crítica, ou seja, ao perceber seus conteúdos próprios e não as suas projeções. Desse modo, o Ego assimila os conteúdos inconscientes, alarga as fronteiras da consciência e percebe seu próprio significado. Contudo, quando o Ego tende a reconhecer que ele é o centro da psique e que está no controle dos processos psíquicos, ocorre uma inflação de si, o que conduz ao distanciamento da possibilidade de diálogo com o Si-mesmo, e conseqüentemente, com o processo de individuação.

Inevitavelmente, ocorre um paradoxo. Ora, já que o Ego está contido no Si-mesmo, como ele não se relaciona com o Si-mesmo? Aqui, faz-se necessário que o Ego se diferencie para se relacionar com o Si-mesmo, ou seja, é preciso que amplie sua consciência dos fatores do inconsciente, pois enquanto ele não assimila parcialmente os conteúdos do Si-mesmo, o processo de individuação permanece inviabilizado, uma vez que há um relativismo do Ego levando-o para o individualismo (que é típico do relativismo do Ego) que nega o encontro com o Outro (Si-mesmo). (JUNG, 1986).

Segundo Jung, é a relativização do Ego que possibilita um diálogo tanto com o mundo interno (encontro do Ego com o Si-mesmo) quanto com o mundo externo (o Outro, diferente dele). Já o relativismo permite que o Ego volte apenas para si (prepotência e individualismo do Ego), impedindo-o da amplificação de sua consciência e do diálogo com o Outro (tanto do mundo interno quanto do mundo externo).

Mas como é possível vincular a análise do processo de individuação, proposto por Jung, com as características do fundamentalismo religioso na contemporaneidade? O caminho que apontamos é pela análise da religião, identificando o fundamentalismo religioso como uma experiência psicológica que não conduz o indivíduo para o processo de individuação, já que não permite o diálogo com o Outro.

Nesta direção, entendendo a religião – a partir do viés da psicologia junguiana – como uma experiência psicológica e arquetípica e assim simbólica, tudo depende da atitude do Ego em relação ao fenômeno. Ou seja, para a perspectiva junguiana, a atenção que se dá à religião é esta: a de abordá-la enquanto uma experiência arquetípica, que pode se tornar simbólica ao Ego, proporcionando assim, para àquele que a vivencia, uma possibilidade para a individuação. Contudo, pode também ser apenas uma experiência arquetípica em que não há um processo de simbolização, ocorrendo, assim, uma não individuação e, conseqüentemente, conduzir o indivíduo para um individualismo, podendo resultar em neuroses e psicopatologia para aquele que a vivencia. (JUNG, 1982).

Sob este mesmo viés, Dalgalarrodo (2008) faz uma análise da religião identificando pontos positivos e negativos. Como ponto positivo, a religião propicia sentidos e significados plausíveis para determinado sofrimento e para a morte; fornecimento de uma rede de apoio social para pessoa; ofertas de sensação de pertencimento a um determinado grupo; e também possibilita a tolerância e aceitação de diferentes grupos. Já como fatores negativos, o indivíduo refugia-se num mundo ilusório, bem distante do real, vivenciando fatos e regras que não condizem com a sua personalidade, isso como condição para fazer parte de um grupo, o que seria uma falsa segurança no mundo, chegando a um fanatismo religioso que propicia um adoecimento psíquico, favorecendo a consciência alienada e preconceituosa.

Com efeito, podemos observar que o fundamentalismo religioso torna-se um movimento, na contemporaneidade, presente em várias partes do mundo e em grupos diversos, seja no Islamismo, onde existem guerras com o discurso que “em nome de Deus” tem o direito de matar aqueles que são contra determinadas doutrinas; seja no Ocidente, com algumas igrejas neopentecostais¹⁷, que não dialogam com outras igrejas e não possuem o respeito aos Outros evitando, assim, o diálogo inter-religioso (KUNG, 2001). De fato, o fundamentalismo religioso “[...] é um fenômeno mundial que está presente dentro do Cristianismo e em outras Religiões, especialmente no Islamismo; além de estar presente, no Brasil, sobretudo no meio protestante e evangélico conservador”. (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015, p. 235). Contudo, nem todos os protestantes conservadores são fundamentalistas. Sobre esta questão, Boff (2002) afirma que o fundamentalismo religioso não é específico de nenhuma denominação religiosa, mas o que é característico do fundamentalismo religioso é como seus membros interpretam a doutrina. Segundo esse autor, o fundamentalismo,

[...] não é uma doutrina. Mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. É assumir a letra das doutrinas e normas sem cuidar de seu espírito e de sua inserção no processo sempre cambiante da história, que obriga a contínuas interpretações e atualizações, exatamente para manter sua verdade essencial. Fundamentalismo representa a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista. (BOFF, 2002, p.25).

Também podemos identificar que este tipo de atitude fundamentalista não está presente apenas em contexto evangélico ou protestante, mas também no contexto católico. No catolicismo, o fundamentalismo é geralmente caracterizado como uma atitude integrista ou integralista, ou ainda, como um movimento de restauração¹⁸. Conforme Panasiewicz (2015) esta prática integrista ocorreu de duas formas: uma *ad extra*, a outra *ad intra*. A primeira refere-se

¹⁷Em seu livro *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, Mariano (1999) sublinha que o Neopentecostalismo é um movimento que surge na década de 1970, a partir do rompimento com o pentecostalismo tradicional. Apesar de o pentecostalismo clássico apresentar o uso de mídias para a divulgação das pregações, são as novas igrejas, denominadas neopentecostais, que se utilizam com maior intensidade do recurso midiático como ferramenta de captação de fiéis e divulgação das pregações com o intuito de inserir o fiel não apenas no âmbito religioso, como também no meio político e social da sociedade. “Outra característica dos neopentecostais reside no rompimento com a ideia da busca da salvação pelo ascetismo de rejeição do mundo. Com isso, contrariam frontalmente a velha proposição pentecostal (forjada quando os crentes não contavam em seu meio com segmentos de classe média, e muito menos com empresários, políticos, artistas e atletas de renome) de que a existência terrena do verdadeiro cristão seria dominada pela pobreza material e pelo sofrimento da carne.” (MARIANO, 1999, p. 44).

¹⁸Existem, também na contemporaneidade, outras formas de fundamentalismo católico, como o s Arautos do Evangelho e a Renovação Carismática. Isso sem contar com a forte oposição das alas conservadoras do Vaticano que discordam das possíveis sinalizações de diálogo feitas pelo Papa Francisco.

à primeira metade do século XX, quando a Igreja Católica se posiciona contra as mudanças ocorridas pela sociedade moderna. A segunda forma, *ad intra*, ocorre na década de 60 (Outubro de 1962) com o Concílio Vaticano II, quando o Papa João XXIII apresenta à Igreja na contemporaneidade.

Contudo, dentro da própria Igreja Católica, havia uma ala de bispos que entendiam que a Igreja, ao invés de voltar suas práticas para a contemporaneidade (consequência do Concílio Vaticano II), deveria combater estas práticas liberais da sociedade. Entre estes movimentos de cunho, extremamente, tradicionalistas, destacam-se a *Opus Dei*, que luta contra as inovações do Concílio Vaticano II, contudo, ainda, mantendo como parte da Igreja Católica. E o *Catholic Traditionalist Movement* (Movimento Católico tradicionalista), movimento que surge em 1965, nos Estados Unidos, que rompe com a Igreja, querendo restaurar a integridade perdida da Igreja Católica. (PANASIEWICZ, 2015).

Nesta mesma linha de raciocínio, Boff (2002) afirma que este movimento integrista da Igreja Católica se divide em fundamentalismo doutrinário e fundamentalismo ético-moral. O primeiro entende que a Igreja Católica é a única e a verdadeira igreja de Cristo, e que outras igrejas devem se converter a ela. O segundo, é caracterizado por orientar a vida e os costumes das pessoas e seus fiéis de forma fechada e conservadora. “São contrários ao uso de contraceptivos, de preservativos, da fecundação artificial, da interrupção da gravidez, julgam como pecaminosa a masturbação e o homossexualismo, e proibem as segundas núpcias, após um divórcio, o diagnóstico pré-natal e a eutanásia”. (PANASIEWICZ, 2015, p.10).

Outra característica que as Igrejas fundamentalistas oferecem para seus fiéis é a possibilidade de acolhimento diante de uma sociedade na qual o indivíduo se sinta desenraizado, desvinculado de grupos. Em contrapartida, exigem dos fiéis uma forte adesão às suas doutrinas e a não possibilidade de questionamentos, pois, a partir do questionamento, esses fiéis seriam destituídos do lugar que ocupam e excluídos da possibilidade de fazer parte de um grupo, o que consequentemente os levaria a reviver o sentimento de não pertencimento. “Sem dúvida, as Igrejas fundamentalistas oferecem essa enganosa percepção de segurança psicoafetiva aos fiéis, fragilizados que estão pela sociedade fragmentada em que vivem. As Igrejas fundamentalistas, por meio de suas lideranças, conseguem as aspirações desses fiéis”. (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015, p.220).

Contudo, as práticas fundamentalistas evitam que o indivíduo tenha uma atitude crítica ante aos fatos, assim suas vontades e desejos pessoais são destituídos de si, tendo que seguir às regras e costumes que não condiz com seu modo de ser e sua personalidade. “Do ponto de vista psíquico e ideológico, favorece a consciência alienada e preconceituosa, raiz primeira de julgamentos superficiais e da intolerância para com o diferente”. (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015, p.220).

Deste modo, podemos ponderar, portanto, que o fundamentalismo religioso provoca nas pessoas uma espécie de alienação, que as impede de verem o mundo em que estão inseridas bem como os fatos de forma crítica, levando-as a uma diferenciação do mundo e a um engessamento que as inviabiliza de instaurarem um diálogo. “A pessoa refugia-se num mundo ilusório, bem distante do real. Sem dúvida, pode-se constatar que essa atitude gera problemas na vida do fiel diante das pressões e desafios da vida social, psicológica, e, evidentemente espiritual”. (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015, p. 222).

Assim podemos observar que o fundamentalismo leva o indivíduo a um fanatismo religioso, que propicia um adoecimento psíquico e acarreta o fanatismo. Conforme Boff (2009), é possível identificarmos nos indivíduos que fazem partes de grupos fundamentalistas, características como forte poder de adesão e compromisso, disciplina, conformidade à determinada ideologia e fanatismo. Na contramão estes indivíduos não permitem a diversidade de comportamentos, a individualidade e o diálogo com o Outro.

Uma vez identificada as característica do fundamentalismo, sugerimos a hipótese de que ele conduz o indivíduo a um estado de alienação, no qual, invariavelmente conduz ele a um relativismo do Ego e conseqüentemente o não processo de individuação, pois não permite o contato do Ego com o Outro (diferente). Chegamos a este entendimento, pois, ao pensarmos a religião como uma experiência psicologia e simbólica e não pelo ramo institucional, como enfatiza Jung (1988), esta deveria permitir que as experiências do Ego, quando vinculados a ela, conduzissem o indivíduo para um alargamento da sua consciência, ou seja, para uma relativização do próprio Ego. Contudo, a religião, quando não permite esta relativização, ou seja, que o Ego dialogue com o Outro, o diferente, conseqüentemente inviabiliza o processo de individuação.

Deste modo, identificando que o processo de individuação ocorre por etapas que não são lineares, mas que ocorrem por circunvoluções nas quais o Ego vivencia experiências com conteúdos do inconsciente, podemos observar que alguns aspectos do fundamentalismo culminam na inviabilização do processo de individuação. Dentre esses aspectos, enfatizamos a identificação do Ego com a Persona, o não encontro com a Sombra, o não encontro com o par Anima/Animus e o não contato com o Si-mesmo.

Partindo do pressuposto de que a Persona é um complexo funcional que surge por razões de adaptação do mundo externo e do ambiente, não é de se estranhar que seja natural que o Ego, no intuito de adaptação, se ajuste a regras e costumes vivenciados pelos membros de determinado grupo ou da religião em que o indivíduo se encontra inserido. Contudo, o que se torna problemático, aqui, é quando estes comportamentos e atitudes são extremamente, diferentes daquele indivíduo, isto é, antagônicos em relação a elas, ocorrendo, assim, uma identificação total com a Persona (que se torna inconsciente e autônoma) que foi construída como forma de adaptação àquele ambiente. (JUNG, 1991). Em relação à Persona, Samuels; Shorter; Plaut, (1988) relatam que:

Há um risco de patologia se uma pessoa se identifica de forma demasiadamente íntima com sua *persona*. Isto implicaria uma falta de conscientização de um papel muito além do social. [...] A identificação com a *persona* leva a uma forma de rigidez ou fragilidade psicológica; o inconsciente tenderá, antes, a irromper com ímpeto na consciência, que emerge de forma controlável. O Ego, quando identificado com a *persona*, é capaz somente de uma orientação externa. É cego para eventos internos e, daí, incapaz de responder a eles. (SAMUELS; SHORTER; PLAUT, 1988, p. 74).

Neste contexto, podemos afirmar que a dificuldade não é a construção da Persona que é feita como adaptação ao ambiente pertencente, mas, esta identificação do Ego com ela, o que impede que o Ego perceba os conteúdos internos (inconscientes) constituídos de sua própria personalidade. “O homem dotado de persona não tem a menor idéia das realidades interiores”. (JUNG, 1982, p.75). Conseqüentemente, o Ego fica estagnado ocorrendo assim uma paralisação no processo de individuação.

Nesta direção, podemos identificar que uma forma de identificação do Ego com a Persona presente nos fundamentalismos religiosos ocorre quando mudanças de comportamentos e atitudes surgem a partir da adesão dos fiéis a estes movimentos, levando-os a uma alienação e não ao diálogo com o Outro. Assim, mudanças comportamentais se justificam no discurso dos fiéis ao exporem, no discurso religioso, a existência de dois mundos diferentes: secular e cristão. Fala-se em o “indivíduo do mundo” e o “indivíduo crente”. Essa última adjetivação é usada para descrever aqueles indivíduos que aderiram aos costumes e regras usadas por uma determinada instituição. Observamos este fato principalmente quando o fiel segue, literalmente, as normas e as regras de determinadas religiões, evitando um senso

crítico e o discernimento, o que não é favorável para o seu desenvolvimento psíquico e o conduz, conseqüentemente, ao não contato com a Sombra.

Outro aspecto importante que podemos observar no fundamentalismo religioso é a não percepção da Sombra pelo Ego. Para Jung (1986), quando não há uma assimilação do Ego dos conteúdos parciais da Sombra esta se apresenta de forma autônoma e projetiva, resultando comprometimento no desenvolvimento do Ego e, conseqüentemente, no processo de individuação. A sombra, quando se apresenta de forma autônoma e projetiva, recebe uma conotação demoníaca pelas atitudes e pelos comportamentos religiosos fundamentalistas, transformando o Outro em transgressor das leis divinas, em pecador.

Nesta direção, identificamos que o indivíduo que adere ao fundamentalismo religioso não se depara com seu mundo interno e nem dialoga com o Outro externo, devido à autonomia e à projeção da Sombra, que fazem com que ele não vivencie um relativismo do Ego (o Ego volta-se somente para si e não reconhece o Outro), o que culmina em um individualismo que não lhe permite o encontro com o Outro, seja pelas instâncias psíquicas e internas, seja pelo diálogo religioso com o Outro de denominação religiosa diferente da sua. Esta evitação de diálogo gera, no fundamentalista religioso, a sensação de que o Outro é não apenas diferente de si, mas estranho, avesso e oposto, e de que quem segue àquelas orientações não terão a Salvação. O Outro emerge, assim, aos olhos fundamentalista, como aquele desprovido da Salvação, de modo que seus costumes e regras são estereotipados como algo maligno (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015). Estas características do mal, aqui, são conferidas como as características da Sombra do indivíduo que não estão no limiar da consciência deste fiel. Ao invés da integração da sua Sombra mediante a aceitação das características que não aceitam de si próprios, eles as projetam em outros grupos, dos quais se diferenciam e se apartam, enfeixando-os sob o signo do que é mal e, portanto, deve ser evitado, excluído e erradicado do mundo propriamente humano. Fato este ocorre, quando a Sombra não é assimilada, e, assim, é projetada, e o outro se torna o próprio demônio que não é visto psíquica e internamente. (BONFATTI, 2000).

Deste modo, a atitude religiosa fundamentalista conduz o fiel, a partir de suas crenças e costumes, a dois movimentos: ou o afastamento do mundo, a falta de diálogo com diferentes grupos, tanto religiosos quanto laicos; ou vão para o mundo em luta contra o mal, num movimento de intolerância religiosa. Isso se dá porque, no caso do indivíduo que assume uma postura fundamentalista, a relação com o mundo é de projeção de Sombra e, conseqüentemente, de combate ao portador da sombra projetada.

Portanto, podemos identificar a importância da assimilação parcial dos conteúdos da Sombra pelo Ego, fato este que proporciona o desenvolvimento e a ampliação da consciência e, conseqüentemente, viabilizam uma progressão do processo de individuação. Esta assimilação parcial dos conteúdos da Sombra pelo Ego torna-se um passo importante também para que o indivíduo se depare com instâncias mais profundas da psique, as quais Jung denominou de Anima/Animus.

Sobre o aspecto do par Anima e Animus presente no fundamentalismo, podemos apontar a questão da projeção negativa em que o aspecto do par supracitado torna-se uma projeção da figura do Demônio no Outro/Diferente, quer seja este Outro do mundo interno, quer seja do mundo externo. Do mundo interno, observamos que as atitudes e práticas fundamentalistas, por permitirem que os fiéis experienciem apenas um lado da sua personalidade, que condiz com os preceitos morais, e negarem os outros aspectos, conduzem a uma projeção negativa da Anima e do Animus, pois não permitem que haja um aprofundamento do Ego de modo que o indivíduo se encontre com os conteúdos do Si-mesmo. Assim, os aspectos negativos da Anima e do Animus impedem que haja um aprofundamento dos conteúdos irracionais pelo Ego masculino e feminino; e,

consequentemente, Anima/Animus não exercem a função de “ponte”, já que, é pela projeção positiva da Anima/Animus que conduz o Ego para o contato com o Si-mesmo.

Referente à projeção negativa da Anima no fundamentalismo, ela também ocorre no mundo objetivo. Os fiéis que assumem atitudes religiosas fundamentalistas tendem a atribuir as características que estão distantes das suas práticas e preceitos como aspectos do Demônio. Assim, as outras religiões e indivíduos religiosos que são diferentes deles, também são do mal e estão excluídos da salvação. Com essas afirmações, as práticas religiosas fundamentalistas evitam o diálogo inter-religioso e o contato com o Outro/Diferente. Deste modo, entendemos que as atitudes fundamentalistas tornam-se um lugar propício para que ocorra uma projeção negativa da Anima e do Animus a partir de dois aspectos: primeiro, por evitar o diálogo com o Outro/Diferente; em segundo lugar, devido ao fato de elas se constituírem em atitudes machistas e patriarcais que atribuem características da Anima sob a figura do Demônio (BOFF, 2002).

Boff (2002) afirma que as principais religiões que possuem movimentos fundamentalistas são de cunhos patriarcais. O cristianismo, como vimos, possui movimentos fundamentalistas (tanto as Igrejas evangélicas quanto a Igreja Católica) e o Islamismo (que as características do feminino não são aceitas). Desta forma, como as práticas e costumes das formas fundamentalistas podem ser representações simbólicas do par Anima/Animus se ao invés de permitirem o encontro com o Outro (Si-mesmo), eles impedem que ele aconteça? Deste modo, sugerimos que os movimentos fundamentalistas tornam-se, apenas, projeções negativas do par Anima/Animus, que impedem o encontro do Ego com o Si-mesmo, inviabilizando o processo de individuação. Portanto, o fundamentalismo compromete que o Ego alcance o encontro com o Si-mesmo, pois, uma vez que as práticas religiosas fundamentalistas evitam que os fiéis entrem em contato com seus conteúdos intrapsíquicos elas inviabilizam o processo de individuação.

Podemos, então, inferir que as atitudes religiosas fundamentalistas conduzem o fiel a dois movimentos que não proporcionam o diálogo com o Outro; tanto em nível interno quanto em nível externo. No nível interno, o fundamentalismo religioso conduz o fiel, a partir de suas crenças e costumes, a não assimilação e elaboração de aspectos intrapsíquicos, de todas aquelas que contradizem o modelo religioso e moral. Esse fato pode implicar uma perda dentro de uma dimensão muito pessoal e no afastamento de uma perspectiva simbólica e arquetípica da religião. Portanto, a evitação de diálogo do Ego com o Outro, em nível interno, ocorre a partir de uma falta de relativização do Ego por não acolher o Outro (Si-mesmo). Assim, os aspectos próprios da personalidade do fiel, que fogem às concepções morais propostas pelas práticas religiosas fundamentalistas, não são aceitos por ele; e, ao invés de integrar esses aspectos à sua consciência, nega-os e os reconhece como fatores ligados ao mal, ao diabo, de forma projetiva (JUNG, 1986).

Essa dinâmica de evitação do diálogo com o Outro também se estende para o nível externo. No nível externo, que também pode ser entendido aqui como consequências do mundo interno, os indivíduos não dialogam com o Outro, que é diferente, evitando assim o diálogo religioso (LIBÓRIO; GUIMARÃES, 2015). Enquanto o Ego não perceber em si os fatores inconscientes (Si-mesmo), em sua particularidade, ele vivenciará um relativismo (individualismo do Ego, que se volta apenas para suas características pessoais), no qual não “dialogará” nem com fatores internos nem com externos. Assim, não ocorrerá o processo de individuação, já que não ocorre a ampliação da consciência do Ego, pelo fato de o indivíduo não assimilar parcialmente o Si-mesmo. (JUNG, 1986).

Deste modo, enquanto o fiel atribuir ao mal, ao demônio, as características que ele não aceita em si, ocorrerá uma negação de si (o Outro – Si-mesmo), e do Outro externo (que são projeções próprias do mundo interno). Portanto, afirmamos que não há uma possibilidade de

pensarmos o processo de individuação nas práticas e vivências fundamentalistas, já que elas permitem que haja um relativismo total do Ego, proporcionando um individualismo, no qual o indivíduo nega as características morais que não estão de acordo com as suas próprias convicções.

5- Considerações Finais

Neste texto, objetivamos analisar se é possível pensarmos o fundamentalismo religioso a partir da psicologia junguiana, mais precisamente, a partir da ideia concernente ao processo de individuação. Tal como observado, Jung faz uma análise da religião como uma experiência psicológica/arquetípica e simbólica. Ele identifica que enquanto as religiões levarem o indivíduo ao autoconhecimento e à relativização do Ego, elas se tornarão um caminho propício para o desenvolvimento do Ego e do processo de individuação. Em contrapartida, quando não exercerem a função simbólica, conduzirão o indivíduo a um relativismo do Ego (individualismo) e, conseqüentemente, à condição psíquica de não individuação, o que é totalmente prejudicial para a saúde psíquica do indivíduo.

Portanto, traçamos uma linha de raciocínio em que o fundamentalismo não proporciona o desenvolvimento do Ego daqueles fiéis que se relacionam com tais práticas religiosas, levando-os a um processo de alienação, relativismo do Ego e ao individualismo, pois não permite ao fiel um contato com o mundo interno e com o mundo externo. Deste modo, as formas de manifestação religiosa que incentivam a prática fundamentalista podem conduzir o indivíduo para atitudes deturpadas, infantilizadas e neurotizantes, impedindo, assim, o processo de individuação.

Referências

BOFF, Leonardo. *Fundamentalismos: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002. 235p.

_____. *Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz: desafio para o século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2009. 365p.

BONFATTI, Paulo Ferreira. A questão do mal: uma abordagem psicológica junguiana. *Rhema*, v.6, n.22, p.69-98, 2000.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In A. Moreira & R. Zicman, *Misticismo e novas religiões*. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

DALGALARRONDO, Paulo. *Religião, psicopatologia e saúde mental*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

FERRETTI, Sérgio F. Multiculturalismo e sincretismo. In: MOREIRA, Alberto da Silva, OLIVEIRA, Irene Dias (orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008.

FREUD, Sigmund. *Atos obsessivos e práticas religiosas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996^a.

_____. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

- _____. *O homem Moisés e a religião monoteísta*. Rio de Janeiro: Imago, 1996c.
- _____. *O mal-estar da civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1996d.
- _____. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.
- HILLMAN, James. *Anima- anatomia de uma noção personificada*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- JAMES, William. *As Variedades da experiência religiosa: Um estudo sobre a natureza humana*. Tradução Fátima Regina Machado. São Paulo: Cultrix, 1991.
- JUNG, Carl Gustav. *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. Tradução Maria Luiza Appy. Petrópolis: Vozes, 1990.
- _____. *AION: Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Tradução Maria Luiza Appy. Petrópolis: Vozes, 1986
- _____. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Tradução Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. *O Eu e o inconsciente*. Tradução Edgard Orth. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Tradução Maria Luiza Appy, Dora Maria R. Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. [org.]. *O Homem e seus símbolos*. Tradução de Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- _____. *Tipos psicológicos*. Tradução Lúcia Matilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1991.
- KUNG, Hanz. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista de sobrevivência humana*. Tradução Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 2001.
- LIBÓRIO, Luiz Alencar; GUIMARÃES, Valtemir Ramos. Influências psicossociais e religiosas do fundamentalismo bíblico na saúde integral dos adeptos de uma Igreja. *Paralellus*, Recife, v. 6, n. 12, p. 217-236, jan./jun. 2015.
- LIPOVETSKY, Gilles. *O crepúsculo do dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.
- _____. *Os tempos hipermodernos*. Tradução Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004. 129p.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Editora Loyola, 1999.
- MILLER, Jacques Alain. Religião e psicanálise. In *Opção lacaniana, Revista Internacional de Psicanálise*. nº 39, p. 9-24.

_____. Um esforço de poesia. Orientação lacaniana III, Lições dos dias 04 e 11 de Junho de 2003.

MOREIRA, Alberto da Silva. O futuro da religião no mundo globalizado: painel de um debate. In: MOREIRA, Alberto da Silva, OLIVEIRA, Irene Dias (orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

PAINÉ, Scott Randall. Fundamentalismo ateu contra fundamentalismo religioso. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 18, p. 9-26, jul./set. 2010.

PALMER, Michael. *Freud e Jung sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 2001.

PANASIEWICZ, Roberlei. *Fundamentalismo Religioso: história e presença no cristianismo*. Disponível In: <http://www.abhr.org.br/wpcontent/uploads/2008/12/panasiewicz-roberlei.pdf>. Acesso em 17/02/2015.

PASSOS, Mauro; ZORZIN, Paola La Guardia; ROCHA, Daniel. O que (não) dizem os números – para além das estatísticas sobre o “Novo Mapa das Religiões Brasileiro”. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, p. 690-714, out./dez. 2011

PENNA, Eloisa Maria. *Epistemologia e método na obra de C. G. Jung*. São Paulo: Educ/Fapesp, 2013.

PORTELLA, Rodrigo. Religião, sensibilidades religiosas e pós-modernidade: da ciranda entre religião e secularização. In: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora: UFRJ, n. 2, 2006, p.71-87.

RICHTER, Lorena Kim. *A concepção de religião no pensamento de C. G. Jung*. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

RODRIGUES, Cátia Cilene Lima. GOMES, Antônio Máspoli de A. Teorias contemporâneas da Psicologia da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

SAMUELS, Andrew; SHORTER, Bani; PLAUT, Alfred. *Dicionário crítico de análise junguiana*. Tradução Eva Lúcia Salmo. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

STEIN, Murray. *O mapa da alma*. São Paulo: Cultrix, 2006.

TEIXEIRA, Faustino. Fundamentalismo em tempos de pluralismo religioso. In: MOREIRA, Alberto da Silva, OLIVEIRA, Irene Dias (orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008.