



JUNGUIANA

REVISTA DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE PSICOLOGIA ANALÍTICA



Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA)
Member of the International Association for Analytical Psychology (IAAP)



JUNGUIANA

REVISTA LATINO-AMERICANA DA SOCIEDADE
BRASILEIRA DE PSICOLOGIA ANALÍTICA
Volume 38-2/2020

Editorial

Vera Lúcia Viveiros Sá – editora-chefe
Rosana Rubini--editora assistente
Zara Oliveira Freitas Magalhães Lyrio -editora assistente

Conselho Editorial

Fernanda da Silva Pimentel
Luisa de Oliveira
Rosana Rubini
Vera Lúcia Viveiros Sá
Victor Roberto da Cruz Palomo
Zara Oliveira Freitas Magalhães Lyrio

Conselho Editorial Internacional

Axel Capriles – Sociedad Venezolana de Analistas Junguianos
Jacqueline Gerson – Asociación Mexicana de Analistas Junguianos
Juan Carlos Alonso – Asociación para el Desarrollo de la Psicología Analítica en Colombia – Adepac
Mariana Arancibia – Grupo de Estudios C. G. Jung de Chile
Mario E. Saiz – Sociedad Uruguaya de Psicología Analítica
Nestor Costa – Asociación de Formación e Investigación en Psicología Analítica
Patricia Michan – Asociación Mexicana de Analistas Junguianos
Vladimir Serrano Pérez – Fundación C. G. Jungdel Ecuador

Consultores científicos

Dartiu Xavier da Silveira – Universidade Federal de São Paulo, SP
Dilip Loundo- Universidade Federal de Juiz de Fora, MG
Guilherme Scandiucci- Pontifícia Universidade Católica de São Paulos, SP
Maria Cristina Urrutigaray- Associação Junguiana do Brasil pelo Instituto Junguiano do Rio de Janeiro, RJ
Mariluce Moura – revista Pesquisa Fapesp, SP
Marisa Müller – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, RS
Oswaldo Henrique Duek Marques -Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP
Walter Boechat- Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ
Walter Melo Júnior- Universidade Federal de São João del Rei, MG

Capa: Ana Gabriela Barth
São Paulo, 2019
Junguiana

A revista *Junguiana* tem por objetivo publicar trabalhos originais que contribuam para o conhecimento da psicologia analítica e ciências afins. Publica artigos de revisão, ensaios, relatos de pesquisas, comunicações, entrevistas, resenhas. Os interessados em colaborar devem seguir as normas de publicação especificadas no final da revista.

A *Junguiana* também está aberta a comentários sobre algum artigo publicado, bastando para isso enviar o texto para o e-mail artigojunguiana@sbpa.org.br.



SOCIEDADE BRASILEIRA
DE PSICOLOGIA ANALÍTICA

SBPA-São Paulo

Diretor Administrativo/Tesouraria Priscilla Wacker
Diretor do Instituto de Formação Jane Eyre Sader de Siqueira
Diretora de Cursos e Eventos Maria Beatriz Vídgal
Diretora da Biblioteca Letícia Taboada
Diretora da Clínica Dora Eli Martin Freitas
Diretora de Comunicação/Divulgação Luciana Bagatella

São Paulo

Rua Dr. Flaquer, 63 – Paraíso – 04006-010
Telefax: (11) 5575-7296
E-mail: sbpa@sbpa.org.br
Home page: www.sbpa.org.br

SBPA-Rio de Janeiro

Presidente: Elizabeth Christina Cotta Mello
Diretor de finanças e tesouraria: Maddi Damião Júnior
Diretor de publicação e biblioteca: Marcello Fiorillo Bogado
Diretor de administração e secretaria: Alexandre Alves Domingues
Diretora de cursos e eventos: Carla Maria Portella Dias
Diretora de ensino: Cynthia Pereira Lira
Tel.: (21) 2235-7294
E-mail: sbparj@bighost.com.br
Home page: www.sbpa-rj.org.br

Indexação

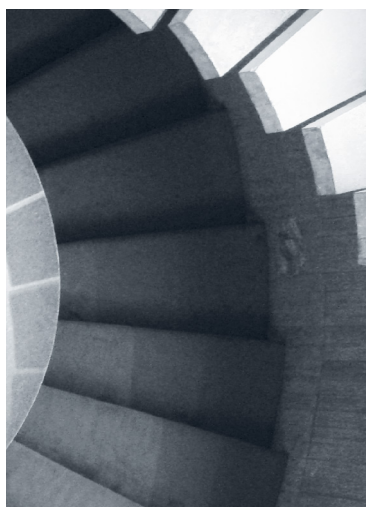
Index Psi Periódicos: www.bvs-psi.org.br
Base de dados Lilacs/Bireme – Literatura Latino-
-Americana e do Caribe da Saúde, da Organização
Pan-Americana da Saúde (Opas) e da Organização
Mundial da Saúde (OMS). www.bireme.br
PePSIC <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?lng=pt>

Editora CABOVERDE

Junguiana: Revista da Sociedade Brasileira
de Psicologia Analítica – n.1 (1983)
São Paulo: Sociedade, 1983 -
Semestral
ISSN 2595-1297 versão online
ISSN 0103-0825 versão impressa
1. Psicologia – periódicos

CDD 150

Editorial



Imaginávamos que a quarentena imposta pela pandemia de Covid-19 não seria tão extensa. No entanto, continuamos “distanciados”, refletindo sobre como será o mundo pós-pandemia, como serão nossa vida e os possíveis desdobramentos sociais, culturais e psicológicos dessa súbita transformação da vida cotidiana. Os períodos de transformação são sempre difíceis. Não raro, demoramos a percebê-los e geralmente ansiamos por seu término – mesmo não sabendo qual será o resultado. O presente é precioso e se torna urgente decidir o que podemos fazer hoje, agora. E, no momento, precisamos de uma sociedade mais consciente, responsável e empática, condições indispensáveis para que possamos compartilhar dores, angústias, descobertas, criações e reflexões, tão abundantes nesses tempos difíceis.

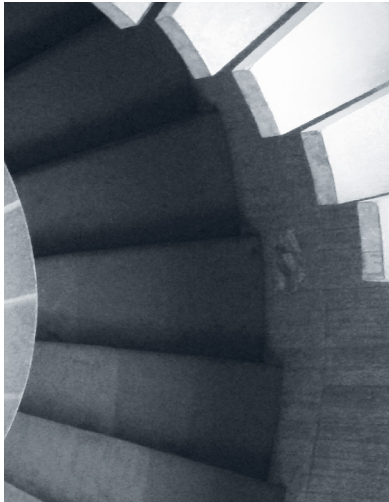
Os artigos da Junguiana 38/2 trazem reflexões sobre temas distintos, mas tão pertinentes às demandas do presente. O artigo “Viveremos em um mundo mais anímico após a pandemia?” parte da ideia hillmaniana de afinidade entre a alma e a morte, e questiona se a experiência vivida durante a pandemia de Covid-19 poderá revelar a oportunidade de um mundo mais anímico. Em “Subjetividade na pesquisa em psicologia analítica: uma perspectiva ética”, as autoras abordam o processo de construção do conhecimento de acordo com a perspectiva epistemológica que considera a transformação concomitante do pesquisador e do objeto investigado. “O racismo como complexo cultural brasileiro: uma revisão a partir do feminismo decolonial” é uma reflexão sobre o racismo na sociedade brasileira na atualidade e a importância da área clínica dentro deste contexto. “Construindo a Psicologia Analítica: o papel das mulheres estadunidenses” nos conta da participação de determinadas mulheres na formatação e transposição do trabalho de Jung do campo da prática individual para a divulgação teórica que conhecemos hoje. O artigo “Sincronicidade: relações entre a obra junguiana e novas proposições teóricas” afirma que, além de uma improvável coincidência, a sincronicidade pode representar um importante fator dinâmico na propriedade de emergência e de auto-organização da psique. Por fim e com um tema muito importante, “A queda do céu’: reflexões junguianas sobre o alerta xamânico de Davi Kopenawa” apresenta alguns princípios da crítica indígena sobre o modo de relação das sociedades tecnológicas com a natureza – marcada pela exploração dos recursos naturais e pelo desrespeito à cultura indígena – e alerta: “quando a Amazônia sucumbir à devastação desenfreada e o último xamã morrer, o céu cairá sobre todos e será o fim do mundo”!

Apresentamos nesta edição temas e questões importantes que ganharam ainda mais relevância nesse momento tão singular, proporcionando reflexão para novas perspectivas sobre a vida pessoal e profissional com a atenção ao tempo presente, ao que podemos mobilizar em nossos corações e mentes, ao que podemos efetivamente ver e fazer através da empatia e da ética. Apesar de todas as crises trazidas pela pandemia – na saúde, na economia, na política, nos relacionamentos com os outros e com nossa interioridade –, continuamos a criar, refletir e imaginar.

Boa leitura!

As Editoras
Novembro de 2020

Editorial



We imagined that the quarantine imposed by the COVID-19 pandemic would not be so extensive; however, we remain “distant” reflecting what the post-pandemic world will be like, how our life will be like and the possible social, cultural and psychological unfolding of this sudden transformation of everyday life. The periods of transformation are always difficult; often, we take time to notice them and generally yearn for their end – even not knowing what the outcome will be. The present is precious and it becomes urgent to decide what we can do today, now. And, at the moment, we need a more conscious, responsible and empathetic society, essential conditions to be able to share the pains, anguishes, discoveries, creations and reflections so abundant in these difficult times.

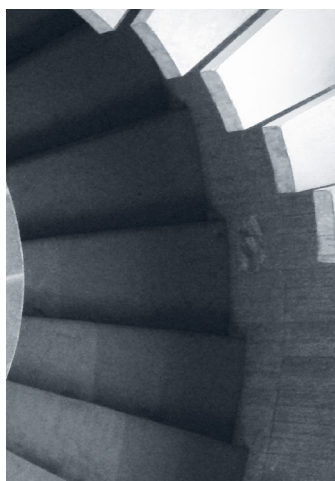
The articles of *Junguiana* 38/2 bring reflections on different themes, but so pertinent to the demands of the present. The article *Will we live in a more soulful world after the pandemic?* starts from the Hillmanian idea of affinity between the soul and the death, and questions whether the experience lived during the Covid-19 pandemic may reveal the opportunity for a more soulful world. In *Subjectivity in research in analytical psychology: an ethical perspective* the authors approach the process of knowledge construction according to the epistemological perspective that considers the concomitant transformation of the researcher and the object investigated. *Racism as a Brazilian cultural complex: a revision from decolonial feminism* is a reflection on racism in Brazilian society today and the importance of the clinical area within this context. *Building Analytical Psychology: the role of American women* tells us about the participation of certain women in the formatting and transposition of Jung’s work from the field of individual practice to the theoretical dissemination that we know today. The article *Synchronicity: relations between Jungian work and new theoretical propositions* states that in addition to an unlikely coincidence, the synchronicity can represent an important dynamic factor in the property of emergence and self-organization of the psyche. Finally and with a very important theme, *‘The Fall from Heaven’: Jungian reflections on Davi Kopenawa’s shamanic alert* presents some principles of indigenous criticism about the way in which technological societies relate to nature - marked by the exploitation of natural resources and disrespect for indigenous culture - and warns: “when the Amazon succumbs to unbridled devastation and the last shaman dies, the sky will fall on everyone and it will be the end of the world!”.

We present in this edition important themes and issues, that have gained even more relevance at this moment so unique, providing our reflection for new perspectives on personal and professional life with attention to the present time, to what we can mobilize in our hearts and minds, to what we can effectively see and do through empathy and ethics. Despite all the crises brought about by the pandemic - in health, in the economy, in politics, in relationships with others and with our interiority - we continue to create, reflect and imagine.

Have a good reading!

Publishers
November 2020

Editorial



Imaginábamos que la cuarentena impuesta por la pandemia COVID-19 no sería tan extensa; sin embargo, permanecemos “distanciados” reflexionando cómo será el mundo pospandémico, cómo será nuestra vida y los posibles desdoblamientos sociales, culturales y psicológicos de esta repentina transformación de la vida cotidiana. Los períodos de transformación siempre son difíciles; no es raro que demoremos para darnos cuenta de ellos y, en general, esperar con ansias su final, aunque no sepamos cuál será el resultado. El presente es precioso y es urgente decidir qué podemos hacer hoy, ahora. Y en este momento, necesitamos una sociedad más consciente, responsable y empática, condiciones indispensables para compartir los dolores, angustias, descubrimientos, creaciones y reflexiones tan abundantes en estos tiempos difíciles.

Los artículos de Junguiana 38/2 traen reflexiones sobre diferentes temas, pero tan pertinentes a las demandas del presente. El artículo *¿Viviremos en un mundo más anímico después de la pandemia?* parte de la idea de afinidad entre el alma y la muerte, y se pregunta si la experiencia vivida durante la pandemia Covid-19 podrá revelar la oportunidad de un mundo más anímico. En *Subjetividad en la investigación en psicología analítica: una perspectiva ética* las autoras abordan el proceso de construcción del conocimiento de acuerdo con la perspectiva epistemológica que considera la transformación concomitante del investigador y del objeto investigado. *El racismo como complejo cultural brasileño: una revisión a partir del feminismo decolonial* es una reflexión sobre el racismo en la sociedad brasileña actual y la importancia del área clínica dentro de este contexto. *Construyendo la Psicología Analítica: el papel de las mujeres estadounidenses* nos habla de la participación de ciertas mujeres en el formateo y la transposición del trabajo de Jung desde el campo de la práctica individual para la difusión teórica que conocemos hoy en día. Artículo *Sincronidad: las relaciones entre el trabajo junguiano y las nuevas propuestas teóricas* establece que además de una improbable coincidencia a la sincronicidad puede representar un factor dinámico importante en la propiedad de emergencia y la auto-organización de la psique. Finalmente y con un tema muy importante, *‘La Caída del Cielo’: Reflexiones junguianas sobre la advertencia chamánica de David Kopenawa* presentan algunos principios de la crítica indígena sobre la forma en que las sociedades tecnológicas están relacionadas con la naturaleza - marcada por la explotación de los recursos naturales y la falta de respeto por la cultura indígena - y advierte: “Cuando el Amazonas sucumba a la devastación desenfrenada y el último chamán muera, el cielo caerá sobre todos y será el fin del mundo”!

Presentamos en esta edición temas y cuestiones importantes, que han ganado aún más relevancia en este momento único, proporcionando nuestra reflexión para nuevas perspectivas sobre la vida personal y profesional con atención al tiempo presente, a lo que podemos movilizar en nuestros corazones y mentes, a lo que podemos ver y hacer eficazmente a través de la empatía y de la ética. A pesar de todas las crisis provocadas por la pandemia - en la salud, en la economía, en la política, en las relaciones con los demás y con nuestra interioridad- seguimos creando, reflexionando e imaginando.

¡Buena lectura!

Editores
Noviembre 2020



Sumário

Contents

- Editorial 3 Editorial
- 9 Viveremos em um mundo mais anímico após a pandemia?
Will we be living in an even more soulful world post-pandemic?
Claudia Morelli Gadotti
- 21 Viveremos em um mundo mais anímico após a pandemia?
Will we be living in an even more soulful world post-pandemic?
Claudia Morelli Gadotti
- 33 Subjetividade na pesquisa em psicologia analítica: uma perspectiva ética
Subjectivity in Analytical Psychology research: an ethical perspective
Liliana Liviano Wahba, Sofia Marques Viana Ulisses
- 41 Subjetividade na pesquisa em psicologia analítica: uma perspectiva ética
Subjectivity in Analytical Psychology research: an ethical perspective
Liliana Liviano Wahba, Sofia Marques Viana Ulisses
- 49 O racismo como complexo cultural brasileiro: uma revisão a partir do feminismo decolonial
Racism as a Brazilian cultural complex: a feminist revision from a decolonial perspective
Barbara Tancetti, Jéssica Harumi Esteves
- 63 O racismo como complexo cultural brasileiro: uma revisão a partir do feminismo decolonial
Racism as a Brazilian cultural complex: a feminist revision from a decolonial perspective
Barbara Tancetti, Jéssica Harumi Esteves

- The making of Analytical Psychology: the role of American Women
- 77** Construindo a Psicologia Analítica: o papel das mulheres estadunidenses
Victor de Freitas Henriques, Marina de Carvalho Oliveira
- The making of Analytical Psychology: the role of American Women
- 91** Construyendo la Psicología Analítica: el papel de las mujeres estadounidenses
Victor de Freitas Henriques, Marina de Carvalho Oliveira
- Synchronicity: relations between the Jungian work and new theoretical propositions
- 103** Sincronicidade: relações entre a obra junguiana e novas proposições teóricas
Eduardo Arruda Sautchuk, Michel Alexandre Fillus
- Sincronicidade: relações entre a obra junguiana e novas proposições teóricas
- 121** Synchronicity: relations between the Jungian work and new theoretical propositions
Eduardo Arruda Sautchuk, Michel Alexandre Fillus
- ‘The Falling Sky’: Jungian reflections on the shamanic alert by Davi Kopenawa
- 139** ‘A Queda do Céu’: reflexões junguianas sobre o alerta xamânico de Davi Kopenawa
Zara Lyrio
- ‘A Queda do Céu’: reflexões junguianas sobre o alerta xamânico de Davi Kopenawa
- 155** ‘The Falling Sky’: Jungian reflections on the shamanic alert by Davi Kopenawa
Zara Lyrio
- 171** Normas

Viveremos em um mundo mais anímico após a pandemia?

Claudia Morelli Gadotti*

Resumo

Partindo da ideia hillmaniana de afinidade entre a alma e a morte, o presente trabalho faz um questionamento se a experiência vivida durante a pandemia de Covid-19 poderá ser uma oportunidade de um mundo mais anímico. Acreditando que a alma em uma sociedade competitiva se des-erotiza e fica refém do complexo de poder, a questão que se levanta é qual seria o caminho para esse resgate nesse momento de trauma coletivo. Para discorrer sobre isso, a autora amplifica o mito de Eros e Psique tentando, através de sua dinâmica, compreender como a narrativa nos orienta na busca de eros e, conseqüentemente, de resgate da alma. O Brasil é o cenário onde se desenvolve essa leitura e interpretação. ■



Palavras-chave
Eros,
poder, alma,
materialismo,
Brasil.

* Psicóloga clínica, Mestre em Psicologia Profunda pela Pacific Graduate Institute, CA, USA, membro analista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA) e International Association for Analytical Psychology (IAAP).
email: <clamgadotti@gmail.com>.

Viveremos em um mundo mais anímico após a pandemia?

A poesia está guardada nas palavras –
é tudo que eu sei
Meu fado é o de não saber quase tudo.
Sobre o nada eu tenho profundidades
Não tenho conexões com a realidade.
Poderoso para mim não é aquele que
descobre ouro.
Para mim poderoso é aquele que descobre
as insignificâncias (do mundo e as nossas).
Por essa pequena sentença me elogiaram
de imbecil.
Sou fraco para elogios.

(Barros, 2013, p. 374)

O conceito de arquetípico como qualificador de uma experiência atemporal, universal e profunda permite-nos compreender a vivência coletiva mobilizada pela pandemia de coronavírus sob essa perspectiva. Assim como em outros períodos de crises mundiais, o que nos chega nesse momento de trauma social é um substrato humano com experiências bastante semelhantes. Sentir-se atemorizado, solitário e enlutado são algumas dessas qualificações arquetípicas. No entanto, apesar de semelhantes, não são iguais. A metáfora tão difundida pelas vias de comunicação de que estaríamos no mesmo barco, não é de fato verdadeira como tantos já atestaram, especialmente em um lugar com tantas desigualdades sociais como é o caso do Brasil. Além disso, a própria criatividade da psique faz com que busquemos soluções e significações próprias para problemas coletivos, sendo que nossa individualidade vem dessa interpretação única que cada um de nós faz de uma experiência arquetípica (HILLMAN, 1984). Refletir sobre a questão postulada no título desse trabalho será, portanto, a voz da minha individualidade.

Para desenvolver essa reflexão, tenho como base um dos principais postulados da Psicologia Arquetípica de James Hillman (1976), o de que a alma se aloja onde se encontram nossas maiores aflições. Trazemos conosco a todo o momento a consciência e o sentido da morte. Dentro desse raciocínio, estaríamos nesse momento de pandemia, vivendo um contexto propício para o que Hillman (1976) denominou de cultivo de alma, uma vez que a terrível vivência de dor e morte pela qual passamos, mostra-se como uma oportunidade de aprofundamento na experiência dando-lhe conseqüentemente um significado anímico. Submetidos ao triste espetáculo de tantas mortes diárias estaríamos mergulhados na mais rica fonte de alimentação anímica. Será?

Antes de começar esse raciocínio, é necessário situar o que entendo por alma, termo tão amplo como controverso. O conceito de alma dentro da psicologia analítica nos remete inicialmente ao conceito de anima desenvolvido por Carl G. Jung. Para Jung (1956) a anima é a contraparte feminina inconsciente na psicologia consciente do homem. De forma simples e resumida, o homem vive na consciência um tipo de atitude mais racional enquanto a mulher tem uma atitude consciente emotiva e acolhedora. O trabalho de desenvolvimento da consciência seria, portanto, o de integrar esses aspectos contrassexuais inconscientes. “Da mesma forma que a anima se transforma em um Eros da consciência mediante a integração, assim também o animus se transforma em um Logos” (JUNG, 2014, par. 33). Conceituação por si só datada, polêmica e facilmente refutável. A definição tradicional junguiana de anima elaborada no século passado, com forte influência da mentalidade sexista da época, mas também com claras notas da subjetividade de seu autor, coloca a mulher como depositária de um tipo de consciência diversa da do homem:

homens pensam, mulheres sentem. Embora colocado de forma reducionista, foi essa dicotomia que prevaleceu na teoria junguiana dos últimos anos. Uma leitura mais minuciosa da obra de Jung indica, no entanto, que o conceito de anima já pode ser compreendido de forma mais ampla, mesmo em seus escritos. A anima não apenas é a contraparte feminina no inconsciente do homem, mas também é o “arquétipo da vida” (JUNG, 1956, par. 678). Ao afirmar que a anima “é a vida atrás da consciência que não pode ser completamente integrada a ela, mas da qual a consciência emerge” (JUNG, 2000, par. 57), Jung nos convida a uma leitura da anima como o próprio arquétipo da psique. No entendimento de alguns pós junguianos, como Suzan Rowland (2002) ou o próprio James Hillman (1985), pensar a anima sob perspectiva arquetípica não é compreendê-la apenas no seu aspecto contrassexual, mas sim entendê-la como universal e atemporal, como a própria definição de arquétipo enunciada por Jung (1986), não podendo ser atribuído apenas a um sexo. Nesse sentido, simpatizo com a ideia de anima trazida por Hillman (1976), conceito quase intercambiável com alma e psique. Anima como alma, instância que nos dá profundidade e significados às experiências da vida, nosso campo psicológico em si.

Mas diferente de Hillman (1985) e sintônica com Jung (2014) entendo também a anima vinculada a uma dinâmica matriarcal onde eros prevalece sobre o poder. Anima como inclusão, antídoto da competição selvagem e excludente. Anima como movimento de recolhimento e introversão, opondo-se ao chamado frenético do mundo externo rumo à realidade concreta. Anima como guia de imersão no mundo imagético desenvolvendo nossa linguagem simbólica e, portanto, psicológica. Assim sendo, será desse feminino arquetípico, que aqui passo a denominar de alma, que esse ensaio tratará.

O contexto gerado pela pandemia mobilizou reflexões das mais diversas entre as quais a consciência do quão reduzido é o espaço cultivado no cotidiano contemporâneo para a alma, trazendo

até mesmo um certo frescor de esperança de que essa dimensão seria finalmente ampliada. Folha de São Paulo, um dos mais importantes jornais do Brasil, publicou uma pesquisa (SANT’ANNA, 2020) onde indagava a uma amostra de 2.056 brasileiros se eles acreditavam que se tornariam pessoas melhores depois da pandemia. Os 73% dos entrevistados responderam que sim. A resposta esperançosa deve-se provavelmente a diversos fatores, mas o que me parece ter sido um denominador comum aos sentimentos que emergiram foi a impressão, nos primeiros dias de quarentena, de que o materialismo pragmático do mundo contemporâneo iria finalmente à falência com a necessidade imperiosa do isolamento social. Mais do que recursos materiais, a lógica do afastamento demandou que se potencializassem recursos humanos para vencer o coronavírus. A pandemia estaria mobilizando a necessidade humana de se relacionar amorosamente, pois sem empatia e colaboração não sairíamos dessa situação emergente de saúde pública. O vazio das ruas deu lugar a uma “epidemia” de solidariedade entre vizinhos e a uma proliferação virtual de expressões artísticas com mensagens de esperança e fraternidade. Com o consumo de insumos tóxicos reduzido, as águas dos rios tornaram-se mais límpidas e o ar menos poluído. As redes sociais tornaram-se a mesa de confraternização de uma grande família que agora não mais se resumia aos familiares próximos de cada indivíduo, mas a todos os cidadãos ao redor do mundo que, assim como cada um, também estavam nas suas cavernas privativas protegendo-se do inimigo em comum. A sombra coletiva agora projetada no vírus tornara-se explícita e palpável. Num paradoxo típico da pós-modernidade, nunca estivemos tão próximos a nossos irmãos ao redor do mundo quanto nas primeiras semanas do isolamento. A tecnologia e a globalização tiveram um papel fundamental nessa irmandade e, conseqüentemente, nessa esperança de um mundo mais anímico, criada nesse primeiro período. Mas, o que realmente clamava por mudança, a ponto de transformar-

mos a agonia de milhares de mortes em esperança de um mundo melhor?

Uma das hipóteses para essa expectativa promissora no início do isolamento pode ser atribuída à sensação de que uma espécie de memória coletiva do período da história da humanidade foi reativada, época em que o consumo não guiava de forma onipresente os comportamentos humanos. A experiência dessa imagem inusitada originou a pergunta esperançosa se esse não seria o momento onde o capitalismo predatório teria finalmente se exaurido, encerrando uma dinâmica anacrônica da qual somos todos cúmplices. Um sistema de funcionamento onde o homem contemporâneo age com os mesmos comportamentos de nossos ancestrais que viviam em uma época de escassez, quando a competição entre humanos caçadores se justificava e a relação predatória se instalou. (RIBEIRO, 2019). A lei do mais forte era coerente com as condições precárias de sobrevivência do homem paleolítico. A masculinidade bélica de Ares, com toda sua agressividade combativa, se fazia de fato necessária. Mas, hoje se observa homens caçadores guerreando entre si num cenário de excesso e abundância de recursos. As defesas, antes criativas porque adaptativas, tornaram-se destrutivas e incoerentes.

No entanto, ao mesmo tempo em que a fatura e o excesso nos definem enquanto homens da pós-modernidade, também a má distribuição desse potencial é igualmente verificada. No cenário mundial, e fortemente no Brasil, os recursos apesar de fartos não se disponibilizam a todos. O acúmulo de riquezas e a má distribuição de rendas são os personagens principais dessa novela que diariamente assistimos no cenário capitalista. Somar e não dividir, excluir ao invés de incluir, discriminar para diferenciar-se e assim certificar-se cada um do seu valor. A soberania capitalista é onipresente, levando seus mandamentos, que imprimem medidas quantitativas e hierárquicas, para todas as esferas do convívio humano. Nas relações amorosas não podemos “estar por baixo”, ou “ser menos”. Com nos-

so filhos não podemos ceder, mas sim fazê-los obedecer, respeitando a ordem hierárquica de poder. Também nas redes sociais busca-se o lucro, no Facebook deseja-se receber um número maior de *likes*, e no Instagram não basta ser feliz, ostenta-se ser a mais feliz das pessoas. Até mesmo a felicidade subordina-se à grande primazia capitalista. Convive-se diariamente com a asfixia da alma gerada por esse mercantilismo onde as palavras de ordem são entre outras competir, vencer, acumular e excluir. Palavras que reduzem o universo da alma. Assim como na síndrome respiratória causada pelo coronavírus, também nos sentimos asfixiados com a falta de ar/alma (*pneumo*) que é o sopro da vida.

(...) A palavra grega *psyche* tem um parentesco muito próximo com esses termos, e está ligada a *psycho*, soprar (...) Estas conexões nos mostram claramente que os nomes dados à alma no latim, no grego e no árabe estão vinculados à ideia de ar em movimento, de ‘sopro frio dos espíritos’. (JUNG, 1986, par. 664)

Competir, vencer, ter e ser mais. O poder se sobrepõe a Eros. A educação de crianças, os relacionamentos amorosos, as amizades e as múltiplas relações com o Outro se edificam sobre o poder, onde naturalmente haveria de reinar eros. Importante relembrar que para Jung (2013a) eros é entrelaçamento e relacionamento, diferente de Logos que é discriminação e desapego. A lógica materialista e perversa desse capitalismo predatório inverte a natureza das relações. Relacionamentos humanos de alteridade não dialogam com poder, mas se assim for, serão relações de submissão, dominação e medo. O poder como força arquetípica legítima deveria restringir-se a um determinado espaço nas relações humanas, mas extrapola sua abrangência derramando-se sobre todas as outras esferas de trocas entre as pessoas. “O poder é um demônio tão grande, antigo e primordial quanto Eros” (JUNG, 1983, par. 42).

Eros, subjugado pelo poder, desvia-se de seu caminho de aproximação criativa entre as pessoas, tornando-se ele mesmo um instrumento de submissão, por exemplo, através das relações de prostituição e violência doméstica. Eros, a força arquetípica que com suas flechas aproxima as pessoas e une-se a Psique (à alma) não se faz presente, fazendo com que estejamos em um mundo des-erotizado e conseqüentemente des-almado. No conto de Eros e Psique de Apuleio, Psique busca Eros e este se humaniza na união com Psique. A alma/psique sofre enquanto não encontra Eros. Dessa forma, em relação à indagação inicial, estar em um mundo des-erotizado, cuja dinâmica predominante é a competição e o poder, é estar em um mundo onde a alma de fato não encontra seu espaço. O progresso material é um vírus que na sua eficiência burocrática paralisa os pulmões da alma. Richard Tarnas (2007) assinala que diferente do mito do progresso, o mito da queda postula que o mundo ocidental moderno encena uma tragédia, pois vive um empobrecimento da vida humana, onde a alma agoniza por se encontrar em descompasso com o sagrado. O mundo desalmado e des-sacralizado é um projeto que foi à falência, pois é um mundo sem recursos anímicos para lidar com as urgências humanas, por exemplo, num cenário de pandemia.

Admitir a modernidade significa declarar-se voluntariamente falido. É fazer uma nova espécie de voto de pobreza e de castidade, e até mesmo renunciar – o que é ainda mais doloroso – à aureola de santidade que sempre exige a sanção da história. O pecado de Prometeu foi ficar sem história. Neste sentido o homem moderno é pecador. (JUNG, 2013b, par. 152)

A alma do mundo (*anima mundi*) precisa ser resgatada do seu sufocamento, de sua falta de ar, do enrijecimento de seus pulmões e, para isso, a troca erótica das psiques individuais é necessária. A alma trancafiada no materialis-

mo do cotidiano precisa encontrar nas relações amorosas sua maior expressão. No mito de Apuleio, Psique precisa sair do desencantamento à qual é jogada com a fuga de Eros e deve ir em sua busca para finalmente pertencer ao mundo dos Deuses.

A reflexão que se segue será, portanto, o de pensar a experiência da pandemia através do mito e seguir os rastros que o mesmo nos fornece para que Psique (alma) encontre Eros. A partir desse aprendizado, e nesse momento de uma vivência coletiva traumática, poderemos refletir: qual o caminho que o mito nos ensina para que a alma, ao encontrar eros, possa “encantar” o mundo?

Resumidamente, o mito relata a estória de Psique, a filha mais bela de um rei que, orientado pelo oráculo, a entrega para viver em um castelo de riquezas ao lado de seu marido invisível, o deus do amor, Eros. Apesar das ordens do marido de nunca conhecer sua identidade, Psique, instigada pela inveja das irmãs mais velhas de sua riqueza e conforto, acaba iluminando o rosto do marido enquanto este dorme, despertando o belo Eros com um pingote de óleo quente. Ao perceber que foi traído, Eros foge do castelo encantado deixando Psique desolada. Em seu desespero ela recorre à sua sogra, ignorando que Afrodite era quem havia planejado seu rapto por inveja de sua beleza. Dando continuidade ao seu plano contra Psique, Afrodite lhe impõe algumas tarefas para que possa encontrar Eros novamente. Na primeira delas, Psique deve separar e classificar vários grãos que estavam todos misturados, e apesar de ser uma tarefa impossível, Psique consegue realizar, graças à ajuda de um exército de formigas. Na segunda tarefa, a de recolher flocos de lã de ouro do dorso de carneiros violentos, Psique é orientada pela ninfa Cana a colher as mechas de lã presas nos ramos das árvores assim que os animais adormecessem no frescor da tarde. Na terceira tarefa, Psique deve levar à Afrodite um frasco de água do lago Estige, onde havia dragões saindo pelas cavernas laterais. Com a ajuda de uma águia que a entrega um

jarro da água, Psique é mais uma vez bem sucedida. Ao perceber que Psique venceria todos os obstáculos impostos, Afrodite lhe dá o golpe final, pedindo-lhe que traga uma caixa com um pouco da beleza de Persephone que se encontra junto a Hades, no mundo dos mortos. Psique, com as instruções recebidas da Torre, consegue chegar a Hades e obter a caixa, mas não suporta a tentação de ter um pouco da beleza para si e a abre. Ao abrir, o vapor que sai da caixa a faz desmaiar, mas Eros finalmente a resgata. Afrodite acaba aceitando-a no Olimpo e Eros e Psique se unem em um laço eterno.

O desenrolar do mito, que é a busca do amor (Eros) pela alma (Psique), tem a inveja como mola propulsora: sentimento humano que na sua polaridade criativa é um importante caminho de conhecimento dos seus próprios desejos projetados no outro, mas no seu aspecto negativo pode tornar-se bastante nocivo (BYINGTON, 2002). Na sua faceta destrutiva, a inveja tornou-se um instrumento moderno de potencializar o valor de cada um no mercado das redes sociais. Quanto mais desejo (inveja) provoço no outro, mais valor é agregado à minha imagem pessoal. A lógica do poder no cenário pós-moderno alimenta-se da inveja. No mito é a inveja de Afrodite que instiga o movimento de Psique, numa expressão positiva de como esse sentimento pode nos mobilizar rumo aos nossos desejos. Mas, também é sua inveja destrutiva e, posteriormente a das irmãs em relação às qualidades e bens materiais de Psique, que a afasta de Eros. Se por um lado a deusa da beleza indica uma valorização à estética e à sensualidade (BARCELLOS, 2019) por outro também indica um apego à superficialidade da aparência e à rivalidade. Barcellos ressalta a relação de Afrodite com seu amante Ares, o deus da guerra. Ambos são competitivos fazendo com que o par Afrodite e Ares, na sua polaridade negativa, reinem soberanos em uma sociedade onde pessoas são objetos a serviço do fundamento capitalista. Da mesma forma, a inveja das irmãs de Psique expressa mais

uma vez uma hipervalorização da matéria em detrimento à alma. Diferentemente das irmãs, Psique apaixona-se não pelo que vê, isto é, a aparência, mas sim pelo que sente e imagina ao lado do marido. Ao render-se às intrigas das irmãs, acreditando que seu amante poderia ser de fato um monstro, Psique é vítima da lógica materialista em que as mesmas estão inseridas. Como já mencionado acima, a sociedade pós-moderna, assim como Afrodite e as irmãs invejosas, também se orienta por essa dialética do poder através do desejo voraz de seus indivíduos de se sobrepor ao outro. Esta devoção à matéria e o conseqüente empobrecimento do mundo imagético da alma na contemporaneidade é personificada nas imagens dessas mulheres apresentando-se como uma dinâmica extremamente nociva ao cultivo da alma.

Mas, quais os caminhos que o mito nos oferece para que nossas psiques se libertem desse sufocamento e encontrem Eros nesse momento de asfixia coletiva? Como faremos para “respirar” melhor depois da pandemia de coronavírus? A primeira orientação dada, o de separar os grãos, diz justamente da necessidade de discriminação e colaboração. Não sairemos dessa massa confusa de sentimentos e informações, que a crise do Covid-19 desperta, sem a necessária precisão de fatos e dados. A profusão de notícias falsas misturadas às informações fidedignas forma um emaranhado confuso de conhecimento. A tarefa diária e o compromisso ético, que cada indivíduo deve à sociedade são de, nesse momento, discriminar o joio do trigo. A ignorância pulverizada é prejudicial a toda coletividade.

A colaboração é a outra solução dada pelo mito para que se enfrentem as múltiplas variáveis que se apresentam em relação à doença. A experiência da pandemia explicita os limites da dinâmica competitiva e perversa e o quanto na sua essência é ineficaz. O individualismo e a briga pelo poder nada oferecem num momento de traumas coletivos. A pandemia do coronavírus mostrou que não há saúde para um indivíduo se não houver para toda a coletividade. Não

conseguiremos administrar essa crise global se não sairmos da lógica da concorrência para uma de colaboração e empatia. Não haverá saída se o indivíduo não estiver em conexão com uma nova perspectiva, abrindo-se e trocando com o que está ao seu redor. Em todo o mundo observou-se atitudes coletivas de solidariedade e muitas vezes, como no caso do Brasil, a iniciativa privada teve um papel importante suprindo a falta de uma política de saúde do governo, que ainda apegado a uma disputa de poder, não pode dar o suporte necessário para a crise que emergia. Nesse quesito, fizemos a lição de casa.

Na segunda tarefa é requisitado à Psique que leve à Afrodite uma mecha da preciosa lã de ouro do dorso de carneiros selvagens. Rafael Lopes-Pedraza (2010) nos lembra do simbolismo do carneiro ligado aos mitos solares. “Foi assimilado ao sol e simboliza o poder destrutivo da consciência... parece ser então que se refere a uma consciência solar masculina, incinerada e destrutiva” (LOPEZ-PEDRAZA, 2010, p. 85). Portanto, nesse segundo desafio, Psique é explicitamente impulsionada à polaridade agressiva e destrutiva da consciência solar através do contato direto com o brilho do ouro. Na alquimia o ouro é a meta da *opus* representando a supremacia e perfeição da matéria. O ouro é o leão, o rei. “Podemos imaginar o desejo pelo ouro como sentimentos já conhecidos: ser bom como ouro, nós mesmos e nossos cabelos dourados finalmente um só, estar permanentemente brilhando e sem manchas” (Hillman, 2011, p. 362). Aproximar-se do ouro é, portanto, estar em uma dinâmica narcisista tão característica na contemporaneidade como acima já mencionado. Não basta sermos bons, temos que ser bons como o ouro, sem manchas e sem sofrimento. Outro aspecto diretamente relacionado a esse narcisismo dourado é o próprio valor econômico acoplado ao ouro, originando há séculos a corrida da ganância pelo poder. Vale ressaltar que aqui não se pretende minimizar a importância do dinheiro, mas sim enfatizar a diferença entre a necessidade e a *hybris* causada pela nu-

miniosidade do ouro. Mas acima de tudo, como a própria máxima alquímica diz *aurum nostrum non est aurum vulgi* (nosso ouro não é o ouro comum), aqui não me refiro ao dinheiro literal, mas sim ao dinheiro como o símbolo dessa prática capitalista que contamina todas as esferas dos relacionamentos com sua dinâmica perversa e competitiva. Ao ser lançada aos carneiros sob o brilho do sol, Psique é, portanto, impulsionada a ser devorada pelo aspecto negativo do complexo econômico e pela rivalidade que, como já colocado, afasta a alma de Eros. A lã de ouro é o que Psique necessita, mas também é o que representa o seu maior perigo. No decorrer da pandemia, a mesma encruzilhada se fez presente. Se por um lado o desenvolvimento econômico clamava por continuar, por outro o isolamento social e o conseqüente afastamento da rotina econômica eram as únicas chances de enfrentamento à maior crise de saúde pública já vivida. Logo, a solução apresentada para o segundo desafio é de suma importância para a alma/Psique e traz um importante ensinamento, o da espera. Psique é orientada a esperar o cair da tarde quando o sol já está em declínio. Assim como Psique, deveríamos esperar até que o frenesi do meio dia, com o calor da ignorância, desse lugar a um conhecimento mais sólido sobre a doença. Da mesma forma, outra ambivalência se faz em relação à rapidez com que as pesquisas científicas estão acontecendo, que se por um lado são uma benção, por outro são também uma maldição, pois comprometem o mecanismo de controle e a qualidade dos resultados.

No início o mundo entrou em um momento de espera. A corrida solar extrovertida deu lugar ao silêncio das ruas e à introversão de cada indivíduo para dentro das suas cavernas à espera de um conhecimento de combate para um mal que assombrou a população de forma geral. Era necessário esperar dentro dos nossos templos de cura, suportar o isolamento como um meio para a salvação. Infelizmente, para a grande maioria da população esse entardecer nunca foi real-

mente viável. Aqueles cujas condições de vida permitiram, fizeram de suas cavernas um entardecer onde o calor do meio dia já havia passado e pacientemente esperaram. Mas, lamentavelmente, o brilho e a sedução que o ouro exercem foram superiores à quietude da espera. O leão da situação econômica urrou alto, chamando todos para fora de suas cavernas, e a espera necessária pelo frescor da tarde foi esquecida. No Brasil, com estatísticas ainda mostrando um número em torno de 1.200 mortes por dia por Covid-19, (SANT'ANNA, 2020) os estabelecimentos comerciais abriram suas portas novamente. Nossas psiques voltaram imediatamente ao conhecido jogo que nos convida à ação com seu enorme espelho das vaidades, suprimindo mais uma vez a possibilidade de um trabalho intrapsíquico e, portanto, psicológico. O leão que urra também é o da extroversão maníaca.

Mas, como sabemos, Psique continua em seu desejo de encontrar Eros novamente. As tarefas que se seguem dizem respeito à necessidade de se enfrentar dois aspectos sombrios à psique: o ódio e o medo da morte.

Inicialmente, Psique é desafiada a levar a Afrodite um jarro de água do lago Estige de onde espreitavam perigosos dragões. Etimologicamente, a palavra Estige está associada a ódio (KERÉNYI, 2006): sentimento frequentemente reprimido na sombra e, por esse motivo, mantendo-se inconsciente sem a devida elaboração. O ódio é, normalmente, transferido a um objeto que representa um conteúdo que pertence ao indivíduo e que o mesmo precisa interiorizar, isto é, projeta-se a sombra em pessoas que personificam tudo aquilo que não queremos visitar em nós mesmos: o estranho e desconhecido da psique. Muitas vezes o ódio é projetado naquele que personifica a diferença de classes, seja em direção ao mais rico ou ao mais pobre, sendo o arquétipo do poder atualizado através dessa teia de projeções. Projeta-se o ódio naquele que por uma condição social torna-se diferente do que, narcisicamente, chamamos de padrão. Um ódio por uma parte de nós mesmos, reprimida e projetada no outro.

Mas é nas mídias sociais que esse sentimento se manifesta de forma mais explícita, através dos *haters*, aqueles cuja principal identificação é com o sentimento de ódio. No anonimato de suas casas essas pessoas permitem-se vomitar suas sombras na intimidade daquele que muitas vezes não é nada mais do que uma imagem a serviço das projeções alheias. Em mais um paradoxo da pós-modernidade, as redes sociais constroem pontes entre vizinhos distantes por onde passam não apenas os amigos, mas também os inimigos.

No mito para superar o ódio, Psique recebe a ajuda de uma águia. A águia é associada aos Deuses e graças à perspicácia do seu olhar, consegue fitar o Sol diretamente. Além de ser um símbolo de poder, força e coragem, a águia também representa um desenvolvimento espiritual capaz de conviver com o poder divino. Ao segurar a jarra, símbolo do acolhimento feminino, à águia configura uma espiritualidade que transita entre as duas polaridades: o masculino e o feminino. Essa dualidade da águia também é descrita por Hillman (2011) através de sua capacidade tóxica e curativa. Ele ressalta a característica de seu bico, que num primeiro momento lhe é útil para sua alimentação, mas que de tanto crescer, adquire uma curvatura que a impede de se alimentar. O que alimenta também é o que mata.

Psique consegue enfrentar o ódio com a ajuda de um princípio masculino, mas que se apoia em uma estrutura feminina. A águia representando um espírito dual mostra o quanto o diálogo entre polos opostos é necessário para o enfrentamento dos sentimentos destrutivos que afasta a psique de seu caminho.

Durante a pandemia, no Brasil e em outros países, as projeções de ódio e a disputa de poder político estiveram no palco o tempo todo e se sobressaíram à questão urgente de saúde pública. Uma cortina de fumaça provocada pelas gotículas de água do rio do ódio não permitiu a visibilidade necessária para que a população pudesse enfrentar a verdadeira situação emergente que se apresentava. Vivemos algo pare-

cido com o que José Saramago (1995) descreve em seu livro “*O ensaio sobre a cegueira*”. Diante da situação de emergência pública os dragões da violência dominaram a situação e a população, também infectada por uma cegueira branca causada pela cortina de fumaça de gotículas de ódio, sentiu-se impotente para lidar com tamanha destrutividade.

Assim como Psique paralisou diante do desafio, nós também nos silenciámos diante da guerra política que se fez baseada em ódio e ignorância. Não conseguimos driblar os dragões. E o equilíbrio da águia não se fez presente.

A quarta e última tarefa de Psique é a que todos fomos forçados a realizar durante a pandemia. O mergulho no mundo dos mortos. A pandemia do Covid-19 trouxe o triste desafio de convivemos diariamente com um enorme número de mortes. Assim como Psique, também fomos convocados a esse mergulho em Hades e, através desse contato, ir ao encontro da alma. Como enunciado no início, para a psicologia arquetípica a vivência da morte é uma das possibilidades de cultivo de alma: “ela carrega nossa morte; a nossa morte está alojada na alma” (Hillman, 1985, p. 23). Mas, à Psique, é também requisitado que traga a caixa de beleza que se encontra em Hades, uma vez que a reserva de Afrodite está no fim. Da mesma forma, nosso mergulho em Hades também tem a importância de se cultivar uma nova perspectiva de beleza, já que a noção de belo vinculado à dinâmica contemporânea narcisista, não atende às necessidades da alma. Nessa quarta tarefa, adquire-se o aprendizado de que será somente através da experiência da morte que conseguiremos resgatar uma outra qualidade do belo, não mais materialista e sim psicológico. O mito mostra que também existe beleza na finitude e nos estados depressivos e não apenas na vaidade da concretezude que gera rivalidade entre as pessoas. A beleza em Hades resgata o antigo sentido de belo para os gregos, como sabedoria e dignidade. A experiência de impotência, morte e medo suscitado pela pandemia, nos impõe a necessidade de sairmos de uma identificação com a soberba que

gera disputas e ir em direção a Psique e seus valores éticos. Acima de tudo, a morte resgata nossa humanidade.

No Brasil, no entanto, falar em aceitação da morte não é apenas simbólico, mas também literal. Um movimento negacionista, inclusive liderado pelo próprio presidente, disseminou-se pelo país trazendo desdobramentos graves para o enfrentamento da crise. Para muitos, a Covid-19 era apenas uma leve gripe e que somente algumas pessoas que já eram debilitadas por outras doenças morreriam – como se isso já não fosse o suficiente para que o governo tomasse as devidas medidas de prevenção. Mais uma vez, o complexo de poder encontrou uma forma de se sobrepor a Eros.

Tendo o acima exposto e dentro de uma perspectiva mítica, não realizamos as tarefas necessárias para que a alma alcançasse sua meta. É fácil confirmar o que nossos olhos já vislumbram no cotidiano; provavelmente, não teremos um mundo mais almejado após a pandemia. A ideia de que essa crise transformaria o estilo de vida das pessoas, tornando o mundo mais erotizado e, portanto, mais anímico, é mais uma das idealizações românticas às quais nos apegamos de tempos em tempos e na qual projetamos a imagem de um novo Messias. Sua vivência trouxe um sentimento de impotência e vulnerabilidade em proporções coletivas que podem ser consideradas como a mola propulsora para uma nova consciência menos narcisista, mas que por si só não são suficientes para dissipar uma dinâmica de poder já tão enraizada. Transformar incertezas da saúde pública em uma questão política vinculada a poder é um sintoma coletivo defensivo e ao mesmo tempo perverso. Fomos levados ao íngreme rochedo com a esperança de sermos raptados por Eros disfarçado de monstro, mas o que não esperávamos é que nossas psiques seriam levadas pela verdadeira criatura monstruosa, deixando-nos desolados em busca do amor. ■

Recebido em 14/09/2020 Revisado em 18/11/2020

Abstract

Will we be living in an even more soulful world post-pandemic?

Springing from the Hillmanian idea of affinity between the soul and death, this essay questions whether the experience lived through during the Covid-19 pandemic might provide an opportunity for a more soulful world. Believing that the soul in a competitive society becomes de-eroticized and a hostage of the power complex, the question raised is what would be the way to salvage

this at this time of collective trauma. In order to discourse on this question, the author relates the myth of Eros and Psyche in an attempt, through its dynamic, to understand how the myth guides us in the search for Eros and, consequently, rescuing the soul. Brazil is the scenario in which this observation and interpretation is being developed. ■

Keywords: Eros, power, soul, materialism, pandemic, Brazil.

Resumen

¿Viviremos en un mundo más anímico después de la pandemia?

Partiendo de la idea hillmaniana de afinidad entre el alma y la muerte, el presente trabajo se pregunta si la experiencia vivida durante la pandemia de Covid-19 podría ser una oportunidad para un mundo más anímico. Creyendo que el alma en una sociedad competitiva está deserotizada y rehén del complejo de poder, la pregunta que surge es cuál

sería el camino hacia este rescate en este momento de trauma colectivo. Para discutir esto, la autora amplía el mito de Eros y Psique, tratando a través de su dinámica de entender cómo la narrativa nos guía en la búsqueda del eros y, en consecuencia, del rescate del alma. Brasil es el escenario donde tiene lugar esta lectura e interpretación. ■

Palabras clave: Eros, poder, alma, materialismo, Brasil.

Referências

- BARCELLOS, G. *Mitologias arquetípicas: figurações divinas e configurações humanas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- BARROS, M. *Poesia completa*. São Paulo, SP: LeYa, 2013.
- BYINGTON, C. A. B. *Inveja criativa: o resgate de uma força transformadora da civilização*. São Paulo, SP: Religare, 2002.
- HILLMAN, J. *Revisioning psychology*. New York, NY: Harper, 1976.
- _____. *O mito da análise: três ensaios de psicologia arquetípica*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1984.
- _____. *Anima: an anatomy of a personified notion*. New York, NY: Spring, 1985.
- _____. *Psicologia alquímica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- JUNG, C. G. *The collected works of C. G. Jung volume 5: symbols of transformation*. Princeton, NJ: Princeton University, 1956.
- _____. *The collected works of C. G. Jung: complete digital edition volume 9 (part 2): Aion: researches into the phenomenology of the self*. Princeton: Princeton University, 2014.
- _____. *Obras completas C. G. Jung volume 13: estudos alquímicos*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- _____. *Obras completas C. G. Jung volume 10: civilização em transição*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013b.
- _____. *Obras completas C. G. Jung volume 9 parte 1: os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- _____. *Obras completas C. G. Jung volume 8 parte 2: a natureza da psique 2*. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.
- _____. *Obras completas C. G. Jung volume 7 parte 1: psicologia do inconsciente*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.
- KERÉNYI, K. *Os deuses gregos*. São Paulo, SP: Cultrix, 2006.
- LOPEZ-PEDRAZA, R. *Sobre eros e psique: um conto de Apuleio*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- RIBEIRO, S. *O oráculo da noite: a história e a ciência do sonho*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2019.
- ROWLAND, S. *Jung: a feminist revision*. Malden, MA: Polity, 2002.
- SANT'ANNA, E. 73% dizem que serão pessoas melhores no mundo pós-pandemia, mostra Datafolha. *Folha de S. Paulo: Cotidiano*, 22 ago. 2020.
- SARAMAGO, J. *O ensaio sobre a cegueira*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1995.
- TARNAS, R. *Cosmos and psyche: intimations of a new world view*. New York, NY: Penguin, 2007.



Will we be living in an even more soulful world post-pandemic?

Claudia Morelli Gadotti*

Abstract

Springing from the Hillmanian idea of affinity between the soul and death, this essay questions whether the experience lived through during the Covid-19 pandemic might provide an opportunity for a more soulful world. Believing that the soul in a competitive society becomes de-eroticized and a hostage of the power complex, the question raised is what would be the way to salvage this at this time of collective trauma. In order to discourse on this question, the author relates the myth of Eros and Psyche in an attempt, through its dynamic, to understand how the myth guides us in the search for Eros and, consequently, rescuing the soul. Brazil is the scenario in which this observation and interpretation is being developed. ■



Keywords
Eros,
power, soul,
materialism,
pandemic,
Brazil.

* Clinical psychologist with Master Degree in Depth Psychology by Pacifica Graduate Institute - CA, USA. Analytical member of Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA) and International Association for Analytical Psychology (IAAP). email: <clamgadotti@gmail.com>.

Will we be living in an even more soulful world post-pandemic?

Poetry is stored in words - that's all I know
 My fate is that I don't know almost every-
 thing.
 Over nothing I have depths
 I have no connections with reality.
 Powerful to me is not one who discovers
 gold.
 For me powerful is the one who discovers the
 insignificances (of the world and ours).
 For that little sentence they praised me as
 an imbecile.
 I am weak for praise.

(Barros, 2013, p. 374)

The definition of archetypal as a qualifier of a timeless, universal and profound experience allows us to understand the collective experience mobilized by the coronavirus pandemic from this archetypal perspective. Like in other periods of world crisis, what comes to us at this time of social trauma is a human substrate with very similar experiences.

Fear, mourning and loneliness are some of these archetypal structures. However, although similar, they are not the same. The metaphor being so widely spread by all means of communication that we are all in the same boat is not true at all, especially in a place where there is so much social inequality, as is the case of Brazil. But above all, it is the creativity psyche itself that makes us look for individual meanings and solutions to collective problems. Our individuality comes from this unique interpretation that each one of us makes of an archetypal experience (HILLMAN, 1984). It is the voice of my individuality reflecting on the question posed in the title of this work.

In order to answer this question, I have used as a basis one of the principal maxims from

the Archetypal Psychology of James Hillman (1976), which is that the soul is found where our afflictions meet. We bring the experience and the sense of death with us at all times. If we follow this line of reasoning we would be, during this pandemic time, living through an auspicious context which Hillman (1976) called cultivation of the soul, since the terrible experience of pain and death we are going through shows itself to be an opportunity to delve deeply into the experience and, consequently, to give it soulful meaning. By being submitted to the sad spectacle of so many deaths every day, we would plunge into a richer fountain of food for the soul. Would we really?

But before embarking on this reflection, it is necessary to put forward what I understand by soul - a term that is as wide as it is controversial. The concept of soul in analytical psychology takes us first of all to the concept of 'anima' developed by Carl G. Jung. In Jung's opinion (1956), the 'anima' is the unconscious feminine counterpart in the conscious psychology of men. In short, for Jung (ditto) men have a type of conscious attitude that is more rational while women have a conscious attitude that is emotive and receptive. The work for developing the conscience would be, therefore, that of integrating these unconscious counter-sexual aspects. "In the same way that the 'anima' is transformed into an Eros of the conscience through integration, so too is the 'animus' transformed into a Logos" (JUNG, 2019, par. 33). A concept in itself dated, controversial and easily refutable. The traditional Jungian definition of 'anima' that was compiled in the last century and was strongly influenced by the sexist mentality of the age, but also contained clear tones of subjectivity by its author, views women as mere depositaries of a type of conscience that is different from men's:

men think, women feel. Although expressed in a simplified form, it is this dichotomy that has prevailed in the Jungian theory in recent years. On reading Jung's work more closely, however, it is clear that the concept of 'anima' can already be seen more widespread in his writings. The 'anima' is not only the feminine counterpart in men's unconscious, but also the "archetype of life" (JUNG, 1956, par. 678). When stating that the 'anima' "is the life behind consciousness that cannot be completely integrated into it, but out of which springs consciousness" (JUNG, 2000, par. 57), Jung allows us to read the 'anima' as the archetype of the psyche itself. As far as some post-Jungians understand it, like Suzan Rowland (2002) or James Hillman (1985) himself, thinking of the anima from an archetypal viewpoint is not understanding it only in its counter-sexual aspect, but also understanding it as universal, as the definition of archetype itself (JUNG, 1986), and it cannot be attributed to only one gender. In this sense, I sympathize with the idea of 'anima' put forward by Hillman (1976), which is a concept that is almost interchangeable with soul and psyche. 'Anima' as soul – an instance that gives us depth and meaning to life's experiences, our psychological field in itself.

But unlike Hillman (1985), and syntonically with Jung (2014), I also understand the 'anima' linked to a matriarchal dynamic in which Eros prevails over power. 'Anima' as inclusion and antidote to wild and excluding competition. 'Anima' as a retreating movement and introversion, which is opposed to the so-called frenetic activity of the outer world on its way towards outer reality. 'Anima' as a guide for immersing into the unreal world, which develops our symbolic and thus psychological language. Therefore, it will be this feminine archetype, which I will from now on call soul, that this essay will be dealing with.

The fact that this pandemic is occurring has raised questions regarding how much space this soul takes up in contemporary routine, even bringing with it a certain breath of hope that this

dimension will finally be widened. *Folha de S. Paulo*, one of the most important newspapers in Brazil, published some research (SANT'ANNA, 2020) in which it asked a sample of 2065 Brazilians if they believed that they would become better people after the pandemic. Seventy-three percent of those interviewed answered that they would. This hopeful answer is probably due to various factors, but what seems to have been a common denominator to the feelings that came out was the impression that, in the first few days of quarantine, the pragmatic materialism in the contemporary world would finally die out on account of the imperative needs of isolation. More than just material resources, the logic of isolation has required human resources to be potentialized in order to beat the coronavirus. The pandemic would mobilize the human need to relate lovingly with each other as, without empathy and collaboration, we would not come out the other side of this emerging public health situation. The empty streets have been replaced by an epidemic of solidarity among neighbors and a huge increase in virtual artistic expression and messages of hope and fraternity. As a result of the reduction in toxic waste, river water has become cleaner and the air less polluted. Social networks have become the center table for gathering a large family together, which is now no longer restricted to each individual's close relatives but to all the citizens around the world that have also been, like everyone else, in their private caves protecting themselves from a common enemy. The collective shadow now projected onto the virus had become explicit and palpable. In a typical post-modern paradox, we have never been so close to our brothers and sisters around the world than we were in the first few weeks of isolation. Technology and globalization have played a fundamental role in this brotherhood and, consequently, in this hope of a more soulful world that was created during this first phase. But what is really clamoring for change to the point of transforming the agony of millions of deaths into hope for a bet-

ter world? What should be left behind so that the world may become more soulful?

One of the hypotheses for this expectation of a better world can be attributed to the sensation that, at the beginning of social isolation, a kind of collective memory of the period in the history of humanity was reactivated when consumption was not the omnipresent guiding force of human behavior. The experience of this unusual image brought up the hopeful question of whether this might be the moment when predatory capitalism would finally run out of steam, thus closing an anachronic dynamic in which we are all accomplices. After all, contemporary man follows the same behavior patterns as our ancestors did, who lived in times of scarcity, when competition between hunters was justified and the predatory relationship was installed (RIBEIRO, 2019). The law of survival of the fittest made sense under the precarious survival conditions of paleolithic man. The warlike masculinity of Aires with all its combative aggression was an absolute necessity. But nowadays hunters are observed waging war with each other in a scenario of excess and abundance of resources. Defenses, which used to be creative because they were adaptive, have become destructive and no longer make any sense.

However, at the same time as abundance and excess define us as post-modern man, the unfair distribution of this potential can also clearly be seen. On the world stage, and very much so in Brazil, resources, even though abundant, are not available to all. The accumulation of wealth and the unfair distribution of income are the main characters in this soap opera that we watch every day on the capitalist stage. Adding and not dividing, excluding instead of including, discriminating to set oneself apart so as to make sure of your own worth. The great capitalist God is omnipresent and reigns supreme, spreading his quantitative and hierarchical commandments into all spheres of human relationships. In loving relationships, we must not “feel down” or “be less”. With our children, we must not give in

but must make them obey, respecting the hierarchical order of power. Also, on social networks people look for profit, on Facebook they want to get a higher number of likes and on Instagram it is not enough to be happy, one has to show off that one is the happiest person. Even happiness bows down to the great capitalist sovereign. Our daily lives are filled with the soul being suffocated by this capitalism in which the buzz words are compete, win, accumulate and exclude. These are words that reduce the universe of the soul. Just like the respiratory syndrome caused by the coronavirus, we feel suffocated by the lack of air/soul (“pneumo”) that is the breath of life.

[...] The Greek word *psyche* is closely related to these terms and is linked to *psycho* – blow [...] These connections clearly show us that the names given to the soul in Latin, Greek and Arabic are linked to the idea of air in movement and of the ‘cold breath of the sprits’, (JUNG, 1986, par. 664)

Compete, win, have and be more. Power superimposes Eros. Children’s education, loving relationships, friendships and the various relationships with others are identified regarding power, where naturally there should be Eros reigning. It is important to remember that, for Jung (2013a), Eros was not related to sex but to human relationships in general. The materialistic and perverse logic of this predatory capitalism inverts the nature of relationships. Human relationships of otherness do not discuss with power, but if they do, they will be relationships based on submission, dominance and fear. Power as a legitimate archetypal force should be restricted to a particular sphere of human relationships, but it reaches beyond and spills over into all the other spheres of exchange between people. “Power is a demon that is as big, ancient and primordial as Eros” (JUNG, 1983, par. 42).

Eros having been subjugated by power gets diverted from his route of creative approximation between people and becomes an instrument of

submission himself; for example, in relationships involving prostitution and domestic violence. Eros, the archetypal force that brings people together with his arrows and joins up with Psyche (with the soul) is not present, which places us in a de-eroticized and thus de-souled world. In the Apuleius story, Psyche searches out Eros and Eros becomes human when marrying Psyche. The soul/psyche suffers until she meets Eros. Regarding the initial quest, therefore, living in a de-eroticized world in which the predominant dynamic is competition and power is to live in a world where the soul, in fact, does not find any room for itself.

Unlike the progress myth, the fall myth postulates that the modern western world is acting out a tragedy, because it is going through the impoverishment of human life in which the soul is dying as is out of step with the sacred (TARNAS, 2007). The de-souled and de-sacred world is a failed one, as it is a world without soulful resources for dealing with human emergencies, like a pandemic scenario.

To admit modernity means to declare oneself voluntarily failed. It is to make a new kind of vow of poverty and chastity, and even to renounce – which is even more painful – the halo of saintliness that always requires the sanction of history. Prometheus' sin was to remain forever without any history. In this sense modern man is a sinner (JUNG, 2013b, par. 152).

The soul of the world ('anima mundi') needs to be rescued from its suffocation, from its lack of air, from the stiffening of its lungs and, for this to occur, an erotic exchange of individual psyches is needed. The soul locked up in day-to-day materialism needs to find its best expression in loving relationships. In the myth by Apuleius, Psyche has to get out of the disenchantment into which she had been thrown as a result of Eros' fleeing and go and try to finally belonging to the world of the Gods.

The following reflection will be, therefore, one of thinking of the pandemic experience in terms of the myth and following the trail that it gives us so that Psyche (soul) can meet Eros. From this leaning and at this time when we are going through collective trauma, what is the way the myth shows us so that the soul, on meeting Eros, can "enchant" the world?

In brief, the myth tells the story of Psyche, the most beautiful daughter of a king who, guided by the oracle, sends her to live in a castle full of riches by the side of her invisible husband, Eros the god of love. In spite of orders from her husband never to find out his identity, Psyche, urged on by her older sisters' envy of her wealth and comfort, ends up lighting up her husband's face while he sleeps and awakening the beautiful Eros with a drop of hot oil. On realizing that he has been betrayed, Eros flees the enchanted castle leaving Psyche devastated. In desperation, she appeals to her mother-in-law, unaware that it was Aphrodite who had planned her abduction because she was so envious of her beauty. Going ahead with her plan against Psyche, Aphrodite sets her some tasks to carry out before she can find Eros again. The first one was that Psyche had to separate and classify various types of grain that were all mixed up and, even though the task was impossible, Psyche managed to do it thanks to the help of an army of ants. The second task was to collect fluffs of golden wool from the backs of some aggressive rams, and in this one Psyche was instructed by the nymph Cana to collect the fluff that was caught on the branches of trees as soon as the animals had fallen asleep in the cool of the afternoon. The third task was for Psyche to take Aphrodite a flask of water from Lake Styx, where dragons lurked in the surrounding caves. With the help of an eagle, that takes to Psyche a jug of water, Psyche is once again successful. When Aphrodite noticed that Psyche was going to succeed in all the tasks, she gave her the ultimate most impossible one, which was to bring her a box containing a little of Persephone's beauty, which could be found near Hades, in the

underworld. Psyche, following the instructions received from the Tower, manages to reach Hades and get the box, but she could not resist the temptation of having a bit of the beauty for herself and opened it. When she did this, the vapor that came out of the box made her faint, but in the end, Eros rescues her. Aphrodite ends up accepting her in Olympus and Eros and Psyche are united forever.

The myth – which is the search for love (Eros) by the soul (Psyche) – is started off by envy, which is a human sentiment that at its creative end is an important way of getting to know one's own desires projected onto others, but at its negative end can become very harmful (BYINGTON, 2002). The destructive aspect of envy is a modern instrument for potentializing each person's worth on the social network market. The greater the desire (envy) I provoke in someone else, the greater the worth added to my personal image. The logic of power in the post-modern scenario feeds on envy. In the myth, it is Aphrodite's envy that causes Psyche to take action, in a positive expression of how envy can move us in the direction of our desires. But, on the other hand, it is her destructive envy and later that of her sisters' that keeps her away from Eros. If on the one hand the god of Beauty is in favor of valuing aesthetics and sensuality (BARCELLOS, 2019), on the other hand it is also in favor of the superficiality of appearance and rivalry. Barcellos also underlines the relationship between Aphrodite and her lover Aires, the god of war. Both of them are competitive, which makes the Aphrodite and Aires pair, in their negative polarity, reign supreme in a society in which people are mere objects at the service of the capitalist foundation. In the same way, the sisters' envy of Psyche and her lifestyle is also related to her wealth and physical comfort, expressing yet again a hyper-valuation of material things to the detriment of the soul. Unlike her sisters, Psyche falls in love not with what she can see, that is to say what he looks like, but rather with what she is experiencing and imagining by her

husband's side. By giving in to the intrigues of her sisters, Psyche gets sucked into the materialistic logic in which they are immersed. As mentioned above, post-modern society, just like Aphrodite and the envious sisters, is also guided by this logic of power through the voracious desire of individuals to overwhelm others. This devotion to the material and consequently to the impoverishment of the fantasy world of the soul in contemporary times is personified in the images of Aphrodite and the sisters being an extremely harmful dynamic to the cultivation of the soul.

But what ways does the myth offer us for our psyches to be freed from this suffocation and to find Eros in this time of collective asphyxiation? What shall we do to breathe more deeply after the coronavirus pandemic is over?

The first guidance given, the one to separate the grain, talks precisely of the need for discrimination and collaboration. We will not come out of this confusion of feelings and information that the Covid-19 crisis has brought about without the necessary discrimination regarding facts and data. The profusion of fake news mixed with reliable information forms a tangled confusion of knowledge. The daily task and ethical duty that each individual has with society is, at this moment in time, to "separate the wheat from the chaff". Pulped up ignorance is harmful to the whole of society.

Collaboration is the other solution suggested by the myth so that the many variables being presented with relation to this disease can be faced. The pandemic experience explains the limits of competitive and perverse dynamics and how ineffective it is in its essence. Individualism and the struggle for power are no help at all at a time of collective trauma. The coronavirus pandemic has shown us that there is no good health for the individual if there is none for the whole of society. We will not be able to administer this global crisis if we do not get out of competitive logic and move into one of collaboration and empathy. There will be no way out unless individuals get

connected with a wider sphere, by opening up and exchanging with what is around them. All over the world, collective attitudes of solidarity can be seen and quite often, as in the case of Brazil, private initiative has played an important role by supplementing the lack of a government health policy which, still clinging to a power dispute, is unable to provide the support needed for the crisis that has been emerging. We have done some homework on this question.

The second task requires Psyche to take Aphrodite a bit of the precious golden wool from the back of wild rams. Rafael Lopez-Pedraza (2010) reminds us of the symbolism of rams linked to the sun myths. "This was assimilated with the sun and symbolizes the destructive power of the conscience...so it seems to refer to a masculine solar conscience that is burning and destructive." (LOPEZ-PEDRAZA, 2010, p. 85). Therefore, in this second challenge Psyche is explicitly pushed toward the aggressive and destructive polarity of the solar conscience through direct contact with the gleam of gold. Gold in alchemy is the goal of opus and represents the supremacy and perfection of the material. Gold is the lion, the king. "We can imagine the desire for gold as sentiments that we already know: to be as good as gold, we and our golden hair finally together as one, to be shining forever and without any stains" (Hillman, 2011, p. 362). Drawing near to gold means, therefore, to be in a narcissistic dynamic that is as characteristic nowadays it has always been, as mentioned above. It is not enough just to be good; we have to be as good as gold, without any stains and without any suffering. Another aspect directly relating to this golden narcissism is the economic value attached to gold, which originated centuries ago the race to greed and power (LOPEZ-PEDRAZA, 2010). It is worth pointing out here that we do not intend to minimize the importance of money, but simply to emphasize the difference between necessity and *hybris* caused by the 'divine' quality of gold. Having been trust toward the rams in the blazing sunshine, Psyche is

therefore driven to be devoured by the negative aspect of the economic complex, by the power and by the dispute that, as mentioned above, keeps Eros' soul away from her. The golden wool is what Psyche needs, but it is also, at the same time, what represents great danger for her. Throughout the pandemic, the same ambivalence can be felt. If on the one hand economic development is calling for everything to continue, on the other hand social isolation and the consequent pause in economic routine have been the only chance for confronting the greatest public health crisis we have ever lived through. The solution that was put forward for the second challenge is, therefore, of immense importance for the soul/Psyche and brings with it an important lesson – the ability to wait. Psyche is instructed to wait for early evening when the sun is going down. So, just like Psyche, we should wait until the frenzy of midday with its heat of ignorance would give way to a more solid knowledge of the disease. The epidemiologist Marc Lipsitch (2020, Folha) states the same ambivalence regarding the speed at which the scientific research is taking place, by saying that on the one hand, it is a blessing but that, on the other, it is also a curse, as it compromises the control mechanism and the quality of the results.

At first, the world went into waiting mode. The extrovert solar rush was replaced by silence in the streets and by each individual being alone with themselves inside their caves waiting for some knowledge of how to combat the evil that was haunting the population as a whole. It was necessary for us to wait inside our temples of cure and to bear the isolation as way of saving ourselves. Some people made their caves into pleasant evenings in which the midday heat had already subsided and waited patiently. But, unfortunately, the gleam and the seductive power of gold spoke louder than the quietness of waiting. The economic situation's lion roared loudly calling everyone out of their caves and the waiting that was required to reach the cool of the eve-

ning was forgotten. In Brazil, with statistics still showing figures of around 1200 deaths per day from Covid-19, (Folha de São Paulo, 2020) commercial establishments have opened up their doors again. Our psyches went straight back to the well-known game that prompts us into action with its huge mirror of vanities, suppressing once again the possibility of intra-psychic and therefore psychological work. The lion that roars is also the one of manic extroversion.

But, as we well know, Psyche still has the desire to find Eros again. The following tasks refer to our need to face up to two dark aspects of our psyche: hate and fear of death.

First of all, Psyche is challenged to take Aphrodite a jug of water from lake , where dangerous dragons lurk. Etymologically speaking, the word Styx is associated with hate (KERÉNYI, 2006), which is a feeling that is often repressed in the shadows and that is why it is kept in the unconscious without being duly elaborated. Hate is usually transferred to an object that represents something that is in the individual and that they need to interiorize; in other words, the shadow is projected onto people who personify everything that we don't want to confront within ourselves – the strange and unknown of our psyche. Very often hate is projected onto an object that personifies the difference in class, whether toward the richest or the poorest, the archetype of power being updated through this web of projections. Hate is projected onto someone that, because of a certain social condition, becomes different from what we narcissistically call standard. Hate for a part of ourselves that is repressed is projected onto another.

But it is in social media that this sentiment stands out in a more explicit way, through *haters* – those people who identify mainly with the sentiment of hate. Anonymously, and from inside their homes, these people are allowed to vomit their dark shadows into the intimacy of someone who, very often, is no more than just an image at the service of projections from others.

In yet another post-modern paradox, social networks build bridges between distant neighbors across which not only friends can pass, but enemies too.

In the myth for overcoming hate, Psyche is given help from an eagle. Eagles are associated with the gods and, thanks to the acuteness of their eyesight, can look directly into the Sun. Besides being a symbol of power, strength and courage, eagles also represent spiritual development that enables them to be on familiar terms with the power of the gods. When holding the jug, a symbol of feminine receptiveness, the eagle sets up spirituality that flows between the two polarities – the masculine and the feminine. This duality of water is also described by Hillman (2011) through its toxic and curative capability. Hillman points out the feature of an eagle's beak that is originally useful for feeding but that, after growing too much, it becomes so curved that it gets in the way of eating. That which feeds is also what kills.

Psyche manages to confront hate with the help of a masculine principal but is supported by a feminine structure. The eagle, representing a dual spirit, shows how necessary dialogue between opposing poles is for confronting the destructive sentiments that divert psyche from her path.

During the pandemic, in Brazil and in other countries, the projections of hate and the disputes for political power have been center stage the whole time and have overshadowed the urgent issue of public health. A smoke screen made of droplets of water from the river of hate have not allowed there to be enough visibility for the population to be able to face the truth of the emerging situation they were being presented with. We are going through something similar to what José Saramago (1995) describes in his book "*Blindness*". Faced with the public emergency situation, the dragons of violence have taken charge of the situation, and the population, who is also infected with blindness, feels too impotent to deal with so much destructiveness.

Just like Psyche stood stock still when faced with the challenge, we also have gone silent when faced with the political war that is taking place based on hate and ignorance. We are unable to get round the dragons, and the presence of the eagle's balance is not being felt.

The fourth and last of Psyche's tasks is one that we have all been forced to carry out during the pandemic: Plunging into the world of death. The Covid-19 pandemic has brought with it the sad challenge of living with a huge number of deaths every day. Just like Psyche, we have also been called to plunge into Hades and, through this contact, set off to find the soul. As stated at the beginning, for the archetypal psychologist, living with death is one of the possible ways of cultivating soul: "it carries our death; our death is housed in the soul" (Hillman, 1985, p. 23). But Psyche is also required to bring back the box of beauty that is in Hades, since Aphrodite's stock is running out. In the same way, our plunge into Hades is also important for cultivating a new perspective of beauty, seeing as the notion of beauty linked to the narcissistic contemporary dynamic does not meet the needs of the soul. In this fourth task, one learns that it will only be through the experience of death that we will be able to salvage another quality of beauty that is no longer materialistic but psychologic. The myth also shows that there is beauty in finitude and in our states of depression and not only in the vanity of the definitive that generates rivalry between people. The beauty in Hades salvages what was the ancient sense of beauty for the Greeks, like wisdom and dignity. Experiencing the impotence, death and fear brought about by the pandemic imposes on us the need to leave behind our identification with the pride that causes disputes and move toward Psyche and her ethical values. Above all, death salvages our humanity.

In Brazil, however, speaking about accepting death is not only symbolic but also literal. A denial movement led by the president himself has spread around the country, bringing with it serious developments regarding how to deal with the crisis. For many people, Covid-19 is only a light flu and only some people who were already debilitated by other illnesses would die, as if this in itself was not enough for the government to take due preventive measures. Once again, the power complex has found a way to superimpose Eros.

Having expressed the above, it is easy to confirm what our eyes have already witnessed on a daily basis: We probably will not have a more soulful world after the pandemic. The idea that this crisis would transform the lifestyle of people making the world more eroticized, and therefore more soulful, is yet one more of the romantic idealizations to which we have clung from time to time and onto which we project the image of a new Messiah. This experience has brought about a feeling of impotence and vulnerability of collective proportions that could be considered as being the spring-off point for a new less narcissistic conscience, but which on its own is not enough to get rid of a dynamic that is already so deep-rooted. Transforming uncertainties of public health into a political issue linked to power is a defensive collective symptom and at the same time a perverse one. We have been led up the steep rockface in the hope that we will be abducted by Eros disguised as a monster, but what we did not expect was that our psyches would be taken by the real monstrous creature, leaving us devastated and in search of love. ■

Received on 09/14/2020

Revised on 11/18/2020

Resumo

Viveremos em um mundo mais anímico após a pandemia?

Partindo da ideia hillmaniana de afinidade entre a alma e a morte, o presente trabalho faz um questionamento se a experiência vivida durante a pandemia de Covid-19 poderá ser uma oportunidade de um mundo mais anímico. Acreditando que a alma em uma sociedade competitiva se des-erotiza e fica refém do complexo de poder, a questão que se levanta é qual

seria o caminho para esse resgate nesse momento de trauma coletivo. Para discorrer sobre isso, a autora amplifica o mito de Eros e Psique tentando, através de sua dinâmica, compreender como a narrativa nos orienta na busca de eros e, conseqüentemente, de resgate da alma. O Brasil é o cenário onde se desenvolve essa leitura e interpretação. ■

Palavras-chave: Eros, poder, alma, materialismo, Brasil.

Resumen

¿Viviremos en un mundo más anímico después de la pandemia?

Partiendo de la idea hillmaniana de afinidad entre el alma y la muerte, el presente trabajo se pregunta si la experiencia vivida durante la pandemia de Covid-19 podría ser una oportunidad para un mundo más anímico. Creyendo que el alma en una sociedad competitiva está deserotizada y rehén del complejo de poder, la pregunta que surge es cuál

sería el camino hacia este rescate en este momento de trauma colectivo. Para discutir esto, la autora amplía el mito de Eros y Psique, tratando a través de su dinámica de entender cómo la narrativa nos guía en la búsqueda del eros y, en consecuencia, del rescate del alma. Brasil es el escenario donde tiene lugar esta lectura e interpretación. ■

Palabras clave: Eros, poder, alma, materialismo, Brasil.

References

- BARCELLOS, G. *Mitologias arquetípicas: figurações divinas e configurações humanas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- BARROS, M. *Poesia completa*. São Paulo, SP: LeYa, 2013.
- BYINGTON, C. A. B. *Inveja criativa: o resgate de uma força transformadora da civilização*. São Paulo, SP: Religare, 2002.
- HILLMAN, J. *Revisioning psychology*. New York, NY: Harper, 1976.
- _____. *O mito da análise: três ensaios de psicologia arquetípica*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1984.
- _____. *Anima: an anatomy of a personified notion*. New York, NY: Spring, 1985.
- _____. *Psicologia alquímica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- JUNG, C. G. *The collected works of C. G. Jung volume 5: symbols of transformation*. Princeton, NJ: Princeton University, 1956.
- _____. *The collected works of C. G. Jung: complete digital edition volume 9 (part 2): Aion: researches into the phenomenology of the self*. Princeton: Princeton University, 2014.
- _____. *Obras completas C. G. Jung volume 13: estudos alquímicos*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- _____. *Obras completas C. G. Jung volume 10: civilização em transição*. 6. ed. Petrópolis, RJ : Vozes, 2013b.
- _____. *Obras completas C. G. Jung volume 9 parte 1: os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis, RJ : Vozes, 2000.
- _____. *Obras completas C. G. Jung volume 8 parte 2: a natureza da psique 2*. ed. Petrópolis, RJ : Vozes, 1986.
- _____. *Obras completas C. G. Jung volume 7 parte 1: psicologia do inconsciente*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.
- KERÉNYI, K. *Os deuses gregos*. São Paulo, SP: Cultrix, 2006.
- LOPEZ-PEDRAZA, R. *Sobre eros e psique: um conto de Apuleio*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- RIBEIRO, S. *O oráculo da noite: a história e a ciência do sonho*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2019.
- ROWLAND, S. *Jung: a feminist revision*. Malden, MA. Polity, 2002.
- SANT'ANNA, E. 73% dizem que serão pessoas melhores no mundo pós-pandemia, mostra Datafolha. *Folha de S. Paulo: Cotidiano*, 22 ago. 2020.
- SARAMAGO, J. *O ensaio sobre a cegueira*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1995.
- TARNAS, R. *Cosmos and psyche: intimations of a new world view*. New York, NY: Penguin, 2007.



Subjetividade na pesquisa em psicologia analítica: uma perspectiva ética

Liliana Liviano Wahba*
Sofia Marques Viana Ulisses**

Resumo

A pesquisa em psicologia analítica está ancorada no paradigma da subjetividade. A reflexão proposta aborda o processo de construção do conhecimento de acordo com a perspectiva epistemológica que considera a transformação concomitante do pesquisador e do objeto investigado. O percurso adotado parte da noção de equação pessoal, por meio da qual Jung considerou diferentes tipos e modos de conhecer que são inerentes à prática e investigação psicológica. Recorre-se nesta reflexão a autores pós-junguianos que propuseram um paralelo entre a produção do conhecimento científico e o processo de individuação, reconhecendo que a pesquisa e a produção do conhecimento estão

atreladas a uma perspectiva ética que considera a subjetividade do pesquisador. A pesquisa em psicologia analítica há de se pautar na premissa de responder ao desenvolvimento em prol da completude e da dignidade humana, inserindo-se a ética como fator central no processo de pesquisar, essencial à atualidade. ■

Palavras-chave
Pesquisa,
psicologia
analítica,
subjetividade,
equação
pessoal, ética.



* Doutora em Psicologia e professora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e membro analista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica. e-mail: lilwah@uol.com.br

** Psicóloga, mestre em psicologia clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). e-mail: sofiamarquesulisses@gmail.com

Subjetividade na pesquisa em psicologia analítica: uma perspectiva ética

Conhece alguém as fronteiras à sua alma,
para que possa dizer – eu sou eu?

Mas sei que o que eu sinto, sinto-o eu.

Quando outrem possui esse corpo, possui
nele o mesmo que eu? Não. Possui outra
sensação.

Possuímos nós alguma coisa? Se nós não
sabemos o que somos, como sabemos
nós o que possuímos?

Se do que comes, dissesse, ‘eu possuo
isto’, eu compreendia-te. Porque sem dú-
vida o que comes, tu o incluis em ti, tu o
transformas em matéria tua, tu o sentes
entrar em ti e penetrar-te. Mas do que co-
mes não falas tu de ‘posse’. A que chamas
tu possuir?

(PESSOA, 2018, p. 300)

O não-saber acompanha o pesquisador ao longo do desenvolvimento de uma pesquisa científica; o conhecimento se dá aos saltos, cada apreensão constitui uma conquista, por vezes, derrubada a seguir. Pesquisar envolve a consciência do pesquisador de que existe uma lacuna entre linguagem e experiência, um abismo entre aquilo que é dito e descrito e aquilo que escapa à capacidade de descrever. Essa lacuna é por excelência o espaço para a criação e desenvolvimento da pesquisa com alma.

O pesquisador ancorado no paradigma positivista de objetivação e explicação pode sentir, por vezes, que tem o domínio e compreensão completa acerca do objeto investigado, chegando a pensar que o possui. Cabe, contudo, indagar conforme inquiriu Fernando Pessoa (2018, p. 300) em linguagem poética: “Possuímos nós alguma coisa? Se nós não sabemos o que somos, como sabemos nós o que possuímos?”. Em linguagem científica essa noção se traduz nas ideias do proeminente pensador da filosofia da ciência Karl Popper, o qual destacou que

a descoberta científica (o *novo*) contribui para a construção do conhecimento de duas maneiras: uma delas, quando explica novos fenômenos, e a outra, quando reconhece aquilo que não consegue ainda explicar. Assim, a constatação do não-saber é igualmente importante ao saber no processo de construção do conhecimento científico (POPPER, 1974 apud BYINGTON, 2019).

A revolução da consciência que acompanhou o mundo moderno permitiu-nos modular uma perspectiva científica diferenciada que considera a subjetividade, aliando à atitude científica rigorosa a filosofia e a exploração do irracional e do desconhecido (WAHBA, 2019). É nesse campo que a psicologia analítica como atividade científico-clínica se insere, constituindo um campo do saber que é produto e produtor de subjetividade.

O processo de construção do conhecimento é marcado, de um lado, pelo acréscimo ao campo científico e social de um novo produto que permite a ampliação do aprendizado a respeito de determinado fenômeno e, de outro, por um processo de transformação e autoconhecimento do próprio pesquisador, o qual se defronta com conteúdos (pessoais e coletivos) até então desconhecidos ou vagamente conhecidos, mas nunca antes confrontados. Wahba (2019, p. 6) aponta que “pesquisar é indagar: quem somos, como e onde estamos, como afetamos os demais e como por eles somos afetados, o que sonhamos e aspiramos, para onde nos dirigimos e como o fazemos”, trata-se da criação de “uma nova forma de sensibilidade para compreender nossa inserção no mundo, as relações com os outros, as tessituras da interioridade”.

O objetivo deste artigo é refletir sobre o fazer pesquisa e a construção do conhecimento no âmbito da psicologia analítica, destacando o processo de transformação concomitante do pesquisador e do campo científico e social nos quais a pesquisa se insere. Esta é imbuída ne-

cessariamente de uma perspectiva ética a respeito do fazer no campo da psicologia, entendendo, como referido por Romanyshyn (2007), que o pesquisador está a serviço do trabalho inacabável da alma da pesquisa, daqueles para quem a pesquisa se destina e da sua própria alma que se cria e se transforma ao pesquisar.

1. A equação pessoal no paradigma junguiano de pesquisa

O paradigma de pesquisa junguiano segundo o qual conhecimento e autoconhecimento são inseparáveis, foi enunciado por Jung ao participar de debates sobre o alcance e sentido da psicologia como ciência — basicamente uma ciência da subjetividade que busca parâmetros para o alcance de objetividade apenas possível até certo ponto. O pesquisador é inevitavelmente imerso em uma equação pessoal, dotado de um olhar peculiar dirigido ao objeto a ser conhecido. Na obra *Tipos Psicológicos* Jung busca responder ao dilema do universal e do individual em ciência, descrevendo a multiplicidade de apreensão dos fenômenos psicológicos de acordo com os diferentes tipos e modos de conhecer (SHAMDASANI, 2005).

Jung (2011a, par. 421) reconheceu a dificuldade de se estabelecer uma psicologia complexa no campo das ciências naturais, pois ao tentar apreender os processos inconscientes “estabelecendo, observando e classificando fatos reais, descrevendo relações causais e funcionais”, um emaranhado de reflexões se estendia além dos limites das ciências naturais, englobando os domínios da filosofia, da teologia, da ciência das religiões comparadas e da história do espírito humano. A própria observação psicológica do fenômeno, o ponto de partida, recebe essas influências — o contexto — assim como deriva da experiência e da personalidade do pesquisador, o que constitui sua equação pessoal. Jung ainda destaca que a psique, objeto de estudo, é ao mesmo tempo objeto e sujeito do conhecimento.

A psique observa-se a si própria e só pode traduzir o psíquico em um outro psíquico.

[...] A Psicologia não tem outro meio onde se referir, a não ser em si mesma. Ela só pode retratar-se a si mesma e só pode descrever a si própria. (JUNG, 2011a, par. 421)

A singularidade do pesquisador, ainda que se trabalhe em grupos ou a eles se esteja vinculado, o transforma em artífice e modelagem; ele se faz e se transforma de maneira sincrônica ao fenômeno pesquisado. A produção do conhecimento científico é plasmada pelo processo de busca, inerente ao que se entende por processo de individuação — o qual implica em ampliação de consciência —, como destaca Penna (2004; 2014), pois ocorrem sucessivas e contínuas dinâmicas interativas entre a consciência e o inconsciente durante a aquisição de conhecimento.

A autora refere que segundo a epistemologia e o método da psicologia analítica a construção de conhecimento se dá mediante a ampliação da consciência, num processo gradual e constante de integração de aspectos do inconsciente e do mundo na consciência, movimento que tem como finalidade a integração do indivíduo à comunidade humana e consigo mesmo. De acordo com Penna (2014, p. 78), na perspectiva junguiana a possibilidade de conhecimento “é potencialmente infinita do ponto de vista do desconhecido a ser conhecido”, contudo, a consciência é limitada por duas fronteiras, de um lado pelo inconsciente e, de outro, pelo mundo.

Os processos de individuação — continua a autora — e de produção de conhecimento se inserem, portanto, no limiar transitório das relações consciente-inconsciente, indivíduo-sociedade, sujeito-objeto, eu-outro. Há de se entender que o outro configura o mundo externo, mas também a interioridade inconsciente ou parcialmente consciente (o outro “interno”), e o ego transita nos limiares dessas polaridades. Portanto, a validade do conhecimento científico é imbuída daquilo que faz sentido em um determinado contexto e, no âmbito da psicologia analítica, daquilo que tem valor e função de símbolo para o indivíduo e/ou para a comunidade na qual se insere.

Byington (2019) pondera que a condição imprescindível para o exercício da ciência é a atitude da consciência para relacionar o ego e o outro de maneira dialética e criativa. Em sua teoria denominada de Psicologia Simbólica Junguiana essa atitude se desenvolve à medida que a consciência se estrutura, percorrendo os ciclos arquétipos que regem esse desenvolvimento, os quais ele reconheceu como padrões básicos de funcionamento da consciência: matriarcal, patriarcal, alteridade e cósmico. A atitude científica coincidiria com o terceiro ciclo, a alteridade, pois é preponderantemente nele que a consciência ultrapassaria o narcisismo inerente aos ciclos parentais, estando apta a relacionar o ego e o outro, bem como as coisas entre si, com pujança criativa.

2. A pesquisa como processo e espaço de criação

Pode-se, portanto, entender a pesquisa como possibilidade ou “espaço” para a individuação, entendido por Stein (2006, p.143) como um propulsor de uma atitude psicológica que permite uma consciência mais ampla, inclusiva e integrada. Esse espaço não é literal e abarca psique e mundo “como dois lados de uma mesma moeda”. Seria o *locus* de transição e flexibilidade para a abertura da criatividade e emergência do novo.

Stein referiu-se metaforicamente ao deus Hermes para representar a função psicológica de fluidez entre consciência e inconsciente, dentro e fora, conhecido e desconhecido. Segundo esse autor, Hermes pode simbolizar a tendência psíquica à diferenciação, à definição de espaços e delimitação de fronteiras, não demarcando uma rigidez, mas um estado de permeabilidade que, embora fluido, é delimitado e diferenciado. Assim como no processo de individuação, a atitude psicológica de fluidez se contrapõe à fixação. Com seus movimentos de separação (discriminação) e união (síntese), o pesquisador delimita, mas não se apropria, coagula aquilo que descobre e transmite em linguagem científica, pronto para fluir em direção a novos conhecimentos.

De maneira semelhante, Romanyshyn (2007) descreve a atitude do pesquisador como alguém que habita a sua pesquisa como habitante de uma casa, não como morador fixo, mas como peregrino.

[...] isto é, como quem vem e vai, alguém que sabe, então, que os ‘lares’ que construímos para a alma a partir de nossas ideias são abrigos temporários, que, embora transitórios, são, no momento, o suficiente. (p. 11, tradução nossa)

Neumann (1959), que em sua renomada obra dedicou-se a explorar o tema do desenvolvimento da consciência e da criatividade, enfatiza no indivíduo criativo a capacidade aguda de sustentar a tensão entre separação e síntese, conservando certa fluidez e permeabilidade, o que se aplica ao pesquisador perante a tarefa de seu *opus*.

Propõe-se, portanto, a transformação do objeto conhecido e do sujeito conhecedor, operando a função transcendente, noção que Jung (2011a) operacionalizou para descrever esse processo de transformação e reajustamento da atitude psicológica em direção à completude por meio da confrontação e aproximação de opostos da consciência e do inconsciente, ou seja, do perceptível, conhecido e do desconhecido a ser revelado. Essa aproximação é possível mediante os símbolos, os quais constituem a melhor representação de algo que ainda não foi completamente compreendido pela consciência (JUNG, 2011a).

A discriminação como processo essencial ao desenvolvimento da consciência e do conhecimento científico foi abordada por Byington (2019) ao elaborar a noção de ciência simbólica. Para o autor, diante de situações novas o ego atravessa estados de menor discriminação, a partir dos quais se desenvolve à medida que adquire conhecimento. Assim, relaciona a posição do não-saber com a indiferenciação do ego no processo de transformação e desenvolvimento da consciência, postulando que, mediante a operação simbólica, objetivo e subjetivo se complementam.

3. A responsabilidade ética na pesquisa em psicologia analítica

Toda ampliação de consciência, segundo Jung, nos confronta com uma responsabilidade ética: o que fazer com o conhecimento adquirido a respeito de si e do mundo. A liberdade de ação se depara com decisões de como aplicar a descoberta, e esta é uma premência de todo pesquisador, particularmente pungente ao se tratar da psique de indivíduos e comunidades. Um exemplo imediato são as consequências terríveis para a segregação de grupos pertencentes a etnias diversas quando se estipulou que haveria inteligências morfológicamente constituídas por raças. Infelizmente, exemplos desse porte abundam quando se escamoteia a premissa ética.

Segundo Barreto (2009, p. 93), o “fator moral” está no centro da concepção psicológica e terapêutica de Jung constituindo um dos seus “fundamentos irrenunciáveis”. A essa ideia pode se acrescentar que o fator moral fundamenta a episteme da teoria e método científico junguiano, constituindo também uma noção indispensável à pesquisa nesse campo. Jung (2011b, par. 423) referiu à integração de conteúdos inconscientes na consciência como operação principal da psicologia analítica, a qual representa uma “alteração de princípios”, pois elimina a supremacia da consciência do eu confrontando-a com conteúdos do inconsciente coletivo. Assim, a psicologia se depara com o problema ético/moral referente ao conhecimento adquirido, o qual afetará o entendimento do mundo e os efeitos nele. Jung enfatiza a noção de dignidade da psique, que requer do pesquisador a capacidade de levar em conta o irracional menos visível ou aceito, mas poderosamente atuante.

A despeito dessa premissa, Penna (2014) reconhece, retomando o enunciado pelo próprio Jung (2013), que há no cenário científico atual uma concentração de poder na racionalidade humana conferindo certa idolatria à ciência e seu progresso, como se este se desse de maneira apartada do desenvolvimento da comunidade humana ao qual deveria estar destinado. Barreto

(2009, p. 93) corrobora essa ideia e afirma que o atual clima civilizacional é marcado por uma “crise ética sem precedentes, que apresenta suas credenciais sob a forma do relativismo moral dominante, e que molda o espaço humano de maneira indelével”.

Byington (2019) já enfatizara a abstenção do fator ético da consciência e da produção de conhecimento científico quando se separa artificialmente objetividade e subjetividade, eu e outro, e destaca que o pesquisador tem a responsabilidade de se pautar por uma atitude que corresponda aos anseios individuais e da coletividade. Omitir-se de fazê-lo resulta no cenário com o qual nos deparamos na atualidade: uma imensa aquisição de conhecimento – a exemplo do domínio das diversas tecnologias –, se sucedem indiferentes ao destino da comunidade humana que cresce em fome e miséria, devastação e desequilíbrio ecológico, uso progressivo de psicotrópicos, envenenamento alimentar, exaustão progressiva das reservas e contaminação da atmosfera, entre outros produtos colaterais da dissociação patológica da pesquisa e da responsabilidade moral do emprego do conhecimento adquirido.

Talvez a problemática ética seja um dos maiores desafios impostos ao pesquisador, que no processo de fazer pesquisa no âmbito da psicologia analítica, é instado a se posicionar frente ao outro e a si mesmo. O resultado de uma pesquisa subjetiva é, portanto, a obra (*opus*) que acrescenta à realidade social e coletiva novos elementos aptos a transformá-la e a ampliar o bojo de conhecimentos acerca dela. Mas, sobretudo, a pesquisa *com alma* é a obra que transforma o próprio pesquisador, que transforma e é transformado, na dinâmica infindável de apreender e aprender de forma despossuída.

4. Considerações finais

A pesquisa e a produção de conhecimentos nas ciências humanas e sociais estão atreladas a uma perspectiva ética do pesquisador que, por meio do estudo, observações e experimentações pautadas em princípios epistemológicos bem

definidos, busca atender às demandas de sua época e contexto, procurando, conforme destaca Wahba (2019, p. 6), “soluções para o bem viver comunitário e individual”. A pesquisa em psicologia analítica estaria situada no espaço de interseção do individual e universal, do pessoal e coletivo. Uma perspectiva ética de pesquisa refere-se, portanto, à consideração da limitação do próprio conhecimento, de sua aplicabilidade e do reconhecimento dos limites de si e do outro.

O pesquisador é constituído pelos significados de sua cultura, ao passo que, simultaneamente, é produtor dela, conferindo, per si, um dos mais pungentes dilemas éticos da ciência psicológica com que se depara. Cabe, aqui,

mencionar o lugar da ciência na atualidade, cuja premência há de considerar o desregulamento de crescimentos unilaterais e perniciosos que adoecem e desviam do que se pode entender por desenvolvimento em prol da completude e da dignidade humana de todos os indivíduos.

Por fim, a pesquisa desenvolvida no campo da psicologia analítica propõe a entrega do pesquisador reconhecendo-se como parte integrante da realidade que investiga, pois conhecemos o mundo e a realidade viva por meio das imagens que formamos subjetivamente a seu respeito – *esse in anima*. ■

Recebido em: 14/09/2020 Revisão: 05/12/2020

Abstract

Subjectivity in Analytical Psychology research: an ethical perspective

Research in Analytical Psychology is anchored in the subjectivity paradigm. The proposed reflection addresses the process of knowledge construction according to the epistemological perspective that considers the concomitant transformation of the researcher and the object investigated. The adopted path starts from the notion of personal equation, whereby Jung considered different types and ways of knowing that are inherent to psychological research and practice. This reflection rests upon

post-Jungian authors who proposed a parallel between the production of scientific knowledge and the individuation process, acknowledging that research and knowledge production are linked to an ethical perspective that takes into consideration the researcher's subjectivity. Research in Analytical Psychology must be based on the premise of responding to the development in favor of wholeness and human dignity, with ethics as a central factor in the research process, essential to the present-day. ■

Keywords: Research, analytical psychology, subjectivity, personal equation, ethics.

Resumen

Subjetividad en la investigación en psicología analítica: una perspectiva ética

La investigación en psicología analítica está anclada en el paradigma de la subjetividad. La reflexión propuesta aborda el proceso de construcción de conocimiento de acuerdo con la perspectiva epistemológica que considera la transformación concomitante del investigador y el objeto que investiga. El camino adoptado parte de la noción de ecuación personal, a través de la cual Jung consideró diferentes tipos y formas de conocimiento inherentes a la práctica y a la investigación psicológica. Esta reflexión utiliza au-

tores post-junguianos que proponen un paralelo entre la producción de conocimiento científico y el proceso de individuación, reconociendo que la investigación y la producción de conocimiento están vinculadas a una perspectiva ética que considera la subjetividad del investigador. La investigación en psicología analítica debe basarse en la premisa de responder al desarrollo en favor de la integridad y la dignidad humana, con la ética como factor central en el proceso de investigación, imprescindible en la actualidad. ■

Palabras clave: Investigación, psicología analítica, subjetividad, ecuación personal, ética.

Referências

- BARRETO, M. H. A dimensão ética da psicologia analítica: individuação como "realização moral". *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 91-105, 2009. <https://doi.org/10.1590/S0103-56652009000100007>
- BYINGTON, C. A. B. A ciência simbólica: epistemologia e arquétipo: uma síntese holística do conhecimento objetivo e subjetivo. *Junguiana*, São Paulo, v. 37, n. 1, p. 1-20, jan./jun. 2019.
- JUNG, C. G. A função transcendente. In: JUNG, C. G. *A natureza da psique*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011a. p. 13-38. (Obras completas de C. G. Jung, volume 8, parte 2).
- _____. Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. In: JUNG, C. G. *A natureza da psique*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011b. p. 104-85. (Obras completas de C. G. Jung, volume 8, parte 2).
- _____. *Presente e futuro*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Obras completas C. G. Jung, volume 10, parte 1).
- NEUMANN, E. *Art and the creative unconscious*. Princeton: Princeton University, 1959.
- PENNA, E. O paradigma junguiano no contexto da metodologia qualitativa de pesquisa. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 71-94, set. 2004. <https://doi.org/10.1590/S0103-65642005000200005>
- _____. *O processamento simbólico-arquetípico: pesquisa em psicologia analítica*. São Paulo, SP: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014.
- PESSOA, F. *O livro do desassossego*. Barueri, SP: Ciranda Cultural, 2018.
- ROMANYSHYN, R. D. *The wounded researcher: research with soul in mind*. New Orleans, LA: Spring, 2007.
- SHAMDASANI, S. *Jung e a construção da psicologia moderna*. São Paulo, SP: Ideias e Letras, 2005.
- STEIN, M. *The principle of individuation: toward the development of human consciousness*. Cook, IL: Chiron, 2006.
- WAHBA, L. L. A criação de sensibilidades: epistemologia e método na psicologia analítica. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 35, p. 1-13, jul. 2019. <https://doi.org/10.1590/0102.3772e3548>

Subjectivity in Analytical Psychology research: an ethical perspective

Liliana Liviano Wahba*
Sofia Marques Viana Ulisses**

Abstract

Research in Analytical Psychology is anchored in the subjectivity paradigm. The proposed reflection addresses the process of knowledge construction according to the epistemological perspective that considers the concomitant transformation of the researcher and the object investigated. The adopted path starts from the notion of personal equation, whereby Jung considered different types and ways of knowing that are inherent to psychological research and practice. This reflection rests upon post-Jungian authors who proposed a parallel between the production of scientific knowledge and the individuation process, acknowledging that research and knowledge production are linked

to an ethical perspective that takes into consideration the researcher's subjectivity. Research in Analytical Psychology must be based on the premise of responding to the development in favor of wholeness and human dignity, with ethics as a central factor in the research process, essential to the present-day. ■

Keywords

Research, analytical psychology, subjectivity, personal equation, ethics.



* Doutora em Psicologia e professora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e membro analista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica. e-mail: lilwah@uol.com.br

** Psicóloga, mestre em psicologia clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). e-mail: sofiamarquesulisses@gmail.com

Subjectivity in Analytical Psychology research: an ethical perspective

Does anyone know the borders of their soul, so they can say – I am myself?

But I know that what I feel, I feel it myself. When someone else has this body, do they have what I have in it? No. They have another sensation.

Do we have anything? If we don't know what we are, how do we know what we have?

If from what you eat, you said, 'I own this', I would understand you. Because without a doubt what you eat, you include it in yourself, you make it your own, you feel it entering you and penetrating you. But you don't talk about 'possession' about what you eat. What do you call it to possess?

(PESSOA, 2018, p. 300)

Non-knowledge accompanies the researcher throughout the development of scientific research; knowledge takes place by leaps and bounds, each acquisition constitutes an achievement, sometimes overturned next. Research involves the researcher's awareness that there is a gap between language and experience, an abyss between what is said and described and what escapes the ability to describe. This gap is par excellence the space for the creation and development of research with soul.

The researcher anchored in the positivist paradigm of objectification and explanation, can sometimes feel that he/she has the domain and complete understanding about the investigated object, even thinking that he/she possess it. However, it is worth asking, as Fernando Pessoa (2018, p. 300) inquired in poetic language: "Do we have anything? If we don't know what we are, how do we know what we have?". In scientific language, this notion is translated into the ideas of the prominent thinker of the philosophy of science Karl Popper, who highlighted that the scientific discovery (the *new*) contributes to the

construction of knowledge in two ways: one of them, when it explains new phenomena, and the other, when it recognizes what it cannot yet explain. Thus, the finding of not-knowledge is equally important to knowing in the process of building scientific knowledge (POPPER, 1974 apud BYINGTON, 2019).

The revolution of consciousness that accompanied the modern world has allowed us to modulate a differentiated scientific perspective which takes into consideration the subjectivity, allying to the rigorous scientific attitude the philosophy and the exploration of the irrational and the unknown (WAHBA, 2019). It is in this field that Analytical Psychology as a scientific-clinical activity is inserted, constituting a field of knowledge that is both product and producer of subjectivity.

The process of knowledge construction is marked, on the one hand, by the addition to the scientific and social field of a new product that allows the expansion of learning about a specific phenomenon and, on the other, by a process of transformation and self-knowledge of the researcher itself, which faces contents (personal and collective) hitherto unknown or vaguely known, but never before confronted. Wahba (2019, p. 6) points out that "research is to ask: who we are, how and where we are, how we affect others and how we are affected by them, what we dream and aspire to, where we go and how we do it", it is about the creation of "a new form of sensitivity to understand our insertion in the world, the relationships with others, the fabric of interiority".

The aim of this article is to reflect on doing research and the construction of knowledge in the scope of Analytical Psychology, highlighting the process of concomitant transformation of the researcher and the scientific and social field in which the research is inserted. This is necessarily imbued with an ethical perspective regarding

doing in the field of psychology, understanding, as mentioned by Romanyshyn (2007), that the researcher is at the service of the unfinished work of the soul of the research, of those for whom the research is intended and his/her own soul that is created and transformed when researching.

1. The personal equation in the Jungian research paradigm

The Jungian research paradigm, according to which knowledge and self-knowledge are inseparable, was enunciated by Jung when participating in debates about the scope and meaning of psychology as a science — basically a science of subjectivity that seeks parameters for the achievement of objectivity only possible to a certain extent. The researcher is inevitably immersed in a personal equation, endowed with a peculiar look directed at the object to be known. In the work *Psychological Types*, Jung seeks to answer the dilemma of the universal and the individual in science, describing the multiplicity of apprehension of psychological phenomena according to the different types and ways of knowing (SHAMDASANI, 2005).

Jung (2011a, par. 421) recognized the difficulty of establishing the complex psychology in the field of natural sciences, because when trying to comprehend the unconscious processes “establishing, observing and classifying real facts, describing causal and functional relationships”, a tangle of reflections extended beyond the limits of the natural sciences, encompassing the domains of philosophy, theology, the science of comparative religions and the history of the human spirit. The psychological observation of the phenomenon itself, the starting point, receives these influences – the context – as well as it derives from the researcher’s experience and personality, which constitutes the personal equation. Jung also points out that the psyche, object of study, is both an object and a subject of knowledge.

The psyche observes itself and can only translate the psychic into another psychic.

[...] Psychology has no other means to refer to, except in itself. It can only portray itself and can only describe itself. (JUNG, 2011a, par. 421)

The researcher’s uniqueness – even if one works in groups or is linked to them – transforms him/her into a craftsman and model; he/she takes place and transforms himself/herself synchronously with the researched phenomenon. The production of scientific knowledge is shaped by the search process, inherent to what is meant by the individuation process – which implies the broadening of consciousness –, as highlighted by Penna (2004; 2014), as there are successive and continuous interactive dynamics between consciousness and the unconscious during the acquisition of knowledge.

The author states that according to the epistemology and method of Analytical Psychology, the construction of knowledge occurs through the expansion of consciousness, in a gradual and constant process of integration of aspects of the unconscious and the world in consciousness, a movement that aims to integrate the individual to the human community and to himself/herself. According to Penna (2014, p. 78), in the Jungian perspective the possibility of knowledge “is potentially infinite from the point of view of the unknown to be known”, however, consciousness is limited by two borders, on one hand by the unconscious and, on the other, by the world.

The processes of individuation – the author continues – and of knowledge production are, therefore, inserted in the transitory threshold of conscious-unconscious, individual-society, subject-object, self-other relations. It must be understood that the other configures the external world, but also the unconscious or partially conscious interiority (the other “internal”), and the ego moves on the thresholds of these polarities. Thus, the validity of scientific knowledge is imbued with what makes sense in a given context and, in the scope of Analytical Psychology, of what has value and function as a symbol for the individual and/or for the community in which it operates.

Byington (2019) considers that the essential condition for the exercise of science is the attitude of the conscience to relate the ego and the other in a dialectical and creative way. In his theory called Jungian Symbolic Psychology, this attitude develops as the conscience structures itself, going through the archetypal cycles that govern this development, which he recognized as basic patterns of consciousness' functioning: matriarchal, patriarchal, otherness and cosmic. The scientific attitude would coincide with the third cycle, the otherness, since it is predominantly in this stage that the conscience would overcome the narcissism inherent to the parental cycles, being able to relate the ego and the other, as well as the objects with each other, with creative vigor.

2. Research as a process and space for creation

Therefore, research can be understood as a possibility or "space" for individuation, inferred by Stein (2006, p. 143) as a driver of a psychological attitude that allows a broader, inclusive and integrated consciousness. This space is not literal and embraces the psyche and the world "as two sides of the same coin". It would be the locus of transition and flexibility for opening the creativity and emergence of the new.

Stein metaphorically referred to the god Hermes to represent the psychological function of fluidity between conscious and unconscious, inside and outside, known and unknown. According to this author, Hermes can symbolize the psychic tendency towards differentiation, the definition of spaces and the delimitation of borders, not demarcating rigidity, but a state of permeability that, although fluid, is delimited and differentiated. As in the process of individuation, the psychological attitude of fluidity is opposed to fixation. With the movements of separation (discrimination) and union (synthesis), the researcher delimits, but does not appropriate, coagulates what he/she discovers and transmits in scientific language, ready to flow towards new knowledge.

Similarly, Romanyshyn (2007) describes the researcher's attitude as someone who inhabits his/her research as a householder, not as a permanent resident, but as a pilgrim.

[...] that is, as one who comes and goes, one who knows, then, that the 'homes' that we build for soul from our ideas are temporary shelters, which, although only for the moment, are for the moment, enough. (p. 11)

Neumann (1959), who in his renowned work was dedicated to exploring the theme of the development of consciousness and creativity, emphasizes in the creative individual the acute capacity to sustain the tension between separation and synthesis, maintaining a certain fluidity and permeability, which applies to the researcher before the task of his/her *opus*.

Therefore, the transformation of the known object and the knowing subject is proposed, operating the transcendent function, a notion that Jung (2011a) operationalized to describe this process of transformation and readjustment of the psychological attitude towards wholeness through confrontation and approximation of opposites of consciousness and the unconscious, that is, the perceptible, the known and the unknown to be revealed. This approximation is possible through symbols, which are the best representation of something that has not yet been fully understood by consciousness (JUNG, 2011a).

Discrimination as an essential process for the development of consciousness and scientific knowledge was addressed by Byington (2019) when elaborating the notion of symbolic science. For the author, in the face of new situations, the ego goes through states of less discrimination, from which it develops as it acquires knowledge. Thus, the author relates the position of non-knowledge with the ego's indifferenciation in the process of transformation and development of consciousness, postulating that, through symbolic operation, objective and subjective complement each other.

3. Ethical responsibility in Analytical Psychology research

Every expansion of consciousness, according to Jung, confronts us with an ethical responsibility: what to do with the knowledge acquired about oneself and the world. Freedom of action is faced with decisions on how to apply the discovery, and this is an imperative for every researcher, particularly poignant when it comes to the psyche of individuals and communities. An immediate example is the terrible consequences for the segregation of groups belonging to different ethnic groups when it was stipulated that there would be intelligences morphologically constituted by races. Unfortunately, examples of this extension abound when the ethical premise is concealed.

According to Barreto (2009, p. 93), the “moral factor” is at the core of Jung’s psychological and therapeutic conception, constituting one of his “indispensable foundations”. To this idea can be added that the moral factor underlies the episteme of Jungian scientific theory and method, also constituting an indispensable notion for research in this field. Jung (2011b, par. 423) referred to the integration of unconscious contents in consciousness as the main operation of Analytical Psychology, which represents a “change of principles”, since it eliminates the supremacy of the ego consciousness confronting it with contents of the collective unconscious. Thus, psychology is faced with the ethical/moral problem regarding the acquired knowledge, which will affect the understanding of the world and the effects on it. Jung emphasizes the notion of dignity of the psyche, which requires the researcher to be able to take into account the irrational that is less visible or accepted, but powerfully active.

Despite this premise, Penna (2014) recognizes, resuming the statement by Jung (2013) himself, that in the current scientific scenario there is a concentration of power in human rationality conferring a certain idolatry on science and its progress, as if it happened in a separate way from the development of the human community to which it should be destined. Barreto (2009, p. 93) corroborates

this idea and affirms that the current civilizational climate is marked by an “unprecedented ethical crisis, which presents its credentials in the form of dominant moral relativism, and which shapes human space in an indelible way”.

Byington (2019) had already emphasized the abstention from the ethical factor of consciousness and the production of scientific knowledge when objectivity and subjectivity, self and other, are artificially separated and highlights that the researcher has the responsibility to be guided by an attitude that corresponds both to the individual and the collective desires. Failing to do so results in the scenario we are faced with today: an immense acquisition of knowledge – such as the mastery of different technologies –, succeeding indifferent to the destiny of the human community that grows in hunger and misery, devastation and ecological imbalance, progressive use of psychotropic, food poisoning, progressive depletion of reserves and contamination of the atmosphere, among other side products of the pathological dissociation from research and the moral responsibility of employing acquired knowledge.

Perhaps the ethical issue is one of the greatest challenges imposed on the researcher, who, in the process of doing research within the scope of Analytical Psychology, is urged to position himself/herself in front of the other and himself/herself. The result of a subjective research is, therefore, the work (*opus*) that adds to the social and collective reality new elements capable of transforming it and expanding the body of knowledge about it. But, above all, research with a soul is the work that transforms the researcher himself/herself that transforms and is transformed, in the endless dynamics of acquiring and learning in a dispossessed way.

4. Final considerations

Research and knowledge production in the human and social sciences are linked to an ethical perspective of the researcher who, through study, observations and experiments based on well-defined epistemological principles, seek to

meet the demands of his/her time and context, aiming to find, as highlights Wahba (2019, p. 6), “solutions for the community and individual well-being”. Research in Analytical Psychology would be located at the intersection of the individual and universal, the personal and the collective. An ethical research perspective, therefore, refers to the consideration of the limitation of knowledge itself, its applicability and the recognition of the limits of the self and the other.

The researcher is constituted by the meanings of his/her culture, while simultaneously producing it, conferring, per se, one of the most poignant ethical dilemmas of psychological science that he/she faces. Here, it is worth

mentioning the place of science today, whose urgency must consider the deregulation of unilateral and pernicious growths that get sick and deviate from what can be understood as development in favor of the wholeness and human dignity of all individuals.

Finally, the research developed in the field of Analytical Psychology proposes the surrender of the researcher, recognizing himself/herself as an integral part of the reality he/she investigates, as we know the world and the living reality through the images that we subjectively form about it – *esse in anima*. ■

Received on: 09/14/2020

Revised on: 12/05/2020

Resumo

Subjetividade na pesquisa em psicologia analítica: uma perspectiva ética

A pesquisa em psicologia analítica está ancorada no paradigma da subjetividade. A reflexão proposta aborda o processo de construção do conhecimento de acordo com a perspectiva epistemológica que considera a transformação concomitante do pesquisador e do objeto investigado. O percurso adotado parte da noção de equação pessoal, por meio da qual Jung considerou diferentes tipos e modos de conhecer que são inerentes à prática e investigação psicológica. Recorre-se nesta reflexão a autores

pós-junguianos que propuseram um paralelo entre a produção do conhecimento científico e o processo de individuação, reconhecendo que a pesquisa e a produção do conhecimento estão atreladas a uma perspectiva ética que considera a subjetividade do pesquisador. A pesquisa em psicologia analítica há de se pautar na premissa de responder ao desenvolvimento em prol da completude e da dignidade humana, inserindo-se a ética como fator central no processo de pesquisar, essencial à atualidade. ■

Palavras-chave: Pesquisa, psicologia analítica, subjetividade, equação pessoal, ética.

Resumen

Subjetividad en la investigación en psicología analítica: una perspectiva ética

La investigación en psicología analítica está anclada en el paradigma de la subjetividad. La reflexión propuesta aborda el proceso de construcción de conocimiento de acuerdo con la perspectiva epistemológica que considera la transformación concomitante del investigador y el objeto que investiga. El camino adoptado parte de la noción de ecuación personal, a través de la cual Jung consideró diferentes tipos y formas de conocimiento inherentes a la práctica y a la investigación psicológica. Esta reflexión utiliza au-

tores post-junguianos que proponen un paralelo entre la producción de conocimiento científico y el proceso de individuación, reconociendo que la investigación y la producción de conocimiento están vinculadas a una perspectiva ética que considera la subjetividad del investigador. La investigación en psicología analítica debe basarse en la premisa de responder al desarrollo en favor de la integridad y la dignidad humana, con la ética como factor central en el proceso de investigación, imprescindible en la actualidad. ■

Palabras clave: Investigación, psicología analítica, subjetividad, ecuación personal, ética.

References

- BARRETO, M. H. A dimensão ética da psicologia analítica: individuação como "realização moral". *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 91-105, 2009. <https://doi.org/10.1590/S0103-56652009000100007>
- BYINGTON, C. A. B. A ciência simbólica: epistemologia e arquétipo: uma síntese holística do conhecimento objetivo e subjetivo. *Junguiana*, São Paulo, v. 37, n. 1, p. 1-20, jan./jun. 2019.
- JUNG, C. G. A função transcendente. In: JUNG, C. G. *A natureza da psique*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011a. p. 13-38. (Obras completas de C. G. Jung, volume 8, parte 2).
- _____. Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. In: JUNG, C. G. *A natureza da psique*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011b. p. 104-185. (Obras completas de C. G. Jung, volume 8, parte 2).
- _____. *Presente e futuro*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Obras completas C. G. Jung, volume 10, parte 1).
- NEUMANN, E. *Art and the creative unconscious*. Princeton: Princeton University, 1959.
- PENNA, E. O paradigma junguiano no contexto da metodologia qualitativa de pesquisa. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 71-94, set. 2004. <https://doi.org/10.1590/S0103-65642005000200005>
- _____. *O processamento simbólico-arquetípico: pesquisa em psicologia analítica*. São Paulo, SP: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014.
- PESSOA, F. *O livro do desassossego*. Barueri, SP: Ciranda Cultural, 2018.
- ROMANYSHYN, R. D. *The wounded researcher: research with soul in mind*. New Orleans, LA: Spring, 2007.
- SHAMDASANI, S. *Jung e a construção da psicologia moderna*. São Paulo, SP: Ideias e Letras, 2005.
- STEIN, M. *The principle of individuation: toward the development of human consciousness*. Cook, IL: Chiron, 2006.
- WAHBA, L. L. A criação de sensibilidades: epistemologia e método na psicologia analítica. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 35, p. 1-13, jul. 2019. <https://doi.org/10.1590/0102.3772e3548>

O racismo como complexo cultural brasileiro: uma revisão a partir do feminismo decolonial

Barbara Tancetti*
Jéssica Harumi Esteves**

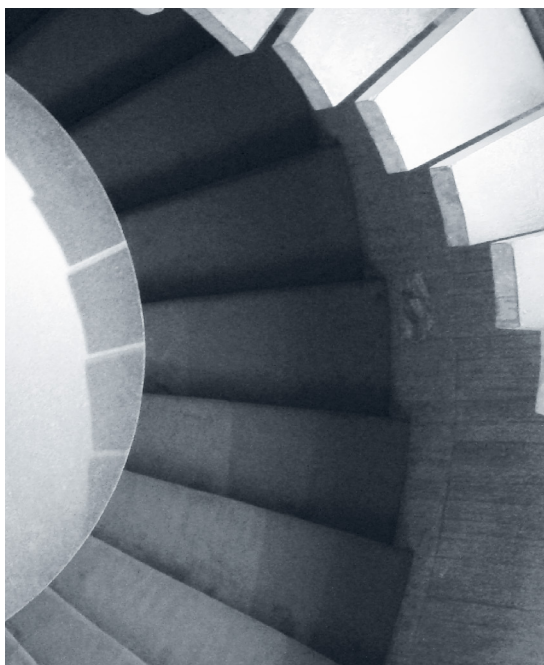
Resumo

Buscamos, no presente trabalho, abrir um espaço de interlocução de diferentes campos de saberes - a psicologia analítica, o feminismo decolonial e o feminismo negro - a fim de promover uma reflexão sobre o racismo na sociedade brasileira na atualidade e a importância da área clínica dentro deste contexto. O objetivo é - a partir de questionamentos que atravessaram as nossas práticas - instigar um diálogo para aprofundar de maneira plural o tema e introduzir um modo de pensar interseccional, possibilitando novas narrativas que contemplem olhares múltiplos sobre o fenômeno. Para tanto, o estudo *junguiano* sobre os complexos culturais demon-

strou-se campo fértil de reflexão crítica dentro da atuação clínica e de ampliação teórica a partir do diálogo transdisciplinar entre diferentes esferas de conhecimento. ■

Palavras-chave

racismo, complexo cultural, feminismo decolonial, transdisciplinaridade, psicologia clínica.



* Psicóloga graduada pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), mestre em Psicologia Clínica pelo Núcleo de Estudos Junguianos pela mesma instituição e co coordenadora do grupo de estudos e pesquisas sobre psicologia analítica, gênero e feminismo. e-mail: <ba.tancetti@gmail.com>

** Psicóloga graduada pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), aprimoranda em Psicologia Clínica pelo Hospital do Servidor Público Estadual (HSPE) e especialista em Psicoterapia Junguiana e Abordagem Corporal pelo Instituto Sedes Sapientiae (SEDES). email: <jehesteves@gmail.com>

O racismo como complexo cultural brasileiro: uma revisão a partir do feminismo decolonial

1. Introdução

Não devemos nos esquecer de que o preconceito é insidioso e que todos fomos educados e condicionados a pensar de acordo com as estruturas coloniais e racistas. Portanto, o trabalho interno que cada indivíduo consciente deve fazer de forma contínua e ininterrupta é desconstruir o seu próprio racismo (CARIBÉ, 2018, p. 55).

A popularização do feminismo e do movimento negro na cultura ocidental, alavancada por transformações políticas e pelas redes sociais, tem trazido para a consciência coletiva temáticas referentes a gênero e raça e à necessidade de inclusão de uma abordagem crítica das estruturas sociais e políticas vigentes. No Brasil, especificamente, os últimos desdobramentos políticos e a ascensão crescente de uma direita conservadora, liberal e com forte influência religiosa, evidenciaram as contradições e paradoxos inerentes à nossa cultura e a ambivalência com que tais reivindicações e transformações sociais estão, de fato, se instaurando em uma sociedade que detém sua parcela de resquícios de sua herança colonial e de seus abismos sociais decorrentes.

A situação da pandemia da Covid-19, que afetou em escala mundial as condições econômicas, financeiras e sociais de inúmeros países, não tornou tais questões irrisórias. Ao contrário dessa suposição, vimos as desigualdades sociais intensificadas e as contradições ainda mais explícitas. Testemunhamos as manifestações espalhadas pelo país no período pré-eleitoral, encabeçadas por mulheres por meio das redes sociais em 2018, o crescimento dos números de feminicídio no Brasil e no mundo durante a

pandemia, e também as manifestações estadunidenses do *Black Lives Matter*, que denunciam a longa tradição de violência policial sistêmica contra a comunidade negra, colocando uma lupa nos casos brasileiros também. Desde o início da pandemia, nesse ínterim, houve aumento na busca por trabalhos terapêuticos, pela opinião dos psicólogos e pela realização de pesquisas sobre os efeitos na saúde mental em decorrência da crise econômica, da precarização dos trabalhos essenciais e dos lutos literais e simbólicos, apontando o trabalho clínico e a pesquisa acadêmica como ferramentas essenciais para a compreensão e o registro, em escala coletiva, de nossas diferentes realidades sociais e uma possibilidade de conscientização e apropriação - ou, até, redirecionamento - das mudanças em curso.

Nessa perspectiva, como feministas, pesquisadoras e psicólogas clínicas brancas, inseridas em contextos acadêmicos privilegiados, a nossa postura é de observação, escuta, aprendizado e de ampliação de possibilidades e campos de saberes. Como defende a escritora e ativista negra Djamila Ribeiro (2019) em sua obra *Pequeno manual antirracista*, é também tarefa dos brancos ampliar o movimento antirracista ativista e acadêmico para além de uma causa identitária, por meio da educação, da ampliação de perspectiva por meio de autores, historiadores e pensadores negros e do reconhecimento do lugar privilegiado branco. Nossa produção se dá como efeito da experiência da relação com diferentes realidades, tanto no nosso trabalho clínico, como no estudo e aprofundamento de um feminismo mais plural e vanguardista. Isso nos colocou em um lugar específico e constantemente evocado na tessitura do presente artigo, para que não se tornasse uma tentativa de uma voz generalizante ou, como o pensamento decolonial veio a apontar, um apagamento de narra-

tivas que destoam do que veio sendo produzido no cânone acadêmico.

Tomando esses pressupostos epistemológicos como ponto de partida, nossa experiência clínica tornou evidente que dispúnhamos de um arcabouço teórico insuficiente dentro do campo da psicologia para dar conta das mobilizações, falas, inquietações e realidades de indivíduos inseridos em contextos em que o lugar social (ou sua falta), a raça e o gênero se tornam questões extremamente presentes e interligadas em suas buscas identitárias e trajetórias individuais. Nesse sentido, os estudos negros, feministas e decoloniais se interligam e se tornam ferramentas indispensáveis para compreender as identidades, não mais como fixas, essenciais e imutáveis, mas como passíveis de transformação, plurais e complexas, marcadas pelo contexto cultural e social, e embasadas na própria experiência dos indivíduos inseridos em um tempo e espaço determinados.

O ponto de vista estratégico dos ativismos unifica o pessoal e o coletivo, parte do local e se veem mais como sujeitos sociais do que como sujeitos políticos. Muitas vezes manifestam-se por direitos de seus corpos exigindo serviços, igualdade social, direitos humanos. Saem do universal abstrato para o universal concreto. Essa é também a linguagem política da chamada quarta onda do feminismo. [...] Nesse quadro, o feminismo eurocentrado e civilizacional começa a ser visto como um modo de opressão alinhado ao que rejeita, uma branquitude patriarcal, e informado na autoridade e na colonialidade de poderes e saberes (HOLLANDA, 2020, p.12).

Em nossa prática, nos vimos mobilizadas e demandadas por pacientes jovens cujo sofrimento se encontra indissociável do lugar social, da raça e/ou do gênero. Temáticas de pertencimento, alienação, construção da própria identi-

dade racializada e confrontação da própria identidade com os discursos vigentes e estruturas sociais são marcadamente presentes. Nesses casos, predomina o trabalho com o desenraizamento, a inadequação e a necessidade de entendimento do próprio lugar social, da condição específica de mulher e da própria negritude, o que demanda a sensibilidade e atenção do terapeuta em sua escuta e em relação ao seu próprio lugar. Entendemos, embasadas pela psicologia analítica, que as narrativas individuais e coletivas se interligam intimamente, tanto em termos de consciência, quanto de conteúdos inconscientes e arquetípicos. A psicologia profunda é capaz, então, de trazer uma nova dimensão de conteúdos e saberes para a discussão, levando em consideração o inconsciente e as dinâmicas projetivas que perpetuam tais estruturas sociais e que demarcam as experiências e narrativas individuais que despontam no trabalho clínico.

Ainda que predomine a transmissão de uma visão *junguiana* clássica e relativamente deslocada dos avanços teóricos da pós-modernidade, uma parcela de autores denominados por Andrew Samuels (2008) como *pós-junguianos* - que adotam ao mesmo tempo um distanciamento crítico e um diálogo com a teoria *junguiana* clássica - estabelecem interconexões a partir de uma perspectiva feminista e pós-moderna. Susan Rowland (2002), em sua obra *Jung: a Feminist Revision*, se ocupou de uma revisão crítica no que diz respeito a gênero nas obras de Jung, compreendendo-as, ora priorizando uma “grande teoria”, demarcando a tendência à visão consagrada e abrangente da psique e cultura e, conseqüentemente, com uma concepção estável de gênero e de feminino de forma essencialista e atemporal; ora enquanto “mito pessoal”, trazendo a própria subjetividade de Jung como indissociável da tessitura de sua obra, demarcando os limites e a perspectiva particular e não universalizável que ela impõe, principalmente no que diz respeito à compreensão e à objetivação de uma psicologia para a mulher e à conceituação do feminino. Ricki Stefanie Tannen (2007),

em *The Female Trickster: The Mask That Reveals*, ao explorar personagens fictícias da literatura popular anglo-americana, bem como figuras femininas populares e vanguardistas da música e da televisão, amplia a concepção tradicionalmente designada para a figura do *trickster* pela psicologia analítica, destacando a autonomia, a autoridade da própria narrativa e do próprio corpo como elementos essencialmente subversivos e pertencentes à *female trickster*, muitas vezes presentes nos exemplos dados por Tannen (2007) em personagens negras, racializadas ou dotadas de elementos que as diferenciam da figura desejável de feminilidade, subvertendo e transformando a consciência coletiva em relação à mulher, dando espaço a novas narrativas oriundas do imaginário feminino.

Buscaremos, no presente trabalho, trazer o contexto militante e acadêmico feminista em um breve percurso histórico nacional e internacional, avançando então para as críticas feitas pelo feminismo decolonial e negro que resgatam e se ocupam de inserir as realidades raciais e sociais de uma forma mais plural e menos homogênea dentro do campo feminista de pensamento. A partir daí, falaremos dos complexos culturais como uma forma de estabelecer pontes e trazer um diálogo e uma contribuição com a psicologia analítica em sua epistemologia e prática clínica.

Compreendemos, aqui, que a teoria *junguiana* é passível de crítica e transformação, e que detém um campo de trabalho e produção teórica que se mostra frutífero para a compreensão da interligação das experiências individuais e seu contexto histórico e coletivo, seus aspectos conscientes e dinâmicas inconscientes envolvidas. Nesse sentido, um percurso já traçado em conjunto com o pensamento feminista e uma possibilidade de diálogo do campo *junguiano* de conhecimento a partir das revisões e perspectiva crítica, propostas pelo pensamento decolonial e pelo feminismo negro, configuram um terreno árduo, porém extremamente fértil para a contribuição igualmente criativa, tanto para o pensamento *pós-junguiano*, como para

a prática clínica. O desenvolvimento de conceituações dos complexos coletivos e da inclusão assertiva das dimensões sociais e culturais na teoria *junguiana* se configura como uma ferramenta essencial de compreensão e de análise por residir, justamente, em um campo interseccional entre tais diversos campos de saber, tornando um diálogo possível.

2. Feminismo(s): história e ramificações

A criação do feminismo como um movimento político estruturado e mais abrangente ocorreu a partir do diálogo entre mulheres, nos chamados *grupos de conscientização*, examinando o pensamento e opressão sexista e os atravessamentos em suas experiências e abrindo espaço para refletir, tanto sobre formas de mudar as próprias crenças e atitudes sexistas internalizadas, quanto em estratégias para a construção de um saber e comprometimento com políticas feministas (HOOKS, 2019). A história do feminismo, contada brevemente, pode ser dividida em quatro principais blocos: o *feminismo pré-moderno*, com as primeiras manifestações de críticas feministas; o *feminismo moderno* ou *primeira onda feminista* com o movimento de mulheres da Revolução Francesa que ressurgiu, posteriormente, com a grande força dos movimentos sociais do século XIX, nomeado de *segunda onda*, aparecendo pela primeira vez como movimento social de âmbito internacional, com destaque do movimento sufragista nos Estados Unidos; o *feminismo contemporâneo* ou *terceira onda*, que ressurgiu após a Segunda Guerra Mundial, com a obra *O Segundo Sexo* (1949) de Simone de Beauvoir e a constatação de que “ninguém nasce mulher, torna-se”, além da polêmica Betty Friedan, questionando o mito da heroína doméstica em *A Mística Feminina* (1963). Esse amplo período abarca também o movimento dos anos 1960 e 1970, com o *Feminismo Radical* nos Estados Unidos da América (EUA) que revolucionou a teoria política, dando à luz ao *slogan* “o pessoal é político”, e a partir de seu declínio, dando espaço para as múltiplas tendências que nasceram no final dos

anos 80, tornando-se, assim, *feminismos* e não mais *feminismo*. Há algumas pesquisadoras que consideram este último como *pós-feminismo* ou *quarta onda*, porém, não há unanimidade entre os autores (GARCIA, 2015; HOLLANDA, 2019).

Desta forma, o que em um primeiro momento se definiu enquanto luta pela igualdade entre os sexos, caminhou para as vias de multiplicidades e coexistências, lutando para que as diferenças não se tornem equivalentes à desigualdade (RIBEIRO, 2018). O movimento feminista, no decorrer de seu desenvolvimento e popularização a partir de críticas e problematizações feitas por mulheres que não se identificavam com discurso promovido pelo feminismo, deparou-se com a tendência da universalização da categoria “mulher”, na medida em que defendia quase exclusivamente os interesses das mulheres brancas, heterossexuais e de classe-média. Essas percepções desencadearam crises e quebras de paradigmas e, com isso, a partir da década de 1980, o movimento foi em direção aos feminismos plurais e contemporâneos, colocando em pauta, não mais as igualdades, mas as diferenças, adicionando elementos que atravessavam as questões postas para além do gênero e incluindo novas categorias, tais como raça, classe e orientação sexual (HOOKS, 2019).

Já no Brasil, o início do feminismo é pouco conhecido, com uma bibliografia limitada e fragmentada sobre o assunto. No início do século XIX, a educação para mulheres se restringia a poucos conventos, algumas escolas particulares na casa de professoras ou por meio do ensino individualizado, mantendo as brasileiras em uma rígida indigência cultural. Em 1827, foi feita a primeira legislação autorizando a abertura de escolas públicas femininas, podendo ser considerada a abertura inicial para que o movimento feminista adquirisse espaço no país. Neste momento, há o destaque de Nísia Floresta Brasileira Augusta (1810-1885), que trouxe as primeiras ideias feministas influenciadas pela autora inglesa Mary Wollstonecraft. Publicou, em 1832, *Direito das mulheres e injustiça dos homens*, defendendo o

direito ao voto e à vida pública. A partir disso, as ideias feministas ganharam corpo no país e, por volta de 1870, nasceu um segundo momento de expressão de mulheres, com a criação de jornais e revistas que abordavam temáticas relacionadas à realidade das mesmas. Em 1922, surgiu a *Federação Brasileira pelo Progresso Feminino* (FBPF), que defendia o sufrágio feminino e o direito ao trabalho sem a necessidade de autorização do marido (DUARTE, 2019; RIBEIRO, 2018; LIMA, 2019).

Entretanto, segundo Heloisa Buarque de Hollanda (2019), uma atuação mais expressiva no Brasil só ocorreu a partir dos anos 1960, momento em que as iniciativas feministas no país, buscando fortalecer o movimento, vincularam-se tanto à Igreja Católica Progressista quanto ao Partido Comunista - instituição que exerceu importante oposição ao regime militar. Isso determinou que, inicialmente, existissem restrições quanto às reivindicações mais específicas, no que se refere aos direitos das mulheres conflitantes com os preceitos católicos, como o direito ao aborto; e delimitou também, na associação com o Partido, que as demandas feministas ficassem em segundo plano, por este ter como prioridade uma luta ampla e de resistência ao regime militar.

As reflexões sobre as questões das mulheres no âmbito acadêmico ocorreram simultaneamente à formação do ativismo feminista nos anos 1960 e 1970, por meio dos *grupos de conscientização* e com as reverberações internacionais de Simone de Beauvoir, Betty Friedan e do Feminismo Radical. Entretanto, a sintonia entre o feminismo político e acadêmico ocorreu oficialmente a partir de 1974, com a participação de pesquisadoras na *Conferência sobre perspectivas feministas nas ciências sociais latino-americanas* e, com o marco da organização do ativismo em 1975, no seminário da Associação Brasileira de Imprensa (ABI), “marcados por um forte compromisso político de enfrentamento à ditadura e às desigualdades sociais” (HOLLANDA, 2019, p.11).

É importante ressaltar que, ainda hoje, os estudos de gênero nas universidades e centros de pesquisa são marcados por referências norte-americanas e eurocêntricas, sendo, raramente, incluídos nos eixos teóricos, o pensamento feminista brasileiro (HOLLANDA, 2019). Se já nos deparamos com dificuldades para encontrar referências sobre o feminismo no Brasil, estas se multiplicaram quanto ao feminismo negro. Ainda que haja grandes estudiosas brasileiras e estrangeiras que abordam o tema - algumas usadas como referências no presente artigo -, a invisibilidade se dá de forma completamente sintomática (RIBEIRO, 2018).

3. Feminismo negro e decolonial

Uma feminista não pode ambicionar possuir “a” teoria e “o” método, *ela buscar ser transversal*. Ela se questiona acerca daquilo que não enxerga, tenta desconstruir o cerco escolar que lhe ensinou a não mais ver, a não mais sentir, a abafar seus sentimentos, a não saber mais ler, a ser dividida no interior de si mesma e a ser separada do mundo. Ela deve reaprender a ouvir, ver, sentir para poder pensar (VERGÈS, 2020, p.46, grifo nosso).

Historicamente, o desenvolvimento do feminismo como campo de ativismo e transformação social e, principalmente, do feminismo institucional e acadêmico que começou a despontar nas décadas de 70 e 80, marcados por uma predominância cultural e intelectual estadunidense e europeia, deixou seu rastro de higienizações, apagamentos e essencialismos. De acordo com Vergès (2020), que adota o que ela denomina de uma abordagem feminista decolonial, as conquistas do movimento em termos de direitos das mulheres e sua resultante institucionalização nesse período, demandou que suas pautas e causas fossem embranquecidas o suficiente para se tornarem mais palatáveis para a lógica neoliberal e as estruturas políticas vigentes. Um

discurso e um movimento que, inicialmente, ocuparam-se de abarcar a realidade das mulheres e suas reivindicações dentro do âmbito político e do discurso coletivo, passaram a minimizar e até apagar uma parcela dessas realidades e a análise tão necessária dos conflitos, contradições e resistências de suas existências. Nesse sentido, “o feminismo decolonial é a despatriarcalização das lutas revolucionárias. Em outras palavras, os feminismos de política decolonial contribuem na luta travada durante séculos por parte da humanidade para afirmar seu *direito à existência*”. (p.35)

Como “pauta alternativa” excluída pelo feminismo branco institucionalizado, o feminismo negro começou a ganhar força entre 1960 e 1980, nos Estados Unidos, a partir da fundação da *National Black Feminist* (NBFO) em 1973. Entretanto, é importante ressaltar que, antes do período escravocrata, já existiam produções de mulheres negras e histórias de resistências que desafiavam a categoria universal “mulher”, o que só reforça sua extrema falta de visibilidade (RIBEIRO, 2019). Em 1851, Sojourner Truth, ex-escrava, abolicionista e defensora dos direitos das mulheres, com o seu famoso discurso nomeado *Ain't I a Woman?* na *Convenção dos Direitos das Mulheres* em Ohio, denunciou a situação da mulher negra radicalmente diferente da mulher branca, escancarando a realidade de que, enquanto as “mulheres brancas lutavam pelo direito ao voto e ao trabalho, as mulheres negras lutavam para ser consideradas pessoas” (RIBEIRO, 2018, p. 43).

No Brasil, o feminismo negro começou a ganhar força nos anos 1980, a partir do *III Encontro Feminista Latino-Americano* (1985), trazendo de maneira mais expressiva a relação entre as mulheres negras e o movimento feminista, com intuito de adquirir visibilidade política. Como bell hooks¹ (HOOKS, 2019) expõe, houve forte resistência por parte de mulheres brancas para a

¹ bell hooks (em letras minúsculas) é o pseudônimo adotado por Gloria Jean Watkins.

inclusão da questão racial no debate, afirmando que se tratava de um desvio do foco principal das relações de gênero, resistência ainda presente nos dias atuais. Entretanto, o posicionamento das mulheres negras quanto a esse importante aspecto foi um dos principais fatores que redirecionou o movimento para os feminismos plurais na década de 80, trazendo a questão identitária, amplamente relevante para considerarmos a manutenção da democracia e da igualdade de direitos, bem como a supressão dos dispositivos opressores e da necropolítica.

Quando discutimos identidades, estamos dizendo que o poder deslegitima umas em detrimento de outras. O debate, portanto, não é meramente identitário, mas envolve pensar como algumas identidades são aviltadas e ressignificar o conceito de humanidade, posto que pessoas negras em geral e mulheres negras especificamente não são tratadas como humanas. Uma vez que o conceito de humanidade contempla somente homens brancos, nossa luta é para pensar as bases de um novo marco civilizatório. É uma grande luta, que pretende ampliar o projeto democrático (RIBEIRO, 2018, p. 21).

Assim, tanto o feminismo negro, quanto o pensamento decolonial - ainda que desponte posteriormente como uma abordagem crítica do feminismo branco e civilizatório e abarque a noção dos corpos racializados de forma mais abrangente - se ocuparam de atender às lacunas intencionalmente deixadas pelo feminismo institucionalizado e vigente e àquelas jamais atendidas. Trata-se, portanto, de uma epistemologia que se pretende multidimensional em sua abordagem ao objetivar a *totalidade* das relações sociais, usando-a como estratégia contra a hierarquização das lutas, dos saberes e corpos que, via de regra, permanece ditada por preconceitos. Busca-se, então, observar e identificar conexões que existem, ao invés de reconectar elementos

de forma abstrata e sistemática, percorrendo caminhos já conhecidos. Nesse sentido, a crítica decolonial e o feminismo negro encontram semelhanças ao reivindicarem uma perspectiva múltipla, ampla, abrangente e, muitas vezes, paradoxal de categorias que foram institucionalizadas de forma universal e estática. Nas palavras de Djamilia Ribeiro (2017): “Ao promover uma multiplicidade de vozes o que se quer, acima de tudo, é quebrar com o discurso autorizado e único, que se pretende universal” (p. 40).

Diante disso, bell hooks (HOOKS, 2017) atenta para a importância da reapropriação da “autoridade da experiência”, largamente utilizada como dispositivo de silenciamento e exclusão, como fonte valiosa para edificar saberes e teorias, bem como para formar identidades. Retoma sua própria experiência ao adentrar o campo acadêmico e, mais particularmente, os estudos feministas, deparando-se com uma descrição predominantemente branca e burguesa da categoria “mulheres” e uma abordagem exclusivamente masculina da categoria “negro”, na qual a sua própria experiência não encontrou ressonância: “me perturbo não porque penso que eles não conseguem conhecer essas realidades, mas sim porque as conhecem de modo diferente” (p. 122). Com essa fala, hooks evoca a experiência - e o corpo, como único campo em que a experiência pode se dar e em que o registro racial, social e sexual se encontra demarcado - enfatizando o quanto esse modo de conhecer é perdido quando a abordagem do conhecimento se faz de maneira exclusivamente teórica. Em suas palavras, “Essa complexidade da experiência dificilmente poderá ser declarada e definida a distância. É uma posição privilegiada, embora não seja a única nem, muitas vezes, a mais importante a partir do qual o conhecimento é possível” (p.124).

Em suas obras, Françoise Vergès e bell hooks apontam para a ausência de mulheres negras na academia, tanto em termos de disseminação de seus trabalhos, quanto como professoras e educadoras. Muitas dessas autoras, pelas questões apontadas acima, não se incluem nos cam-

pos acadêmicos e militantes do feminismo, que ao serem absorvidos por uma lógica colonial, neoliberal e excludente de certas narrativas e identidades, acabou por perpetuar, justamente, aquilo que também se ocupou de denunciar e transformar. Além disso, em nosso trabalho de pesquisa para a elaboração do presente artigo, nos deparamos com lacunas no que diz respeito a estudos decoloniais que se insiram nas especificidades da realidade brasileira. Em uma das poucas obras disseminadas que cumpre esse objetivo, *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais* (2020), Heloisa Buarque de Hollanda indaga:

Os estudos decoloniais latino-americanos contemplariam uma colonialidade brasileira particular? Quais são nossas matrizes coloniais? Como foi metabolizada a violência contra indígenas e negros escravizados aqui? Com isso não estou sugerindo a recusa de nossa proximidade com as mulheres de fala/ colonização hispânicas que ecoam problemas tão nossos, [] e sim apontando a urgência de pensarmos as especificidades que podem fazer um feminismo decolonial brasileiro (p.23).

Diante das indagações feitas pela autora, prosseguimos: como a psicologia analítica tem contribuído e ainda pode contribuir para os estudos coloniais e a compreensão da racialidade e negritude no Brasil? Como os campos de saber podem dialogar para uma compreensão mais plural e multidimensional das construções subjetivas particulares, dentro do contexto brasileiro?

4. O racismo brasileiro como complexo cultural

A psicologia analítica dependeu, em sua base e surgimento, do desenvolvimento da teoria dos complexos, que surgiu a partir do método de associação de palavras de Jung, enfatizando uma postura empírica e experimental diante da subjetividade e dos conteúdos trazidos pelos

pacientes em sua prática médica e clínica. Joseph Henderson², baseando-se no *constructo* teórico inicial dos complexos - dinâmicas de projeção e introjeção de conteúdos inconscientes agrupados por sentido e afetivamente carregados -, desenvolveu o conceito de *inconsciente cultural*, ressaltando sua diferenciação do inconsciente objetivo, arquetípico. O contexto histórico no qual o autor estava inserido, imediatamente após a Segunda Guerra Mundial, tornou necessária uma compreensão que se atentasse às particularidades de cada cultura e que abarcasse as dinâmicas específicas por trás das noções de nacionalismo, preconceito e, também, os complexos emergentes desta. Esta demanda foi enfatizada por meio de uma resistência a um pensamento tradicional *junguiano* de atribuir os eventos culturais a uma dimensão arquetípica (SINGER, KAPLINSKY, 2010). Kimbles (2002), apoiando-se nas ideias trazidas por Henderson, cunhou o termo *complexo cultural* para definir manifestações, afetos e conteúdos pertencentes à esfera cultural, ideia abordada posteriormente por muitos outros autores.

Estes complexos atuam na dimensão intermediária entre o nível pessoal e o nível arquetípico da psique, fazendo parte de ambos, mas, concomitantemente, constituem-se como uma dimensão única, na medida em que seus conteúdos e atividades estabelecem uma ponte entre os domínios do individual, da social e do arquetípico. “Complexos culturais” encontram-se no centro de conflitos entre grupos e são expressos na vida grupal em todos os momentos: politicamente, economicamente, sociologicamente, geograficamente e religiosamente. Por exemplo, basta pensar nos conflitos entre cristãos e judeus, brancos e negros, homossexuais e heterossexuais, homens e mulheres

² Joseph Henderson apresentou seu trabalho inaugural intitulado “The Archetype of Culture” na segunda edição do Congresso de Psicologia Analítica em Zurique em 1962.

para começar a imaginar como são poderosos os processos individuais e coletivos ativados pelos “complexos culturais” (SINGER, KIMBLES, p. 20, 2004, tradução nossa).

Assim como os complexos pertencentes à vivência psíquica individual, os complexos culturais se manifestam de forma relativamente autônoma, caracterizados por um aglomerado de ideias e imagens carregadas de afeto e organizados a partir de uma base na psique objetiva. Sendo assim, os complexos – tanto culturais, quanto individuais – são de suma importância para a compreensão de conflitos interpessoais e intergrupais no contexto mais amplo. De acordo com Singer e Kimbles (2004), os complexos culturais se encontram, intrinsecamente, relacionados ao conceito de identidade cultural que, por sua vez, se enraíza na dimensão social e histórica de um determinado grupo. Desta forma, quando horrores relacionados às diferenças entre grupos distintos são cometidos - normalmente associadas à uma questão de lugar social e poder que leva à repressão e à desumanização de determinados indivíduos -, percebe-se que tais complexos geralmente vêm acompanhados de manifestações de opressão, violência, discriminação, inferioridade e trauma, distribuídas, não uniformemente entre as polaridades, mas que afetam todos os indivíduos envolvidos por se tratar, justamente, de uma dinâmica relacional.

Por trazer, de forma sistemática e organizada, uma compreensão material, histórica e cultural para a psicologia individual, este conceito se encontra na base de alguns estudos dentro do campo *junguiano* que se dedicaram a traçar o conhecimento a respeito das especificidades do contexto brasileiro, na medida em que supre a demanda por uma teoria que as contemple e que possa encontrar ressonâncias nas experiências que pedem por uma escuta cuidadosa, tanto na prática clínica, como pesquisa acadêmica.

Em relação à questão racial, ao longo dos anos, o tema foi timidamente abordado dentro

da comunidade *junguiana*, inclusive, alguns propuseram uma revisão sobre o racismo dentro da própria construção da psicologia analítica³. No Brasil, a influência do trauma da escravidão como ponto nevralgico do complexo cultural racial brasileiro é amplamente estudada por Denise Ramos (2011), que coloca em foco a compreensão de seus efeitos na produção cultural e na identidade dos negros brasileiros. De acordo com a autora, um grupo traumatizado tende a representar um “falso *self*” nos espaços que ocupa, em suas produções artísticas e senso de identidade, obliterando do mundo, seus aspectos autênticos, seus potenciais e suas vulnerabilidades e apresentando uma baixa autoestima, em decorrência de um corpo marcadamente inferior em relação ao branco que é socialmente e culturalmente associado à beleza, à riqueza, ao sucesso e à autoestima elevada.

Walter Boechat (2018), partindo das ideias de Leonardo Boff, em busca da compreensão de uma identidade brasileira, denomina *quatro grandes complexos culturais* do país: *colonialismo, escravidão, holocausto indígena e corrupção*. Ao falar sobre colonialismo, destaca o Brasil e outros países da América enquanto verdadeiros paraísos terrestres, colocando o mito da Grande Mãe enquanto um dos fundadores da *terra brasilis*, uma fonte inesgotável de bens naturais a ser explorada. Ao abordar a escravidão, baseia-se no mito da *democracia racial* para definir a maneira velada em que o racismo se manifesta na sociedade brasileira, nomeando-o como *racismo cordial*.

Tereza Caribé (2018) aborda o tema com enfoque na prática clínica, enfatizando a importância do conhecimento da história do nosso povo e do contexto sociocultural no qual o indivíduo está inserido: “Em psicoterapia, qualquer modelo clínico que desconheça os aspectos culturais aos quais estão ligados a vida do paciente poderá produzir distorções como: patologização

³ Leitura complementar: Polly Young-Eisendrath (1987), Farhad Dalal (1988), Andrew Samuels (1993), Michael Vannoy Adams (1996), Helen Morgan (2008) e Fanny Brewster (2013).

da história de vida e dos sintomas trazidos e dificuldades na construção do vínculo terapêutico, dentre outros” (p. 41). Além disso, destaca a importância de nós, enquanto psicoterapeutas, estarmos com a atenção redobrada para que conteúdos relacionados à discriminação e preconceitos não permaneçam na nossa própria sombra. Nesse sentido, a autora chama a atenção para as nossas próprias lacunas, como terapeutas e sujeitos inseridos na mesma cultura, por estarmos muitas vezes imbuídos na mesma dinâmica inconsciente e projetiva em que tais experiências se inscrevem, ainda que seja a partir de outra perspectiva. Como psicoterapeutas e pesquisadoras, isso demanda nossa atenção, considerando as vicissitudes e particularidades que caracterizam a trajetória histórica e a manifestação e perpetuação das dinâmicas de segregação e preconceitos raciais e sociais.

Munida de sarcasmo e humor ao abordar o sexismo e o racismo na cultura brasileira, Lélia Gonzalez (2019) indaga:

Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença, porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto (p.27).

Desta forma, lança-se mão da ilusão de uma *democracia racial* para caracterizar a dinâmica do racismo no Brasil. Como Gonzalez (2019), sagazmente, aponta, há algo de marcadamente velado, essencialista e naturalizado na hierarquia racial - que não é sentida como tal - que nos leva a uma aparente igualdade de direitos e espaços. Em outras palavras, segundo essa lógica, os lugares são determinados de acordo com os merecimentos, os atributos naturais e essenciais de cada grupo. Assim, em confluência com a dinâ-

mica projetiva que está na base dos complexos culturais em determinados grupos, “a democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra” (p. 30). Ao abordar a questão racial na América Latina, a autora considera que “o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira” (p. 25) e, como todo bom neurótico, “constrói modos de ocultamento do sintoma, porque isso lhe traz certos benefícios” (p. 43). Além disso, relembra que somos herdeiros de ideologias de classificação social (racial e sexual) das sociedades ibéricas -, considerando a formação histórica da Espanha e Portugal e a eterna disputa de território com os mouros e, também, uma organização de sociedade altamente hierarquizada - com diversas castas sociais e um violento controle social e político de dominância. Assim, imersos na herança de uma estratificação racial, a segregação literal e institucionalizada de negros e indígenas mestiços, se torna desnecessária, dado que o mito da *democracia racial* demonstra ser um mecanismo igualmente eficaz de segregação, baseado em uma ideologia do branqueamento, transmitida e perpetuada pelos meios de comunicação e sistemas ideológicos tradicionais, reproduzindo o mito da superioridade branca:

Pelo exposto, não é difícil concluir a existência de grandes obstáculos para o estudo e encaminhamento das relações raciais na América Latina, em base a suas configurações regionais e variações internas, para a comparação com outras sociedades multirraciais, fora do continente. Na verdade, esse silêncio ruidoso sobre as contradições raciais se fundamenta, modernamente, num dos mais eficazes mitos de dominação ideológica: o mito da democracia racial (GONZALEZ, 2020, p. 44).

Segundo a autora, o mito da democracia racial é atualizado com toda a sua força simbólica no rito carnavalesco, que exerce a sua violência

simbólica, especialmente, sobre a mulher negra, endeusada na festa, mas em seu cotidiano, transfigurada em empregada doméstica invisível. Sueli Carneiro (2011) adiciona à perspectiva de gênero e destaca um fator importante e frequentemente negligenciado: a violência sexual colonial, reforçando que a segregação racial e as questões relativas ao gênero estão longe de serem asépticamente separadas, mas representam a multiplicidade de dinâmicas e narrativas históricas que se fazem presentes na atuação clínica sob a forma de narrativas particulares e individuais.

5. Conclusão

O momento atual - de intensa crise política, econômica, vivenciando uma crise de valores, com discursos extremamente polarizados no Brasil - escancara, na prática clínica, as demandas de enraizamento e pertencimento, da consciência da segregação e da violência que dão o tom à experiência da construção das subjetividades e corpos marcados pela raça e pelo gênero. O trabalho clínico e de pesquisa na psicologia se configura como espaço potencial de construção de novos discursos e de compreensão dessas diferentes realidades, reforçando a necessidade para a construção de um arcabouço teórico que contemple a pluralidade que, cada vez mais, demanda espaço nos discursos e teorias vigentes. Como terapeutas e pesquisadoras, buscamos aqui, ampliar campos de saberes em busca dessa sensibilidade de escuta e uma autocrítica que advém de um olhar atento e consciente das dinâmicas coletivas que caracterizam os *lôcus* de raça e gênero em nossa sociedade.

Nesse processo, o feminismo, denunciando o sexismo e o androcentrismo, por meio de sua crítica ao modo dominante de produção de conhecimento científico, se mostrou uma ferramenta essencial para desconstruir saberes universais, propondo um modo alternativo de

articulação entre a esfera subjetiva e sociocultural, resgatando, assim, o precioso diálogo que a teoria *junguiana* provê entre os campos individuais e coletivos. As mulheres, ao trazerem experiências a partir das “margens”, na gestão dos detalhes, acabam por produzir um contra-discurso enriquecedor. Por sua vez, o feminismo negro e o pensamento decolonial alertam para o caráter essencialista e segregatório do feminismo eurocentrado e institucionalizado, que acabou por excluir de suas pautas reivindicações e a realidade de mulheres negras e racializadas, destacando a urgência de pensarmos de forma interligada, fato que nós, enquanto psicoterapeutas, nos deparamos a todo momento dentro da prática clínica.

Diante disso, lançamos mão da potencialidade do pensamento *junguiano* - em sua dinâmica inconsciente e as interlocuções entre o individual e o coletivo - em diálogo com o conceito de *complexos culturais*, que nos proveram um panorama rico para pensarmos o racismo como dinâmica mais ampla e os pontos cegos nele envolvidos. Resgatamos, assim, a importância da escuta para as diferentes perspectivas e realidades, que só pode vir quando realmente nos esforçamos a entender nosso lugar no mundo e resgatar nosso momento em uma história que é plural e multidimensional.

As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada (ADICHIE, 2019, p. 32). ■

Recebido em 14/09/2020 Revisado em 16/11/2020

Abstract

Racism as a Brazilian cultural complex: a feminist revision from a decolonial perspective

This work aims to establish an interlocution between different areas of knowledge - analytical psychology, decolonial feminism and black feminism - in order to promote a reflection on racism in the current Brazilian society and the importance of the clinical work within this context. Our purpose is - based on a question that emerged from our practices - to instigate a dialogue to further our comprehension in a

more plural way and to introduce an intersectional way of thinking, enabling new narratives that contemplate multiple perspectives on the phenomenon of racism. To this end, the Jungian study on cultural complexes proved to be a fruitful field of critical reflection within clinical practice and theoretical expansion based on the transdisciplinary dialogue between different fields of knowledge. ■

Keywords: racism, cultural complex, decolonial feminism, transdisciplinary, analytical psychology.

Resumen

El racismo como complejo cultural brasileño: una revisión basada en el feminismo descolonial

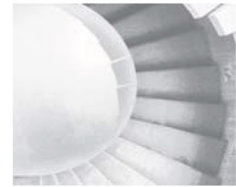
En el presente trabajo, buscamos abrir un espacio para la interlocución de diferentes campos del conocimiento - psicología analítica, feminismo descolonial y feminismo negro - con el fin de promover una reflexión sobre el racismo en la sociedad brasileña actual y la importancia del área clínica en este contexto. El objetivo fue - basado en preguntas que han atravesado nuestras prácticas - instigar un diálogo para profundizar el

tema de manera plural e introducir una forma de pensar interseccional, posibilitando nuevas narrativas que contemplen múltiples perspectivas sobre el fenómeno. Por tanto, el estudio junguiano sobre los complejos culturales resultó ser un campo fructífero para la reflexión crítica dentro de la práctica clínica y de expansión teórica basada en el diálogo transdisciplinario entre diferentes esferas del conocimiento. ■

Palabras clave: racismo, complejo cultural, feminismo descolonial, transdisciplinariedad, psicología analítica.

Referências

- ADICHIE, C. N. *O perigo de uma história única*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2019.
- BOECHAT, W. Complexo cultural e brasilidade. In: OLIVEIRA, H. (Org.). *Desvelando a alma brasileira: psicologia junguiana e raízes culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 68-87.
- CARIBÉ, T. Caminhos de volta: o retorno consciente às origens. In: OLIVEIRA, H. (Org.). *Desvelando a alma brasileira: psicologia junguiana e raízes culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 28-59.
- CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *Portal Geledés*, 6 mar. 2011. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>>. Acesso em: 14 set. 2020.
- DUARTE, C. L. Feminismo: uma história a ser contada. In: HOLLANDA, H. B. (Ed.). *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2019. p. 25-48.
- GARCIA, C. C. *Breve história do feminismo*. São Paulo, SP: Claridade, 2015.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: HOLLANDA, H. B. (Ed.). *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2019. p. 237-58.
- _____. Por um feminismo afro-latino-americano. In: HOLLANDA, H. B. (Ed.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2020. p. 38-51.
- HOOKS, B. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2017.
- _____. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. 7. ed. Rio de Janeiro, RJ: Rosa dos Tempos, 2019.
- HOLLANDA, H. B. Introdução. In: HOLLANDA, H. B. (Ed.). *Interseccionalidades: pioneiras do feminismo negro brasileiro*. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2019. p. 8-21.
- _____. Agora somos todas decoloniais? In: HOLLANDA, H. B. (Ed.). In: *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2020. p. 11-34.
- LIMA, R. A. B. *As vozes do feminismo e a psicologia analítica*. São Paulo, SP: Dobradura, 2019.
- RAMOS, D. *Cultural complex and the elaboration of trauma from slavery*. São Paulo, SP: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011. Disponível em: <https://www.pucsp.br/jung/ingles/publications/24_05_2011_cultural_complex.html>. Acesso em: 14 set. 2020.
- RIBEIRO, D. *Lugar de fala*. São Paulo, SP: Pólen, 2019.
- _____. *Pequeno manual antirracista*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2019.
- _____. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2018.
- ROWLAND, S. *Jung: a feminist revision*. Cambridge: Polity, 2002.
- SAMUELS, A. New developments in the post-Jungian field. *Junguiana*, São Paulo, v. 26, p. 19-30, 2008.
- SINGER, T.; KAPLINSKY, C. Cultural complexes in analysis. In: STEIN, M. *Jungian psychoanalysis: Working in the spirit of C. G. Jung*. Chicago, IL: Open Court, 2010. p. 22-37.
- SINGER, T.; KIMBLES, S. L. *The cultural complex: contemporary Jungian perspective on psyche and society*. New York, NY: Routledge, 2004.
- TANNEN, R. S. *The female trickster: the mask that reveals*. New York, NY: Routledge, 2007.
- VERGÈS, F. *Um feminismo decolonial*. São Paulo, SP: Ubu, 2020.



Racism as a Brazilian cultural complex: a feminist revision from a decolonial perspective

Barbara Tancetti*
Jéssica Harumi Esteves**

Abstract

This work aims to establish an interlocution between different areas of knowledge - analytical psychology, decolonial feminism and black feminism - in order to promote a reflection on racism in the current Brazilian society and the importance of the clinical work within this context. Our purpose is - based on a question that emerged from our practices - to instigate a dialogue to further our comprehension in a more plural way and to introduce an intersectional way of thinking, enabling new narratives that contemplate multiple perspectives on the phenomenon of racism. To this end, the Jungian study on cultural complexes proved to be a fruitful field of critical reflection

within clinical practice and theoretical expansion based on the transdisciplinary dialogue between different fields of knowledge. ■

Keywords
racism,
cultural
complex,
decolonial
feminism,
transdisciplinary,
analytical
psychology.



* Psychologist graduated from Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) and Master in Clinical Psychology from the Núcleo de Estudos Junguianos by the same institution, co-coordinator of an Analytical Psychology, gender and feminism Study Group. email: <ba.tancetti@gmail.com>

** Psychologist graduated from Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), specialist in Clinical Psychology by Hospital do Servidor Público Estadual and in Analytical Psychology and Body Psychotherapy by Instituto Sedes Sapientiae (SEDES). email: <jehesteves@gmail.com>

Racism as a Brazilian cultural complex: a feminist revision from a decolonial perspective

1. Introduction

We must not forget that prejudice is insidious and that we have all been educated and conditioned to think according to colonial and racist structures. Therefore, the internal work that each conscious individual must do on a continuous and uninterrupted basis is to deconstruct their own racism. (CARIBÉ, 2018, p. 55)

The popularization of feminism and the black movement in Western culture, leveraged by political transformations and social networks, has brought the attention of the collective consciousness to issues concerning gender and race and the need to include a critical approach to the current social and political structures. Specifically in Brazil, the latest political developments and the growing rise of a conservative, liberal Right with a strong religious influence have highlighted the contradictions and paradoxes inherent of our culture and the ambivalence in which such claims and social transformations are establishing themselves in a society that retains remnants of its colonial past and its resulting social gaps.

The current situation of the Covid-19 pandemic, that affected the economic, financial and social conditions of countless countries on a worldwide scale, has not trivialized these matters. Contrary to this assumption, we witnessed the broadening of social inequalities and contradictions, a nationwide social movement in the pre-election period led by women that was articulated through social media in 2018, the growth in the numbers of femicide in Brazil and in the world, the Black Lives Matter movement in the United States against a long tradition of systemic police violence against the black community,

putting a magnifying glass over Brazilian cases as well. Since the beginning of the pandemic, there has been an increase in the search for therapeutic work, psychologists inputs and researches on the effects of the economic crisis and the precariousness of essential labor on mental health, as well as literal and symbolic mourning, pointing out the clinical work and academic research as essential tools in the comprehension, on a collective scale, of our different realities and a possibility for awareness and ownership - or even redirecting - of ongoing changes.

Our perspective as feminists, researchers and white clinical psychologists, inserted in privileged academic contexts is one of observation, listening, learning and expanding possibilities and connecting fields of knowledge. In her work *Pequeno manual antirracista* (Ribeiro, 2019a), black activist and writer Djamila Ribeiro argues that white people are co-responsible for expanding the anti-racist activist and academic movement beyond an identity cause through education, broadening the canonic perspective through the inclusion of black authors, historians and thinkers and the recognition of white privilege. Our work translates as the effect of our experience and the relationship with different realities, both in our clinical work and our affiliation with a more plural and avant-garde feminism. This locates us in a specific place that is constantly evoked in the making of this article as an attempt to dodge the risk of a generalizing voice or, as decolonial thought has pointed out, an erasure of narratives that clash with what has been produced in the canonic academic field.

Taking these epistemological assumptions as a starting point, our clinical experience has brought to our attention the lack of theoretical framework within the field of psychology to ac-

count for the mobilizations, concerns and realities of individuals inserted in contexts in which the social place - or its inexistence -, race and gender become extremely present and interlinked issues in their identity formation and individual trajectories. Black, feminist and decolonial studies are interconnected and become indispensable tools in our attempt to comprehend identities as no longer fixed, essential and immutable, but plural, complex and capable of transformation, marked by the cultural and social context and based on the direct experience of individuals inserted in a specific time and space.

The strategic point of view of activism unifies the personal and the collective, part of the place and see themselves more as social subjects than as political subjects. They manifest themselves for the right to control their bodies, demanding services, social equality and human rights. They move from the abstract universal to the concrete universal. This is also the political language of what is called the fourth wave of feminism. [...] In this context, Eurocentric and civilizational feminism begins to be seen as a mode of oppression aligned with what it is supposed to reject - a patriarchal whiteness - and informed in the authority and coloniality of powers and knowledge. (HOLLANDA, 2020, p.12)

We find ourselves mobilized and demanded in our clinical practice by young patients whose suffering is directly linked to matters regarding social place, race and/or gender. Subjects of belonging, alienation, building one's own racialized identity and confronting one's own identity with current discourses and social structures are strongly present in their speech. In these cases, the therapist must work with matters of uprooting, inadequacy and the need to understand one's own social place, the specific condition of women and their own blackness, which demands sensitivity and attentiveness from the therapist,

including to his/her own social place. We understand, based on analytical psychology, that individual and collective narratives are intimately interconnected both in terms of consciousness and in unconscious and archetypal contents. Based on this assumption, deep psychology can bring a new dimension of content and knowledge to the discussion, taking into account the unconscious and the projective dynamics that perpetuate such social structures and that have an impact on the individual experiences and narratives that emerge in psychotherapy.

Although transmission of a classical and relatively displaced Jungian view of the theoretical advances of postmodernity still prevails, a considerable amount of authors defined by Andrew Samuels (2008) as *post-Jungians* are establishing at the same time a critical distance and a dialogue with classical Jungian theory, implementing interconnections and revisions considering a feminist and postmodern perspective. In *Jung: a Feminist Revision*, Susan Rowland (2002) engaged in a critical review with regard to gender in Jung's writings, understanding them in two directions: as a "great theory", focusing on its tendency to a consecrated and generalizing view of the psyche and culture and, consequently, with a stable conception of gender and the feminine in an essentialist and timeless way; and as a "personal myth", understanding Jung's own subjectivity as inseparable from the fabric of his work and, therefore, bringing attention to limits and the particular and non-universalizable perspective that it imposes, especially concerning women's psychology and the conceptualization of the *feminine*. In *The Female Trickster: The Mask That Reveals*, Ricki Stefanie Tannen (2007) explores fictional characters from Anglo-American popular literature as well as popular and avant-garde female figures from music and television, expanding the traditional image of the trickster in Jungian psychology highlighting elements as autonomy, the authority over the narrative and the body as subversive. These characteristics define what

Tannen (2007) identifies as the *female trickster*: female characters that are black or racialized, endowed with elements that differ from a desirable figure of femininity, subverting and transforming the collective consciousness in relation to women and making space to new narratives arising from the imagination of women.

In the present work, we initially intend to briefly present a feminist militant and academic context in its national and international historical trajectory and the critical perspective of decolonial and black feminism, concerned with the inclusion of racial and social realities in a less homogeneous and more plural way within the feminist field of thought. Then, we will discuss cultural complexes as a possibility of connection, dialogue and contribution within Jungian thinking in its epistemology and clinical practice. We assume that Jungian theory is subject to criticism and transformation and that constitutes a field of work and academic production which is fruitful to understand the interdependent relation between individual experiences and historical and collective context, both in their conscious aspects and unconscious dynamics. Tracing a path already outlined in conjunction with feminist thought and a possibility of a dialogue in the Jungian field based on the reviews and critical perspective proposed by decolonial thought and black feminism, constitute a terrain that is arduous but extremely fertile for a creative contribution to post-Jungian thinking and clinical practice. The conceptualization of the collective complexes and a more assertive inclusion of social and cultural dimensions in Jungian theory constitute an essential tool for analysis because it resides precisely in intersectionality between such diverse fields of knowledge, thus making a dialogue possible.

2. Feminism(s): history and branches

The creation of feminism as a structured and broader political movement was founded on the dialogue between women in the so-called *aware-*

ness groups dedicated to examine sexist thinking, oppression and to exchanging experiences, providing a space for women to reflect on ways to change their own internalized sexist beliefs and attitudes, as well as developing strategies for building knowledge and commitment to feminist policies (HOOKS, 2019). The history of feminism, told briefly, can be divided into four main blocks: *pre-modern feminism*, with the first manifestations of feminist criticism; *modern feminism* or the *first wave of feminism* and the women's movement during the French Revolution, which later resurfaces with great strength in 19th century social movements in its *second wave*, appearing for the first time as an international social movement marked by the suffragette movement in the United States; *contemporary feminism* or *third wave* after World War II, with Simone de Beauvoir's *The Second Sex* (1949) and the realization that "One is not born, but rather becomes, a woman", alongside the controversy and the questioning of the myth of the domestic heroine in Betty Friedan's (1963) *The Feminine Mystique*. This extensive period also includes 1960s and 1970s movements and Radical Feminism in the United States that revolutionized political theory and gave birth to the slogan "the personal is political", and its ulterior decline in the late 1980's as a unified movement, giving rise to the multiple trends that transformed *feminism* into *feminisms*. Some researchers consider the latter as *post-feminism* or *fourth wave*, but there is no unanimity among the authors. (GARCIA, 2015; HOLLANDA, 2019)

What was initially defined as a struggle for equality between the sexes moved towards the paths of multiplicity and coexistence, fighting so that what can be perceived as differences do not become equivalent to inequality (RIBEIRO, 2018). In the course of its development and popularization alongside with a growing wave of criticisms and problematizations made by women who did not identify themselves with a discourse promoted by mainstream feminism, the feminist movement faced the trend of universalization of

“women” as a category, as it defended almost exclusively the interests of white, heterosexual and middle-class women. These perceptions triggered a crisis and a break within feminism as a paradigm in the late 1980s on, precipitating it towards more plural and contemporary feminisms, adding difference to the agenda instead of plain equality and introducing categories that broadened matters beyond gender, such as race, class and sexual orientation. (HOOKS, 2019)

The starting point of feminism in Brazilian history is relatively unknown, with a limited and fragmented bibliography on the subject. At the beginning of the 19th century, education for Brazilian women was restricted to a few convents, some private schools, homeschooling or through individualized education, keeping women in a strict cultural indigence. In 1827, it was enacted the first legislation authorizing the opening of public women’s schools, which can be considered an initial opening for the feminist movement in the country. This initial development featured the work made by *Nísia Floresta Brasileira Augusta* (1810-1885) who promoted the first feminist ideas influenced by British writer and pioneer Mary Wollstonecraft. In 1832, she published *Direito das mulheres e injustiça dos homens*, defending women’s right to vote and to participate in public life. Consequently, feminist ideas gained popularity in Brazil and, in 1870, a second moment women’s expression was born with the creation of newspapers and magazines that addressed themes related to their reality. In 1922, the *Brazilian Federation for Female Progress* was created, advocating for women’s suffrage and the right to work without their husband’s approval. (DUARTE, 2019; RIBEIRO, 2018; LIMA, 2019)

However, according to Heloisa Buarque de Hollanda (2019), a more expressive performance in Brazil only occurred from the 1960s on, when feminist initiatives in the country, seeking to strengthen the movement, formed alliances to both the Progressive Catholic Church and the Communist Party - the latter exercised import-

ant opposition to the military regime. This determined some initial restrictions on more specific claims regarding women’s rights in conflict with Catholic precepts such as the right to abortion; it also delimited, in association with the Party, that specific feminist demands had to give precedence to broader and more urgent needs of resistance arising from the military regime.

Reflections on women’s issues in the academic field occurred simultaneously with the formation of feminist activism in the 1960s and 1970s, when *conscientization groups* and feminist ideals gained international attention through the works of Simone de Beauvoir, Betty Friedan and the influence of Radical Feminism. However, the confluence between academic political feminism officially took place in 1974 with the participation of female researchers at the *Conference on Feminist Perspectives in Latin American Social Sciences* and with the institution of an organized activism at the seminar of the *Associação Brasileira de Imprensa (ABI)* in 1975 “marked by a strong political commitment to oppose military dictatorship and social inequalities” (HOLLANDA, 2019, p.11).

It is important to emphasize that, to this day, gender studies in universities and research centers are marked by North American and Eurocentric references whereas Brazilian feminist thought is often excluded (HOLLANDA, 2019). All the difficulties we have encountered in our research about feminism in Brazil, have multiplied when it comes to black feminism. Although there are great Brazilian and foreign scholars who approach raciality in feminism - some used as references in this article - invisibility occurs in a completely symptomatic way (RIBEIRO, 2018).

3. Black and Decolonial Feminism

A feminist cannot aspire to have “the” theory and “the” method, she seeks to be transversal. She wonders about what she doesn’t see, tries to deconstruct the school siege that taught her to no longer

see, to no longer feel, to drown out her feelings, to no longer know how to read, to be divided within herself and to be separated from the world. She must relearn how to hear, see, feel in order to think. (VERGÈS, 2020, p.46, emphasis added)

Historically, the development of feminism as a vehicle of activism of social transformation and, mainly, the rise of institutional and academic feminism that began to emerge in the 70s and 80s marked by an American and European cultural and intellectual predominance, left its trail of sanitizations, erasures and essentialisms. According to Vergès (2020), who adopts what she calls a decolonial feminist approach, feminist's achievements in terms of women's rights and its resulting institutionalization in that period compelled its guidelines and demands be white-washed to become more palatable to the neoliberal logic and current political structures. Therefore, a movement that initially aimed to embrace the reality of women and their demands within the political and collective discourse began to minimize and even erase a specific portion of these realities and a much-needed analysis of conflicts, contradictions and resistance of their existences. Accordingly, "decolonial feminism is the depatriarcalization of revolutionary struggles. In other words, feminists of decolonial politics contribute to the struggle waged for centuries by humanity to assert their right to existence". (VERGÈS, 2020, p.35)

As an 'alternative agenda' excluded by institutionalized white feminism, black feminism began to emerge between 1960 and 1980 in the United States with the founding of the National Black Feminist in 1973. However, it is important to point out that before slavery, black women were already writing and sharing stories of resistance that challenged the concept of *woman* as a universal category, which only reinforces its extreme lack of visibility (RIBEIRO, 2019b). In 1851, former slave, abolitionist and women's right activist Sojourner Truth uttered her iconic speech

Ain't I a Woman? at the Ohio Women's Rights Convention, criticizing the plight of black women as being radically different from white women, revealing the reality that while "white women fought for the right to vote and work, black women fought to be considered people". (RIBEIRO, 2018, p. 43).

In Brazil, black feminism began to gain momentum in the 1980s after the *III Latin American Feminist Meeting* (1985), where the relationship between black women and the feminist movement emerged in a more expressive collective way in order to gain political visibility. As bell hooks¹ (HOOKS, 2019) points out, there was a strong resistance on the behalf of white women to include racial issues into the feminist debate, stating that it constituted an important deviation from the main focus of gender relations, which still constitutes as an unsolved debate. However, it was precisely criticism and revindications made black women in this important matter that constituted one of the main factors that redirected feminist movement towards a more plural expression in the 1980s, when issues of identity and identification emerged as widely relevant in the maintenance of democracy and equal rights, as well as the suppression of oppressive devices and necropolitics.

When we discuss identities, we are saying that power delegitimizes some to the detriment of others. The debate, therefore, is not merely one of identity, but involves the reasoning on how some identities are debased and the need to reframe the concept of humanity, considering that black people in general and black women specifically are not treated as human. Since the concept of humanity contemplates only white men, our struggle is to think about the bases of a new civilizing framework. It is a great struggle, which aims to

¹ bell hooks (lowercase) is the pseudonym used by Gloria Jean Watkins.

expand the democratic project. (RIBEIRO, 2018, p. 21)

Black feminism and decolonial thought emerged only later as a critical approach to white and civilizational feminism, embracing a notion of racialized bodies in a more comprehensive way. Nevertheless, these forms of feminism tended to the gaps and demands intentionally disregarded by institutionalized and mainstream feminism. It is an epistemology that intends to be multidimensional in its approach by considering social relations in its wholeness and using them as a strategy against the hierarchy of struggles, knowledge and bodies that, as a general rule, remains dictated by prejudices. It seeks to observe and identify existing connections instead of re-connecting elements in an abstract and systematic way following already known paths. Therefore, decolonial criticism and black feminism are similar when claiming a multiple, wide, comprehensive and - often paradoxical - perspective of categories that have been institutionalized in a universal and static way. In Djamila Ribeiro's (2019b) words: "By promoting a multiplicity of voices what is wanted, above all, is to break with the authorized and only speech which is intended to be universal." (p. 40).

In light of this, bell hooks (HOOKS, 2017) warns of the importance of the reappropriation of the "authority of experience" - which has been widely used as a vehicle of silencing and exclusion - as a valuable source for building knowledge and theories, as well as to form identities. She resumes her own experience entering the academic field and, more particularly, feminist studies, facing a predominantly white and bourgeois description of the category 'women' and an exclusively male approach of the category 'black', where her own experience did not resonate: "I am disturbed not because I think that they cannot to know these realities but because they know them differently" (p. 122). With this speech, (HOOKS, 2017) evokes the *experience* - expressed through the body as the arena where

experience can take place and where racial, social and sexual evidence resides - emphasizing how much this standpoint is lost when the construction of knowledge is considered in an exclusively theoretical way. In her words, "This complexity of the experience can rarely be voiced and named from a distance. It is a privileged location, even if it is not the only or the most important location from which one can know." (p.124).

In their works, Françoise Vergès and bell hooks point to the absence of black women in the academic field both in the dissemination of their work and as teachers and educators. Due to issues previously mentioned, many of these authors find themselves excluded from the academic and militant fields of feminism that were absorbed by a colonial, neoliberal and excluding logic, perpetuating precisely what initially intended to denounce and to transform. In addition to that, our research work for the preparation of this article suggested the lack of decolonial studies that addressed the specificities of Brazilian reality. In one of the few disseminated works that fulfills this purpose, *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais* (HOLLANDA, 2020), inquires:

Would Latin American decolonial studies contemplate a particular Brazilian coloniality? What are our colonial matrices? How was violence against indigenous and black slaves metabolized here? I am not suggesting with this the refusal of our closeness to the Hispanic speaking / colonized women who echo problems so similar to ours, [...] but pointing to the urgency of thinking about the specificities that can be made by a Brazilian decolonial feminism. (p.23)

Taking into account the author's standpoints, we go further by asking: how has analytical psychology contributed to colonial studies and racial issues in Brazil? How can it continue to contribute to black Brazilian cultures? How can multiple

fields of knowledge establish a dialogue for a more plural and multidimensional understanding of particular subjective constructions within the Brazilian context?

4. Brazilian racism as a cultural complex

Analytical psychology depended, in its foundation and onset, on the development of complex theory that derived from Jung's word association test, emphasizing an empirical and experimental attitude towards subjective contents brought by patients in his medical and clinical practice.

Based on Jung's initial theoretical construct of complexes - dynamics of projection and introjection of unconscious contents grouped by meaning and affectionately charged - Joseph Henderson² developed the concept of *cultural unconscious*, highlighting it as different from the objective, archetypal unconscious. The historical context in which the author was inserted, immediately after the Second World War, enforced an understanding that approached the particularities of each culture and embraced the specific dynamics behind the notions of nationalism, prejudice and also the complexes emerging from particular cultures. This demand was reiterated by an encountered resistance to the traditional Jungian tendency of attributing cultural events to an archetypal dimension. (SINGER, KAPLINSKY, 2010). Kimbles (2002), relied on conceptions brought by Henderson, coining the term *cultural complex* to refer to manifestations, affections and contents belonging to the cultural sphere, an idea later approached by many other authors.

These complexes function in that intermediate realm between the personal and archetypal level of the psyche, partaking of both but also being absolutely unique in that their content and activity is the bridge and link between the individual, society,

and the archetypal realms. "Cultural complexes" are at the heart of the conflicts between many groups and are expressed in group life all the time: politically, economically, sociologically, geographically, religiously. For example, one simply has to think of the struggles between Christians and Jews, blacks and whites, gays and straights, men and women, to begin to imagine how potent are the individual and collective processes activated by "cultural complexes. (SINGER, KIMBLES, p. 20, 2004)

Cultural complexes, like individual complexes, manifest themselves in a relatively autonomous way and can be defined as "emotionally charged aggregates of ideas and images that tend to cluster around an archetypal core and are shared by individuals within an identified collective" (SINGER, 2010, p. 234). Thus, both cultural and individual complexes have a significant importance for understanding interpersonal and intergroup conflicts in the broader context. According to Singer and Kimbles (2004), cultural complexes are intrinsically related to the concept of cultural identity, which is rooted in the social and historical dimension of a given group. Hence, when horrors regarding differences between distinct groups are committed, typically associated with social place and power issues that leads to the repression and dehumanization of certain individuals, it is noticeable that such complexes are usually accompanied by manifestations of oppression, violence, discrimination, inferiority and trauma, which are not evenly distributed among the polarities, but affect all individuals involved due precisely to its relational dynamic nature.

By introducing a material, historical and cultural understanding to individual psychology in a systematic and organized way, we find that cultural complexes are at the base of some Jungian studies which were dedicated to paint a more accurate picture of the Brazilian specificities,

² Joseph Henderson presented his inaugural paper on the subject entitled "The Archetype of Culture" at the Second Congress of Analytical Psychology in Zurich, 1962.

providing some theoretical material that contemplates them and can resonate in those experiences that call for a mindful attention and listening, both in clinical practice and academic research.

Over the years, racial issues have been timidly approached in the Jungian community and some authors proposed a review of racist tendencies within the very construction of analytical psychology³. In Brazil, the traumatic significance brought on by slavery as a racial cultural complex was widely studied by Denise Ramos (2011), who focuses on understanding its effects on cultural production and the identity of black Brazilians. According to the author, a traumatized group tends to represent a 'false self' in their surroundings, in their artistic productions and in their sense of identity, obliterating their authentic aspects, potentials and vulnerabilities, presenting low self-esteem as a result of a body inferiorly marked by race when compared to white people, which, on the other hand, are socially and culturally associated with beauty, wealth, success and high self-esteem.

Walter Boechat (2018), based on the ideas brought by Leonardo Boff and seeking a comprehension of a Brazilian identity, named four major cultural complexes in our national context: *colonialism, slavery, indigenous holocaust and corruption*. He highlights Brazil and other countries in America as earthly paradises, placing the myth of the Great Mother as one of the founders of Brazilian lands (*terra brasilis*), an inexhaustible source of natural resources to be explored. The author also approaches slavery based on the myth of *racial democracy* to define the covert way in which racism is manifested in Brazilian society, naming it *cordial racism*.

Tereza Caribé (2018) addresses this discussion adopting a focus on clinical practice, emphasizing the importance of knowing the history of our people and the socio-cultural context in which the individual is inserted: "In psychother-

apy, any clinical model that ignores the cultural aspects of a patient's life may produce distortions such as: pathologization of life history and symptoms brought by the person and difficulties in building a therapeutic alliance, among others" (p. 41). In addition, she reinforces the importance of our further attention as psychotherapists in our practice so that themes of discrimination and racial prejudice will not resonate unconsciously with our own shadow. The author draws attention to our own gaps as therapists and individuals inserted in the same culture, considering we are most likely pervaded by the same unconscious and projective dynamics in which experiences are inscribed, even if it is from a different and opposite perspective. This draws our attention as psychotherapists and researchers, regarding the vicissitudes and particularities that characterize a cultural historical path, the manifestation and perpetuation of the segregation dynamics such as racial and social prejudices.

Armed with sarcasm and humor when addressing sexism and racism in Brazilian culture, Lélia Gonzalez (2019) inquires:

Racism? In Brazil? Who said that? This is an American thing. There is no difference here, because everyone is Brazilian above all things, thank God. Black people are well treated here, they have the same rights as everyone. This is so true that, when they try, they rise in life like anyone else. I know one who is a doctor; very polite, cultured, elegant and with such thin features... He doesn't even look like a black person. (p.27)

The author uses the illusion of a *racial democracy* to define the dynamics of racism in Brazil. As Gonzalez (2019) sagaciously points out, there is something markedly veiled, essentialist and naturalized in the racial hierarchy - that is not felt as such - that leads us to an apparent equality of rights and spaces. In other words, according to this logic, the places are determined accord-

³ Complementary Reading: Polly Young-Eisendrath (1987), Farhad Dalal (1988), Andrew Samuels (1993), Michael Vannoy Adams (1996), Helen Morgan (2008) e Fanny Brewster (2013).

ing to merits, natural and essential attributes of each group. Thus, in confluence with the projective dynamics that underlie cultural complexes in certain groups, “racial democracy hides something beyond what it is shown” (p. 30). When it comes to the racial issue in Latin America, the author considers that “racism is embodied as the symptom that characterizes the Brazilian cultural neurosis” (p. 25) and, like a neurotic, “find ways to hide the symptom, because that brings you certain benefits” (p. 43). Furthermore, she recalls that we are heirs of ideologies of social classification (both racial and sexual) of Iberian societies - considering the historical formation of Spain and Portugal and the eternal dispute of territory with the Moors and also a highly hierarchical society organization - with different social castes and a violent social and political control of dominance. Therefore, pervaded by racial stratification inheritance, a closer look to racism in Brazil finds that obvious, literal and institutionalized segregation of blacks; indigenous is rather unnecessary, given the fact that the myth of racial democracy proves to be an equally effective mechanism of segregation based on an ideology of racial whitening, transmitted and perpetuated by traditional media and ideological systems, reproducing the myth of white superiority:

For all these reasons, it is not difficult to conclude that there are major obstacles to the study and direction of race relations in Latin America, based on its regional configurations and internal variations, compared with other multiracial societies outside the continent. In fact, this noisy silence about racial contradictions is based, modernly, on one of the most effective myths of ideological domination: the myth of racial democracy. (GONZALEZ, 2020, p. 44)

According to the author, the myth of racial democracy is currently active with all its symbolic power in Brazilian carnival rituals that exerts

their symbolic violence especially on black women who are deified at the party, but transformed into invisible maids in their daily life. Sueli Carneiro (2011), adding a gender perspective to this discussion, highlights an important and often neglected element: colonial sexual violence, reinforcing that racial segregation and gender issues are far from being aseptically separated, but represents the multiplicity of dynamics and historical narratives which enters clinical practice in the form of personal and individual narratives, struggles and suffering.

5. Conclusion

Current times of intense political and economic crisis, along with the crisis of values demonstrated by an extremely polarized discourse in Brazil, disclosed in our clinical practice the need for rooting and belonging, segregation and violence awareness that set the tone for the experience of subjective construction of bodies marked by race and gender. Clinical practice as well as research in psychology constitute potential spaces for the construction of new discourses and the understanding of different realities, reinforcing the need for the construction of a theoretical framework that contemplates the plurality, that are increasingly demanding space in disseminated discourses and theories. As therapists and researchers, our goal is to broaden our knowledge by focusing on an attentive listening and a self-critical attitude that comes from a careful and conscious look at the collective dynamics which characterize race and gender in our society.

In this process, feminism has denounced sexism and androcentrism through its criticism of the dominant way in which scientific knowledge is created, which proved to be a significant mean in the deconstruction of universal knowledge and the proposition of an alternative way to articulate subjective and sociocultural dimensions, thus rescuing a precious dialogue in Jungian theory between the individual and collective. When women are able to expose their

experiences from the “margins” in greater detail, they end up producing an enriching counter-discourse. On the other hand, black feminism and decolonial thought alert to the essentialist and segregating aspect of Eurocentric and institutionalized feminism, which ended up excluding from its agenda the claims, needs and the reality of black and racialized women, highlighting the urgency of an intersectional thinking, a fact that we, as psychotherapists, come across daily in our clinical practice.

Thereby, we used the potential that resides in Jungian theory in its comprehension of unconscious dynamics and the interlocations between the individual and the collective, in dialogue with the concept of cultural complexes, to draw a rich panorama to address racism as a wider dynamic and to begin to access its blind

spots. This perspective restored the importance of listening to different perspectives and realities, which can only come when we really strive to understand our place in the world and give account to our moment in history in its plural and multidimensional aspects.

Stories matter. Many stories matter. Stories have been used to dispossess and to do harm, but stories can also be used to empower and to humanize. Stories can break the dignity of a person, but stories can also repair that broken dignity. (ADICHIE, 2019, p. 32) ■

Received on: 09/14/2020

Revised on: 11/16/2020

Resumo

O racismo como complexo cultural brasileiro: uma revisão a partir do feminismo decolonial

Buscamos, no presente trabalho, abrir um espaço de interlocução de diferentes campos de saberes - a psicologia analítica, o feminismo decolonial e o feminismo negro - a fim de promover uma reflexão sobre o racismo na sociedade brasileira na atualidade e a importância da área clínica dentro deste contexto. O objetivo é - a partir de questionamentos que atravessaram as nossas práticas - instigar um diálogo para apro-

fundar de maneira plural o tema e introduzir um modo de pensar interseccional, possibilitando novas narrativas que contemplem olhares múltiplos sobre o fenômeno. Para tanto, o estudo junguiano sobre os complexos culturais demonstrou-se campo frutífero de reflexão crítica dentro da atuação clínica e de ampliação teórica a partir do diálogo transdisciplinar entre diferentes esferas de conhecimento. ■

Palavras-chave: racismo, complexo cultural, feminismo decolonial, transdisciplinaridade, psicologia clínica.

Resumen

El racismo como complejo cultural brasileño: una revisión basada en el feminismo descolonial

En el presente trabajo, buscamos abrir un espacio para la interlocución de diferentes campos del conocimiento - psicología analítica, feminismo descolonial y feminismo negro - con el fin de promover una reflexión sobre el racismo en la sociedad brasileña actual y la importancia del área clínica en este contexto. El objetivo fue - basado en preguntas que han atravesado nuestras prácticas - instigar un diálogo para profundizar el

tema de manera plural e introducir una forma de pensar interseccional, posibilitando nuevas narrativas que contemplen múltiples perspectivas sobre el fenómeno. Por tanto, el estudio junguiano sobre los complejos culturales resultó ser un campo fructífero para la reflexión crítica dentro de la práctica clínica y de expansión teórica basada en el diálogo transdisciplinario entre diferentes esferas del conocimiento. ■

Palabras clave: racismo, complejo cultural, feminismo descolonial, transdisciplinariedad, psicología analítica.

References

- ADICHIE, C. N. *O perigo de uma história única*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2019.
- BOECHAT, W. Complexo cultural e brasilidade. In: OLIVEIRA, H. (Org.). *Desvelando a alma brasileira: psicologia junguiana e raízes culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 68-87.
- CARIBÉ, T. Caminhos de volta: o retorno consciente às origens. In: OLIVEIRA, H. (Org.). *Desvelando a alma brasileira: psicologia junguiana e raízes culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 28-59.
- CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *Portal Geledés*, 6 mar. 2011. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>>. Acesso em: 14 set. 2020.
- DUARTE, C. L. Feminismo: uma história a ser contada. In: HOLLANDA, H. B. (Ed.). *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2019. p. 25-48
- GARCIA, C. C. *Breve história do feminismo*. São Paulo, SP: Claridade, 2015.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: HOLLANDA, H. B. (Ed.). *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2019. p. 237 - 258.
- _____. Por um feminismo afro-latino-americano. In: HOLLANDA, H. B. (Ed.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2020. p. 38-51.
- HOOKS, B. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2017.
- _____. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. 7. ed. Rio de Janeiro, RJ: Rosa dos Tempos, 2019.
- HOLLANDA, H. B. Introdução. In: HOLLANDA, H. B. (Ed.). *Interseccionalidades: pioneiras do feminismo negro brasileiro*. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2019. p. 8-21.
- _____. Agora somos todas decoloniais? In: HOLLANDA, H. B. (Ed.). In: *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2020. p. 11-34.
- LIMA, R. A. B. *As vozes do feminismo e a psicologia analítica*. São Paulo, SP: Dobradura, 2019.
- RAMOS, D. *Cultural complex and the elaboration of trauma from slavery*. São Paulo, SP: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011. Disponível em: <https://www.pucsp.br/jung/ingles/publications/24_05_2011_cultural_complex.html>. Acesso em: 14 set. 2020.
- RIBEIRO, D. *Lugar de fala*. São Paulo, SP: Pólen, 2019b.
- _____. *Pequeno manual antirracista*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2019a.
- _____. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2018.
- ROWLAND, S. *Jung: a feminist revision*. Cambridge: Polity, 2002.
- SAMUELS, A. New developments in the post-jungian field. *Junguiana*, São Paulo, v. 26, p. 19-30, 2008.
- SINGER, T.; KAPLINSKY, C. Cultural complexes in analysis. In: STEIN, M. *Jungian psychoanalysis: Working in the spirit of C. G. Jung*. Chicago, IL: Open Court, 2010. p. 22-37.
- SINGER, T.; KIMBLES, S. L. *The cultural complex: contemporary jungian perspective on psyche and society*. New York, NY: Routledge, 2004.
- TANNEN, R. S. *The female trickster: the mask that reveals*. New York, NY: Routledge, 2007.
- VERGÈS, F. *Um feminismo decolonial*. São Paulo, SP: Ubu, 2020.



Construindo a Psicologia Analítica: o papel das mulheres estadunidenses

Victor de Freitas Henriques*
Marina de Carvalho Oliveira**

Resumo

No presente texto buscamos resgatar o papel ativo e determinante do trabalho de algumas mulheres estadunidenses na construção da psicologia analítica. Inicialmente, questionamos o mito da construção solitária e individual de teorias e áreas do conhecimento, situando os projetos de psicologia geral e o desenvolvimento da psicologia analítica dentro de tal contexto. Discutimos como o trabalho de Carl Gustav Jung pode ser visto enquanto prática individual e projeto de psicologia geral, utilizando suas considerações acerca do lugar da teoria em seu trabalho, assim como sua visão da possibilidade de transmissão de tal conhecimento e formação de profissionais dentro desse viés. Argumentam-

os que a participação de determinadas mulheres foi crucial na formatação e transposição do trabalho de Jung do campo da prática individual para a divulgação teórica que conhecemos hoje no formato de obras completas e seminários. ■

Palavras-chave

psicologia analítica, mulheres, história da psicologia, teoria, edição.



* Doutorando em história e filosofia da psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestrado em psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei e Graduação em psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei. e-mail: <vf_henriques@hotmail.com>

** Mestrado em psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei. Graduação em psicologia pela Universidade Federal de Sergipe. e-mail: <marina.carvalho.psi@gmail.com>

Construindo a Psicologia Analítica: o papel das mulheres estadunidenses

1. Introdução

Para Shamdasani (2003), libertador das mulheres e misógino são dois dos inúmeros títulos considerados possíveis de serem atribuídos a C. G. Jung — caso seja perguntado ao grande público qual opinião possuem sobre o psiquiatra suíço. Tal consideração indica que o trabalho de Jung, assim como sua vida pessoal, foram alvos de especulações diversas e díspares quanto à temática do feminino e das mulheres.

A importância e dimensão da questão encontram-se bem ilustradas pelo termo *Jung-Frauen*, literalmente: as mulheres de Jung, em alemão, pejorativamente cunhado para designar alunas e participantes dos seminários por ele ministrados e que tinham por costume agruparem-se ao seu redor (ANTHONY, 1991). Contudo, mais do que pensarmos que esta proximidade fizesse as vezes de cortejo e adulação, como o termo procurou sugerir, é importante termos em mente que muitas das palestras e falas de Jung não eram concluídas no tempo designado para o autor na ocasião de tais eventos e, como consequência, este e os demais participantes comumente se aglomeravam em outros locais para continuarem os debates e trocas de informações, sendo comum que Jung convidasse alguns grupos até seus aposentos para tais fins (BERNARDINI et al., 2015). O fato de muitas participantes em tais eventos e situação serem mulheres acabou sendo usado para agredi-las tanto quanto ao autor.

O envolvimento do público feminino nas propostas de Jung nos parece ser fator de enorme importância no que diz respeito à passagem do trabalho do autor de prática exclusivamente individual para um projeto de psicologia geral, a psicologia analítica. Considerando que um projeto de psicologia geral também se encontra amparado em um *corpus* teórico, ao analisarmos como o trabalho de Jung foi organizado e

planejado enquanto teoria divulgada no formato de obras completas e seminários é possível percebermos o quão fundamental foi o trabalho de diversas mulheres envolvidas nos processos de idealização, financiamento, editoração, tradução e divulgação de seus escritos, bem como no patrocínio e coordenação de instituições com a finalidade de divulgar sua obra.

Nesse sentido, resgatamos algumas dessas contribuições e contribuintes reconhecendo o papel ativo e determinante de seus trabalhos na construção da psicologia analítica. Nosso recorte recai sobre as mulheres estadunidenses por terem desempenhado papéis estratégicos na disseminação da teoria e prática junguiana para além dos redutos suíços e europeus na primeira metade do século XX.

Sabendo que os bastidores da história de qualquer movimento não consegue contemplar e fazer justiça a todas as personagens envolvidas na criação e construção do mesmo, é importante destacarmos que as mulheres aqui apresentadas não esgotam o leque das estadunidenses envolvidas com o trabalho de Jung. O critério que utilizamos para elegê-las como representativas dentro da estruturação da psicologia analítica se deve ao protagonismo das mesmas, nas atividades que desenvolveram, a saber: criação de espaços para estudo e divulgação do trabalho de Jung e edição, tradução e divulgação de seus manuscritos.

2. A narrativa mítica na criação da psicologia analítica enquanto prática individual e projeto de psicologia geral

A segunda metade do século XIX viu surgir diversos sistemas de psicologia geral que buscaram se consolidar enquanto matrizes disciplinares, abordagens e campos do conhecimento. Não obstante, o desenvolvimento e até mesmo a criação de tais sistemas foram atribuídos a al-

guns poucos indivíduos, escolas e, em alguns casos, a um único sujeito. Tal narrativa mítica, que evoca a imagem do pesquisador solitário dotado de extrema capacidade intelectual e capaz de revolucionar por si próprio a história do conhecimento, acaba por desconsiderar todos os elos que constituem a longa cadeia da História das Ideias, no que diz respeito ao desenvolvimento e produção de sentido.

Steele (1986), Roazen (1992), Ellenberger (1994) e Shamdasani (2003) demonstram como algumas importantes propostas voltadas para a compreensão do psiquismo humano tiveram suas concepções creditadas à figuras como Sigmund Freud e Carl Gustav Jung – respectivamente, à psicanálise e à psicologia analítica – sem maiores cuidados. Para os autores, os motivos das errôneas atribuições são diversos, variando desde o fenômeno que, especialmente no caso da psicanálise, ficara conhecido como *freudismo*, no qual a grande visibilidade de um autor acaba por aglomerar às suas propostas outras concepções que tenham emergido na mesma época ou que foram resgatadas e ventiladas com maior impacto durante e/ou em conjunto com as suas, até casos de omissão de colaborações e/ou insuficiente atribuição de créditos a estes colaboradores.

Por mais que Jung e Freud tenham reconhecido e resgatado em seus escritos suas influências, há passagens e eventos que corroboram com a manutenção da narrativa mítica erguida ao redor dos mesmos. No caso de Jung, este reconhece a influência em seu trabalho das propostas de filósofos, como Platão, Von Hartmann, Kant, Leibniz, entre outros (GEWEHR, 2019); de médicos, como o psiquiatra Richard von Kraft-Ebing e psicólogos tais como Pierre Janet e William James (JAFFÉ, 2016). Para Roazen (1992), a ideia de que Freud teria omitido deliberadamente a colaboração de colegas crescera, em parte, devido a personalidade do autor e sua forte determinação em erigir e ser o porta-voz de uma prática. Contudo, em cartas para Jung, podemos observar o quanto Freud também esti-

mava o trabalho psicanalítico desenvolvido em outros lugares, como na Clínica Burghölzli, na Suíça, pelo psiquiatra Eugen Bleuler, e reconhecendo tais contribuições para a prática e expansão do movimento (MCGUIRE, 1993).

Ao escrever em 1914 *A História do Movimento Psicanalítico* e romper com os colaboradores suíços que até então tinham se dedicado à psicanálise, Freud delimitou o que deveria ser a prática e a teoria psicanalítica, centrando tais diretrizes em sua imagem e contribuindo para fomentar a narrativa mítica da mesma. Jung também se dedicou a escrever sobre a psicologia analítica diferenciando-a da psicanálise em textos como: *Sobre a Psicanálise*, de 1916, e *A divergência entre Freud e Jung*, de 1929.

A atitude de Jung se diferencia da de Freud, em alguns aspectos, quanto ao lugar do autor e sua prática dentro de um sistema psicológico. Na obra do psiquiatra suíço, percebemos um conflito quanto a existência de um *corpus* teórico na medida em que, diversas vezes, o autor afirma não possuir uma teoria (JUNG, 2012a; 2012b; 2012c; 2013a; 2013b; 2013c), mas, no sentido oposto, também encontramos passagens significativas nas quais o autor se dedica a apresentar, no formato de teorias, propostas sobre o funcionamento de aspectos psíquicos (JUNG, 2012d; 2012e; 2012f; 2012g; 2012h; 2013b; 2013c).

Jung reconhece que as teorias, assim como os conceitos, são etapas necessárias dentro do processo de compreensão dos fenômenos psíquicos. Para o autor, estas deveriam ser usadas como pontos de apoio momentâneos a serem abandonados para que a dimensão individual dos casos prevalecesse sobre as considerações gerais (JUNG, 2012f; 2012i).

O lugar paradoxal da não-teoria no trabalho de Jung nos parece ser um dos pontos que convide a ideia da construção solitária de um projeto de psicologia se manifestar. Ao mesmo tempo em que Jung dizia ser um pesquisador empírico, atento às manifestações dos fenômenos, dizia se valer, mesmo que momentaneamente, de teorias — as quais descrevia como sendo confis-

sões próprias de seus autores trazendo consigo os contornos e limitações dos mesmos (JUNG, 2012d; 2012j; 2014a).

Se em alguns momentos Jung parece se resignar e assumir o papel do pesquisador solitário cujas teorias temporárias são confissões que cabem apenas a si próprio já que orientam somente sua prática, sendo, inclusive, incompreendido pelos demais, em outros o desejo da criação de um sistema geral de psicologia e a transmissão do mesmo se faz presente. Tomemos três exemplos nos quais as ideias de isolamento e incompreensão nos parece se colocar.

Em carta para Jürg Fierz em 13 de janeiro de 1949, Jung diz que são muitas as bobagens fabricadas por seus alunos a partir do que ele disse, sendo que nada poderia fazer a esse respeito, pois não podia impedir as pessoas de se expressarem de acordo com o que entenderam, mas, também, não poderia ser responsabilizado pelo que dissessem (ADLER, JAFFÉ, 2015a).

Em carta de 6 de fevereiro de 1960 endereçada à Madre Superiora da ordem do padre Victor White, Jung diz lamentar saber do estado de saúde do mesmo e que havia nutrido esperanças de que White daria continuidade a seus estudos sobre religião (ADLER, JAFFÉ, 2015b). Na versão em inglês das cartas de Jung, foi acrescentada a esta carta uma nota de rodapé, dizendo que o mesmo possuía o sentimento de que aqueles nos quais ele via a possibilidade de continuação de sua obra morreram relativamente jovens, enumerando dentre estes o padre Victor White, o sinólogo Richard Wilhelm, o indologista Heinrich Zimmer, o psicólogo Erich Neumann e o físico de partículas Wolfgang Pauli.

Na segunda das cinco conferências realizada por Jung em 1935, na Clínica Tavistock, em Londres, o psicanalista Wilfred Bion pediu que detalhasse mais sua exposição quanto à correspondência entre estados fisiológicos e psicológicos do corpo, especialmente no que dizia respeito aos sonhos. Jung disse que não poderia entrar em detalhes, pois esta era uma percepção e compreensão que chegara através de suas ex-

periências e ao tentar explicar tal relação poderia ser taxado como obscurantista. Jung diz que os membros da conferência precisariam realizar vários semestres de cursos sobre mitologia comparada e simbolismo para compreenderem seu raciocínio e que isso não deveria ser tomado como arrogância e prepotência de sua parte, mas como um grande problema gerado quando há tamanha imersão de um pesquisador em determinado campo, levando-o a desenvolver sua atenção num único sentido (JUNG, 2014b).

Por mais que estas passagens possam sugerir sentimentos de incompreensão e isolamento, as mesmas também revelam desejo de transmissão do conhecimento adquirido e formulado por Jung, pois, fala-se de alunos, ainda que possam não ter compreendido seu trabalho, e da possibilidade de aproximação e entendimento de suas propostas através do esforço, estudo e dedicação necessária a certos temas, bem como a esperança da continuação de suas ideias. Pensamos que a tensão entre a prática individual de Jung e a construção de um projeto de psicologia geral a ser divulgado deve ser circunscrita dentro das próprias experiências e tentativas do autor de se inserir no campo da transmissão do conhecimento.

3. Jung, a experiência de ensino e formação de psicoterapeutas

A Clínica Burghölzli, na qual Jung iniciara sua atividade como psiquiatra, era o nome pelo qual o Hospital Psiquiátrico Universitário da Universidade de Zurique também ficara conhecido. Por se encontrarem atrelados a uma instituição de ensino, era requisitado pela Universidade que os médicos do Hospital cumprissem dentro de seu trabalho e de sua formação algumas horas de docência. Assim, entre 1904 e 1913, Jung lecionara temas de psiquiatria na Faculdade de Medicina da Universidade de Zurique (GRAF-NOLD, 2005).

Se por um lado as aulas de Jung na Universidade possuíam como recorte temas em psiquiatria direcionados apenas para estudantes

de Medicina da Universidade, as palestras que ministrou no Instituto Federal Suíço de Tecnologia, a partir de 1933, eram abertas para o público, ocorrendo no Departamento de Disciplinas Eletivas (FALZEDER, 2019).

Por mais que Jung abordasse temas de psicanálise em suas aulas, a formação de psicanalistas não era seu objetivo e tampouco da Universidade. No Instituto, Jung apresentava muitas de suas teorias, mas a natureza eletiva de suas aulas também não permitia e nem pretendia formar psicoterapeutas. Foi em 1938, ainda como professor do Instituto, que Jung e um grupo de colegas de diferentes áreas de ensino se reuniram com a intenção de criar um instituto de formação em psicoterapia. Inicialmente, o projeto foi apresentado à Universidade de Zurique e, posteriormente, ao Instituto, tendo ambos declinando qualquer envolvimento e participação apesar de apoiarem a ideia. Sem apoio, a ideia foi abandonada (FALZEDER, 2019).

Os trinta anos que separam as duas experiências de Jung em docência vinculadas às instituições de ensino superior foram repletos de atividades que também podem ser circunscritas no campo do ensino, como palestras, seminários e cursos. Para além de diversos formatos, as falas de Jung ocorriam em diferentes lugares e para diferentes públicos, variando de salões de prefeituras a comemorações de centenários de instituições de prestígio. Diante de tal diversidade, desponta como característica comum entre os eventos a grande procura pelos mesmos, resultando em lotação máxima em boa parte dos casos. Dentre a justificativa para tanto se destacam três fatores: a curiosidade quanto ao tema, a intenção de parte dos ouvintes se submeterem à análise com Jung e, conseqüentemente, tornarem-se analistas (KIRSCH, 2000).

Os caminhos pelos quais alguém se tornava analista junguiano, no início do século XX, eram pouco estruturados. Através de uma carta, Jung atestava ou não a capacidade de determinada pessoa em iniciar a prática de analista com base em seus métodos. A aptidão era

mensurada através do grau de familiaridade e compreensão de suas propostas, estas sendo adquiridas quase que exclusivamente através da participação em seus seminários e mediante análise com o mesmo. Entretanto, ao mesmo tempo em que as condições existentes para se tornar analista com base nas premissas de Jung fossem essas, não haviam garantias de que o cumprimento das mesmas resultaria em um atestado de capacidade para a prática da psicoterapia (KIRSCH, 2000).

Kirsch (2000) salienta que até o final da década de 40 a ideia de um projeto pessoal de psicologia não era algo que instigava Jung. Estando à frente da Sociedade Internacional Médica Geral de Psicoterapia e da Sociedade Suíça de Psicologia Prática, sendo presidente de ambas as instituições, o interesse de Jung era o de procurar bases comuns de atuação e compreensão entre as técnicas psicoterápicas existentes, com o intuito de evitar o sectarismo entre as mesmas. Foi apenas em 1948 com a criação do Instituto C. G. Jung, em Zurique, que se estabeleceu um centro oficial de formação em psicologia analítica para que seu trabalho pudesse ser estudado enquanto projeto de psicologia. (FALZEDER, 2019).

Assim, podemos dizer que a psicologia analítica enquanto campo do saber se desenvolveu a partir e para além de Jung, uma vez que a criação de uma disciplina formadora não foi seu objetivo primordial, sendo, também, fruto do trabalho de colaboradores. Se o estudo formal de seu trabalho enquanto técnica profissional é demarcado em 1948, de modo algum essa data inicia o interesse pelo aprendizado e aplicação do mesmo por parte do grande público. Foi o próprio interesse de certas pessoas pelo trabalho de Jung, dentre as quais diversas mulheres estadunidenses, que viabilizou a estruturação e formalização dos procedimentos e eventos que possibilitavam esse intercâmbio entre prática individual, teoria e formação de analistas, décadas antes da existência do Instituto C. G. Jung.

4. O Clube Psicológico de Zurique e os Seminários

Edith Rockefeller McCormick

Os primeiros passos em direção à estruturação de um projeto de psicologia centrado no trabalho de Jung possuem como pano de fundo o rompimento da colaboração entre a Sociedade Psicanalítica de Zurique, o braço suíço da psicanálise, e a Sociedade Internacional de Psicanálise, em 1914. Após se desvincularem da psicanálise, os suíços se reagruparam como Sociedade de Psicologia Analítica. O perfil da Sociedade de Psicologia Analítica era homogêneo: médicos, a maioria psiquiatra, com algum tipo de treinamento em psicanálise (KIRSCH, 2000). A Sociedade teve fim em 1918 quando foi incorporada à outra instituição que surgira com o intuito de divulgar o trabalho de Jung, o Clube Psicológico de Zurique, por este contar com maiores recursos e apoio para a manutenção e criação de atividades.

A concepção e fundação do Clube Psicológico orbita a figura de Edith Rockefeller McCormick, filantropa norte-americana cuja fortuna tinha origem tanto na *Standard Oil*, principal refinaria de petróleo do mundo no século XIX e pertencente a sua família, como na *International Harvester*, fabricante internacional de maquinário agrícola herdada por seu marido (BAIR, 2006). Edith McCormick e Jung se conheceram em Nova Iorque, em 1912, por ocasião da palestra por ele proferida na Universidade Fordham. Após sua apresentação, Jung consultara brevemente Edith McCormick a pedido de seu primo, Medill McCormick, que havia sido paciente de Jung em 1909 no Burghölzli. Jung sugeriu-a que o procurasse na Suíça para iniciarem o tratamento. A estadia de Jung nos Estados Unidos até 1913 permitiu que os dois se encontrassem para algumas sessões, tendo ambos retornado à Zurique na mesma comitiva, ainda em 1913, onde prosseguiram com a análise (BAIR, 2006).

Estabelecendo-se em Zurique, Edith McCormick passou a integrar a comunidade ligada a

Jung, interessando-se cada vez mais pelo trabalho analítico. Assim, em 1916, alugou uma enorme propriedade em uma das áreas mais privilegiadas de Zurique com a finalidade de prover um local para estudos do trabalho de Jung, psicologia geral, mitologia e diversos outros assuntos.

O Clube Psicológico de Zurique seguia o modelo de clubes sociais norte-americanos com os quais Edith McCormick tinha familiaridade: possuía cômodos disponíveis para locação, refeição, lazer, estudo e inúmeros empregados à disposição do local. Essa configuração foi de enorme importância para divulgação do trabalho de Jung, pois permitia a instalação de visitantes interessados que conseguiam encontrar em um mesmo local tanto o estudo buscado quanto a hospedagem e demais necessidades que, caso fossem buscadas de outros modos e em locais variados, resultaria em custos que inviabilizariam a empreitada (BAIR, 2006; ANTHONY, 2018).

Os objetivos do Clube geraram controvérsias quanto às atividades que ali deveriam ser ministradas e como o mesmo deveria ser ocupado em termos de convivência. Dentre os membros, havia os que se interessavam pelas palestras e grupos de estudo e os que promoviam bailes, jogos e outras atividades expressivas. Todas as despesas do Clube eram cobertas por Edith McCormick, em um total anual de 200 mil dólares, e a falta de direção inicial do mesmo agravava a dificuldade em sustentar a instituição já que os membros não se viam inclinados a contribuir com algo que diferia de seus interesses (BAIR, 2006).

A principal atividade que reunia um número maior de participantes eram as palestras e seminários promovidos por Jung. Por mais que Jung tivesse rejeitado a presidência do Clube, é inegável a importância do mesmo para seu trabalho. O rompimento com a Sociedade Internacional de Psicanálise foi citado por ele como um momento de grande impacto emocional (JAFFÉ, 2016) e, tendo o Clube refletido o interesse local e internacional pela sua prática convidando-o a expor suas velhas e novas investigações, temos em sua criação a reanimação de seu trabalho.

As dificuldades financeiras envolvendo a manutenção do Clube levaram Edith McCormick a se endividar em empréstimos bancários para assegurar o local, o que fazia sem ressalvas em nome de seu interesse pelo trabalho de Jung. Contudo, em 1918, o proprietário da residência não renovou o contrato e o Clube precisou se mudar para um local mais modesto e de poucos cômodos, o que, ironicamente, permitiu um melhor funcionamento do mesmo em termos de delimitação do objetivo devido ao espaço disponível (BAIR, 2006).

Desse modo, o Clube finalmente passou a ser um local de reunião, estudo e veiculação das ideias de Jung, tendo a assimilação da Sociedade de psicologia analítica contribuído para a seriedade da empreitada.

Mary Foote

Dentre as atividades desenvolvidas no Clube, os seminários ministrados por Jung podem ser destacados como a mais relevante e a que contou com maior participação de mulheres ligadas à psicologia analítica. A importância dos seminários está no fato de ser o principal meio de divulgação do trabalho de Jung, em uma época que sua obra escrita não possuía tanto volume, tradução e circulação. O fato dos seminários acontecerem também em língua inglesa, mesmo alguns que ocorriam na Suíça, contribuiu para a adesão de diversos participantes nessas atividades que chegavam a durar vários semestres distribuídos em diferentes anos.

Para além do seminário presencial como fonte de disseminação da psicologia analítica, as anotações e transcrições do mesmo cumpriram importante papel nesse sentido. Por mais que as cópias das transcrições tivessem circulação vedada para o grande público, sendo distribuídas em poucas cópias e apenas para os membros do Clube, era comum que alguns textos vazassem encontrando o caminho de algumas bibliotecas e de um público maior (MCGUIRE, 2014).

Através da bibliografia geral das obras de Jung, revisada e editada por Lisa Ress, en-

contramos junto ao registro dos seminários a informação das pessoas envolvidas na transcrição dos mesmos. Identificamos 31 pessoas envolvidas em processos como notação por estenografia, revisão, distribuição, edição, compilação e tradução das transcrições dos seminários, sendo 28 mulheres (Esther Harding; Barbara Hannah; Sallie Pinckney; Kristine Mann; Jane Pratt; Riwkah Schärf; Cary F. de Ângulo; Patricia Berry; Mary Briner; Carol Baumann; Tony Wolff; Mary Barker; Marianne Stark; Anne Chapin; Cary Baynes; Margaret Game; Liliane Frey; Charlotte H. Deady; Linda Fierz; Una Gauntlett Thomas; Cornelia Brunner; Mary Foote; Carol Sawyer; Elizabeth Baumann; Aniela Jaffé; Ethel Taylor; Elizabeth Welsh e Eleanor Bertine) e três homens (Gustav R. Heyer; Hans H. Baumann e Eugene H. Henley).

Nem todos os envolvidos foram listados, sendo que, em alguns registros, há apenas a informação de que múltiplas anotações foram usadas como fonte, sugerindo que a lista pode ser ainda maior (RESS, 2014). Entre as principais envolvidas na edição dos seminários em Zurique destaca-se Mary Foote.

Foote, pintora norte-americana, contactou Jung por carta em 1927 em busca de tratamento psicológico. Chegara à Suíça em julho do mesmo ano ficando brevemente e retornando em 1928, onde ficaria pelos próximos 25 anos. Foote logo ficara encarregada em transcrever os seminários ministrados em inglês por Jung e arcava, por meio de suas próprias finanças, com os custos das cópias das transcrições e o envio das mesmas para os participantes inscritos nos seminários (ANTHONY, 2018).

Anthony (2018) alega que o trabalho de Foote para a consolidação do público junguiano de língua inglesa foi algo de extrema importância e, curiosamente, no início de suas anotações ela parecia não perceber a relevância de seu trabalho.

Foote passou a contar com a colaboração de uma secretária, Emily Köppel, na transcrição e produção de notas a partir das falas de Jung (MCGUIRE, 2014), sendo que os textos publica-

dos que compõem os seminários ministrados originalmente em inglês, advêm quase que em sua totalidade, de suas anotações. Durante a Segunda Guerra os seminários foram interrompidos, mas Foote continuara seu trabalho de correção e edição das notas reunidas até o agravamento de sua demência, retornando para os Estados Unidos onde ficou até o fim da vida (ANTHONY, 2018).

5. Beatrice Hinkle, Kristine Mann, Eleanor Bertine e Esther Harding: a disseminação da prática junguiana fora da Europa

Desde antes de sua primeira viagem aos Estados Unidos, em 1909, por ocasião da palestra na Universidade Clark, o trabalho de Jung já era conhecido no país devido às traduções para a língua inglesa de seus estudos sobre associação de palavras, realizadas pelos médicos Adolf Meyer, psiquiatra nascido na Suíça, e Frederick Peterson, neurologista norte-americano que obteve treinamento em psicologia dinâmica em Viena e Zurique. Peterson tornou-se professor na Escola Médica de Cornell, em Nova Iorque, onde disseminara o trabalho de psiquiatras suíços, inclusive o de Jung (GIESER, 2019).

Em 1908, foi fundada na Escola Médica de Cornell a primeira clínica psicoterápica do país. Dentre os membros fundadores estava a médica Beatrice Moses Hinkle, primeira médica norte-americana a ocupar um cargo público no país. As técnicas suíças de psicoterapia já eram conhecidas na instituição quando, em 1909, partiu para Viena para estudar psicanálise com Freud. Feminista, Hinkle rejeitou as concepções freudianas a respeito de o psiquismo feminino ser condicionado ao masculino e acabou se aproximando do trabalho de Jung que apregoava a necessidade de independência e expressão da psique feminina. Assim, em 1916 concebeu a primeira tradução da principal obra de Jung na época para o inglês, *Transformações e Símbolos da Libido*, sob o nome de *A Psicologia do Inconsciente* (GIESER, 2019).

Hinkle era membro do primeiro grupo feminista norte-americano, o *Heterodoxy Club*, colocando Jung em contato com outras participantes que acabaram comparecendo aos seus seminários em Nova Iorque e Bailey Island nos anos 20 e 30. Dentre as participantes estava a médica Kristine Mann, paciente de Hinkle que se formara na Escola Médica de Cornell, tendo contato com o trabalho de Jung tanto em sua análise quanto em sua formação. Mann iniciara sua prática em psicoterapia em Nova Iorque, atraindo o interesse de pessoas pelo trabalho de Jung. Iniciou em 1928 um processo de análise com Jung que durou uma década (GIESER, 2019).

Mann tornou-se professora na Universidade Vassar, Nova Iorque, onde conheceu Eleanor Bertine, médica também formada na Escola Médica de Cornell e adepta do trabalho de Jung, tendo realizado terapia com o mesmo. Juntas, viajaram para Londres por ocasião do seminário de Jung na Cornuália, onde conheceram Mary Esther Harding, também médica e que havia feito sessões de terapia com Jung em Zurique (GIESER, 2019).

Mann e Bertine retornaram para Nova Iorque e Harding decidira se juntar a elas. Em 1936, as três fundaram o Clube de Psicologia Analítica de Nova Iorque, tornando-se o primeiro centro de prática psicoterápica e formação baseada no trabalho de Jung fora da Europa. Mann, Bertine e Harding mantiveram contato com Jung até sua morte em 1961 e, ocasionalmente, dirigiam-se até a Suíça para encontrá-lo.

Em carta para Harding em 8 de julho de 1947, Jung diz:

Estou contente que a senhora e outros mais levem adiante um trabalho que eu comecei em tempos passados. O mundo precisa disso com urgência. [...] A Suíça tornou-se uma ilha de sonhos no meio de ruínas de morte. A Europa é um cadáver em decomposição. (ADLER, JAFFÉ, 2018, p. 75).

O trecho nos permite dimensionar a importância que uma instituição aos moldes do Clube Psicológico de Zurique, fora do contexto europeu, possuía para Jung em termos de estruturação de um projeto de psicologia geral, pois, ao dizer que começara algo que outros deram continuidade, o autor está falando de um trabalho passível de ser revisitado, ampliado e questionado para além do círculo fechado e das vivências dos suíços, o que implica no reconhecimento de que a psicologia analítica enquanto projeto de psicologia geral, não poderia se limitar à sua prática individual.

6. Mary Conover Mellon: as obras de C. G. Jung

Em 1947, Jung assinou contrato com as editoras Pantheon Books e Kegan Paul para iniciar o processo de reedição e publicação de seus escritos no formato Obras Completas¹. A empreitada surgiu anos antes pela vontade de Mary Conover Mellon, outra filantropa estadunidense interessada em psicologia analítica. O primeiro encontro de Mary com Jung ocorreu em 1937, em Yale, quando Jung apresentou suas palestras sobre Psicologia e Religião (MCGUIRE, 1989).

Mary conheceu o trabalho de Jung em 1934 pelos textos disponíveis em inglês traduzidos por Hinkle. Seu marido, Paul Mellon, também compartilhava o interesse pelo trabalho de Jung e, quando o conheceram em 1937, comunicaram

o desejo de irem à Zurique para sessões de psicoterapia. A ida para Zurique ocorreu em 1938, ao receberem permissão de Jung para frequentarem o seminário sobre o Zaratustra de Nietzsche, mas a atribulada agenda de Jung não permitiu que realizassem sessões clínicas. Mary retornara à Zurique em 1939 para dar seguimento ao seminário e comparecer às palestras ministradas por Jung no Instituto Federal, realizando, ainda, sessões de terapia (MCGUIRE, 1989).

O contato de Mary com o mundo das transcrições dos seminários levou-a a manifestar interesse por reunir e reeditar os trabalhos já publicados por Jung, assim como publicar os textos inéditos. Ao retornar para Nova Iorque em 1942, devido à situação da Guerra na Europa, deu início à construção da editora Bollingen Foundation. Um mês após a fundação, Mary escreveu para Jung reforçando o plano de publicação de seus textos em uma única edição, para que seu trabalho fosse preservado e sobrevivesse à destruição daqueles tempos. A resposta de Jung indicava que estava cogitando quais textos deveriam ser publicados (MCGUIRE, 1989).

O agravamento da Guerra e a entrada dos Estados Unidos no conflito suspenderam as atividades da editora, retornando em 1943. Mary contratara Kurt Wolff, diretor da editora Pantheon Books, para ser editor na Bollingen. Assim, os livros idealizados por Mary seriam publicados como Bollingen Series pela Pantheon Books. Em 1946, um ano antes de Jung assinar o contrato final com a editora, Mary Mellon faleceu. No mesmo ano, seu marido decidiu continuar o projeto de publicação dos textos de Jung e em 1947, juntamente com a editora inglesa Kegan Paul, assinaram acordo de direitos de publicação em língua inglesa nos Estados Unidos e Reino Unido (MCGUIRE, 1989). Foi o formato em inglês da edição dos manuscritos de Jung que estabeleceu o padrão a partir do qual seus textos deveriam ser reproduzidos em outras línguas, sendo Mary Mellon a visionária do projeto.

¹ Por mais que o nome Obras Completas sugira a totalidade dos textos de um autor, no caso de Jung é preciso fazer certas considerações a este respeito. A intenção de Mary Mellon consistia em, inicialmente, reeditar os trabalhos mais conhecidos de Jung até a época e publicar todos os outros trabalhos inéditos do autor, bem como possíveis novos escritos. Esta edição receberia o nome de *The New Edition* (A Nova Edição), mas teve o nome mudado para *Collected Works* (HOERNI, 2011). O termo *Collected Works* pode ser traduzido como Obras Coligidas, reforçando a ideia de que os tomos que compõem o trabalho publicado do autor não representa toda sua produção. No Brasil, a publicação dos textos de Jung que segue o modelo padronizado de sua obra recebeu o nome de Obras Completas de C. G. Jung, veiculado pela Editora Vozes, mas, se trata das obras coligidas. O título de *Complete Works*, esse sim Obras Completas, fora o título dado pela Philemon Foundation ao projeto de edição dos textos ainda não publicados de Jung. A estimativa da fundação é de que as Obras Completas consistam em trinta volumes, para além dos vinte já existentes.

7. Considerações finais

A combinação do espírito empreendedor e aventureiro com a vontade de poder e proatividade, observado por Jung (2012f; 2013a) nas mulheres estadunidenses, permitiu que as mesmas se envolvessem no paradigma da responsabilidade do sujeito em desenvolver-se individualmente e socialmente, apregoado pelo trabalho de Jung. Dessa maneira, a psicologia analítica constituiu-se como terreno fértil para que mulheres pioneiras pudessem se envolver e contribuir com o cenário da estruturação da psicologia moderna no início do século XX, colocando por terra a ideia de que Jung era cercado de admiradoras e seguidoras passivas.

Para além das já devidamente reconhecidas colaboradoras de Jung dentro do desenvolvimento de suas propostas, como von Franz, Jaffé, Wolff, Jacobi e sua esposa Emma, buscamos trazer visibilidade para outras mulheres igualmente importantes no quesito estruturação e divulgação da psicologia analítica.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. ■

Recebido em: 10/08/2020

Revisão: 18/11/2020

Abstract

The making of Analytical Psychology: the role of American Women

This article aims to rescue and recognize the active and determinant role of certain American women in the construction of analytical psychology. Initially, we debrief the myth of the solitary and individual construction of theories, knowledge fields and subjects, placing general psychology projects and the development of Analytical Psychology within this context. We discussed how Carl Gustav Jung's work can be seen as an individual practice and general psycholo-

gy project, using his considerations about the place of theory in his work, as well as his view about the possibility of transmitting such knowledge and training professionals within that paradigm. We argue that the role of certain women was crucial in the formatting, editing and transposition of Jung's work from the field of individual practice to the theoretical propagation that we know today in the format of collected works and seminars. ■

Keywords: analytical psychology, women, history of psychology, theory, edition.

Resumen

Construyendo la Psicología Analítica: el papel de las mujeres estadounidenses

Buscamos rescatar el papel activo y determinante del trabajo de algunas mujeres estadounidenses en la construcción de la psicología analítica. Inicialmente, cuestionamos el mito de la construcción solitaria e individual de teorías y áreas del conocimiento poniendo los proyectos de psicología general y el desarrollo de la psicología analítica dentro de este contexto. Discutimos cómo el trabajo de Carl Gustav Jung puede ser considerado como una práctica individual y

un proyecto de psicología general utilizando sus consideraciones sobre el lugar de la teoría en su trabajo, así como su punto de vista sobre la posibilidad de transmitir ese conocimiento y la formación de profesionales dentro de este sesgo. Argumentamos que la participación de ciertas mujeres fue crucial para configurar y traducir el trabajo de Jung del campo de la práctica individual a la difusión teórica que hoy conocemos en forma de trabajos completos y seminarios. ■

Palabras clave: psicología analítica, mujeres, historia de la psicología, teoría, edición.

Referências

- ADLER, G.; JAFFÉ, A. (Org.). *C. G. Jung letters, volume 1: 1906-1950*. New York, NY: Routledge, 2015a.
- _____. *C. G. Jung letters, volume 2: 1951-1961*. New York, NY: Routledge, 2015b.
- _____. *C. G. Jung cartas, volume 2: 1946-1955*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- ANTHONY, M. *The Valkyries: the women around Jung*. Shaftesbury: Element, 1991.
- _____. *Salome's embrace: the jungian women*. New York, NY: Routledge, 2018.
- BAIR, D. *Jung: uma biografia volume 1*. São Paulo, SP: Globo, 2006.
- BERNARDINI, R. et al. *Carl Gustav Jung: the solar myths and Opicinus de Canistris: notes of the seminar given at Eranos in 1943*. Einsiedeln: Daimon, 2015.
- ELLENBERGER, H. F. *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*. London: Fontana, 1994.
- FALZEDER, E. (Ed.). *C. G. Jung: history of modern psychology: lectures delivered at ETH Zurich, volume 1, 1933-1934*. New York, NY: Princeton University, 2019.
- GEWEHR, R. B. Entre filosofia e ciência: o problema do naturalismo na psicologia de Carl Gustav Jung. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 30, p. 1-13, mar. 2019. <https://doi.org/10.1590/0103-6564e20160020>
- GIESER, S. (Ed.). *C. G. Jung: dream symbols of the individuation process: notes of C. G. Jung's seminars on Wolfgang Pauli's dream*. New York, NY: Princeton University, 2019.
- GRAF-NOLD, A. C.G. Jung's position at the Eidgenössische Technische Hochschule Zürich (ETH Zürich): the Swiss Federal Institute of Technology Zurich. *Jung History*, London, v. 2, n. 2, p. 12-5, 2005. <https://doi.org/10.5167/uzh-42237>
- HOERNI, U. The foundation of the works of C. G. Jung. *Spring Journal*, v. 86, p. 183-92, 2011.
- JAFFÉ, A. (Org.). *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2016.
- JUNG, C. G. *Obras completas de C. G. Jung, volume 16, part 1: a prática da psicoterapia*. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 12: psicologia e alquimia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 18, parte 2: a vida simbólica, volume 2*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012c.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 4: Freud e a psicanálise*. Tradução Lúcia Mathilde E. Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012d.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 6: tipos psicológicos*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012e.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 10, parte 3: civilização em transição*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012f.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 8, parte 1: a energia psíquica*. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012g.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 9, parte 1: os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012h.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 18, parte 1: a vida simbólica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012i.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 7, parte 1: psicologia do inconsciente*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012j.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 5: símbolos da transformação*. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013a.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 8, parte 2: a natureza da psique*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013b.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 3: psicogênese das doenças mentais*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013c.
- _____. *Collected works of C. G. Jung, volume 10: civilization in transition*. New York, NY: Princeton University, 2014a.
- _____. *Collected works of C. G. Jung, volume 18: the symbolic life*. New York, NY: Princeton University, 2014b.
- KIRSCH, T. *The Jungians, a comparative and historical perspective*. New York, NY: Routledge, 2000.

MCGUIRE, W. *Bollingen, an adventure in collecting the past*. Princeton, NJ: Princeton University, 1989.

_____. (Org.). *Freud/Jung: correspondência completa*. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1993.

_____. (Org.). *C. G. Jung: Seminários sobre análise de sonhos: notas do seminário dado em 1928-1930 por C. G. Jung*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

RESS, L. (Ed.). *General bibliography of C. G. Jung's writings*. New York, NY: Routledge, 2014.

ROAZEN, P. *Freud and his followers*. Boston, MA: Da Capo Press, 1992.

STEELE, R. Constructing and deconstructing self-narratives: deconstructing histories: toward a systematic criticism of psychological narratives. In: SARBIN, T. (Ed). *Narrative psychology: the storied nature of human conduct*. New York, NY: Praeger, 1986. p. 256-75.

SHAMDASANI, S. *Jung and the making of modern psychology: the dream of a science*. New York, NY: Cambridge University, 2003.



Construyendo la Psicología Analítica: el papel de las mujeres estadounidenses

Victor de Freitas Henriques*
Marina de Carvalho Oliveira**

Resumen

Buscamos rescatar el papel activo y determinante del trabajo de algunas mujeres estadounidenses en la construcción de la psicología analítica. Inicialmente, cuestionamos el mito de la construcción solitaria e individual de teorías y áreas del conocimiento poniendo los proyectos de psicología general y el desarrollo de la psicología analítica dentro de este contexto. Discutimos cómo el trabajo de Carl Gustav Jung puede ser considerado como una práctica individual y un proyecto de psicología general utilizando sus consideraciones sobre el lugar de la teoría en su trabajo, así como su punto de vista sobre la posibilidad de transmitir ese conocimiento y la formación de profesionales dentro de este sesgo.

Argumentamos que la participación de ciertas mujeres fue crucial para configurar y traducir el trabajo de Jung del campo de la práctica individual a la difusión teórica que hoy conocemos en forma de trabajos completos y seminarios. ■

Palabras clave
psicología
analítica,
mujeres,
historia de
la psicología,
teoría,
edición.



* Doutorando em história e filosofia da psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestrado em psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei e Graduação em psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei. e-mail: <vf_henriques@hotmail.com>

** Mestrado em psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei. Graduação em psicologia pela Universidade Federal de Sergipe. e-mail: <marina.carvalho.psi@gmail.com>

Construyendo la Psicología Analítica: el papel de las mujeres estadounidenses

1. Introducción

Para Shamdasani (2003), libertador de las mujeres y misógino son dos de los numerosos títulos considerados posibles de atribuirse a C. G. Jung caso se pregunte al gran público cuál opinión poseen sobre el psiquiatra suizo. Tal consideración indica que el trabajo de Jung, así como su vida personal, fue objeto de especulaciones diversas y diferentes por la temática del feminismo y de las mujeres.

La importancia y dimensión de la cuestión se encuentran bien ilustradas por el término *Jung-Frauen*, literalmente: las mujeres de Jung, en alemán, puesto peyorativamente para designar las alumnas y participantes de los seminarios por él impartidos y que tenían la costumbre de agruparse a su alrededor (ANTHONY, 1991). Sin embargo, más de que pensar que esta proximidad funcionara a veces de cortejo y adulación como el término buscó sugerir, es importante tener en cuenta que muchas de las conferencias y hablas de Jung no eran terminadas en el tiempo propuesto por el autor en estos eventos y, como consecuencia, él y los demás participantes comúnmente se aglomeraban en otros locales para continuar los debates y trocas de informaciones, siendo común que Jung invitase algunos grupos a sus habitaciones para tales fines (BERNARDINI et al., 2015). El hecho de que muchas participantes en estos eventos y situaciones hayan sido mujeres acabó siendo usado para agredir tanto a ellas como también al autor.

La participación del público femenino en las propuestas de Jung nos parece ser factor de gran importancia en respecto a la transmisión del trabajo del autor de práctica exclusivamente individual a un proyecto de psicología general, la psicología analítica. Considerando que un proyecto de psicología general también se encuentra seguro a un *corpus* teórico, cuando analizamos cómo el trabajo de Jung fue organi-

zado y planeado en cuanto teoría divulgada en el formato de obras completas y seminarios, es posible percibir cuán fundamental fue el trabajo de diversas mujeres involucradas en los procesos de idealización, financiamiento, editoración, traducción y divulgación de sus escritos, así como en el patrocinio y coordinación de instituciones con la finalidad de divulgar su obra.

En este sentido, rescatamos algunas de esas contribuciones y contribuyentes reconociendo el papel activo y determinante de sus trabajos en la construcción de la psicología analítica. Nuestro recorte recae en las mujeres estadounidenses por haber desarrollado papeles estratégicos en la diseminación de la teoría y práctica junguiana además de los reductos suizos y europeos en la primera mitad del siglo XX.

Sabiendo que la historia de cualquier movimiento no contempla ni hace justicia a todos los personajes involucrados en la creación y construcción del mismo, es importante señalar que las mujeres aquí presentadas no corresponden a todas las estadounidenses involucradas con la obra de Jung. El criterio que utilizamos para elegir las como representativas dentro de la estructuración de la psicología analítica se debe a su protagonismo en las actividades que han desarrollado: creación de espacios de estudio y difusión de la obra de Jung y edición, traducción y divulgación de sus manuscritos.

2. La narrativa mítica en la creación de la psicología analítica en cuanto práctica individual y proyecto de psicología general

La segunda mitad del siglo XIX vio surgir diversos sistemas de psicología general que buscaron consolidarse como matrices disciplinarias, abarques y campos del conocimiento. No obstante, el desarrollo y hasta mismo la creación de estos sistemas fueron atribuidos a algunos pocos indi-

viduos, escuelas y, en algunos casos, a un único sujeto. Tal narrativa mítica que evoca la imagen de un investigador solitario dotado de extrema capacidad intelectual y capaz de revolucionar por sí propio la historia del conocimiento termina por desconsiderar todos los eslabones que se construyen la amplia cadena de la Historia de las Ideas con relación al desarrollo y producción de sentido.

Steele (1986), Roazen (1992), Ellenberger (1994) y Shamdasani (2003) demuestran cómo algunas importantes propuestas dirigidas hacia la comprensión del psiquismo humano tuvieron sus concepciones asignadas a figuras como Sigmund Freud y Carl Gustav Jung, respectivamente al psicoanálisis y a la psicología analítica, sin mayores cuidados. Para los autores, los motivos de las atribuciones equivocadas son diversos, variando desde el fenómeno que especialmente en el caso del psicoanálisis quedó conocido como freudismo, en el cual la gran visibilidad de un autor termina por aglomerar en sus propuestas otras concepciones que hayan emergido en la misma época o que fueron rescatadas y ventiladas con mayor impacto durante y/o en conjunto con las suyas, incluso casos de omisión de colaboraciones y/o insuficiente atribución de créditos a estos colaboradores.

Por más que Jung y Freud hayan reconocido y rescatado en sus escrituras sus influencias, hay pasajes y eventos que corroboran con la mantención de la narrativa mítica construida alrededor de los mismos. En el caso de Jung, éste reconoce la influencia en su trabajo de las propuestas de filósofos como Platón, Von Hartmann, Kant, Leibniz, entre otros (GEWEHR, 2019); de médicos, como el psiquiatra Richard von Kraft-Ebing y psicólogos como Pierre Janet y William James (JAFFÉ, 2016).

Para Roazen (1992), la idea de que Freud habría omitido deliberadamente la colaboración de compañeras creció, en parte, debido a la personalidad del autor y su fuerte determinación en erigir y ser el portavoz de una práctica. Sin embargo, en cartas a Jung, podemos observar cuánto Freud también estimaba el trabajo psicoanalítico desarrollado en otros lugares, como en la Clínica Burghölzli, en Suiza, por el psiquiatra Eugen Bleuler,

y reconoció estas contribuciones para la práctica y expansión del movimiento (MCGUIRE, 1993).

Al escribir en 1914 *Historia del Movimiento Psicoanalítico* y romper con los colaboradores suizos que hasta ahora se habían dedicado al psicoanálisis, Freud delimitó lo que debería ser la práctica y la teoría psicoanalítica centrandose tales directrices en su imagen y contribuyendo para fomentar la narrativa mítica de la misma. Jung también se dedicó a escribir sobre la psicología analítica diferenciándola del psicoanálisis en textos como: *Sobre Psicanálisis*, de 1916, y *La divergencia entre Freud y Jung*, de 1929.

La actitud de Jung se diferencia de Freud en algunos aspectos en cuanto al lugar del autor y su práctica dentro de un sistema psicológico. En la obra del psiquiatra suizo, percibimos un conflicto en relación a la existencia de un corpus teórico en la medida en que, diversas veces, el autor afirma no poseer una teoría (JUNG, 2012a; 2012b; 2012c; 2013a; 2013b e 2013c), pero, en sentido contrario, también encontramos pasajes significativos en los cuales el autor se dedica a presentar en el formato de teorías, propuestas sobre el funcionamiento de aspectos psíquicos (JUNG, 2012d; 2012e; 2012f; 2012g; 2012h; 2013b; 2013c).

Jung reconoce que las teorías, así como los conceptos, son etapas necesarias dentro del proceso de comprensión de fenómenos psíquicos. Para el autor, estas deberían ser usadas como puntos de apoyo momentáneos a ser abandonados para que la dimensión individual de los casos predominase sobre las consideraciones generales (JUNG, 2012f; 2012i).

El lugar paradójico de la no-teoría en el trabajo de Jung nos parece ser uno de los puntos que nos invita hacia la idea de que la construcción solitaria de un proyecto de psicología se manifieste. Al mismo tiempo en que Jung decía ser un investigador empírico, atento a las manifestaciones de los fenómenos, decía valerse, mismo que momentáneamente, de teorías, las cuales describió como siendo confesiones propias de sus autores trayendo consigo contornos y limitaciones de los mismos (JUNG, 2012d; 2012j; 2014a).

Si en algunos momentos Jung parece resignarse y asumir el papel del investigador solitario cuyas teorías temporarias son confesiones que caben apenas a sí propio ya que orientan solamente a su práctica siendo, incluso, incomprendido por los demás, en otros el deseo de la creación de un sistema general de psicología y la transmisión del mismo se hace presente. Tomemos tres ejemplos en los cuales las ideas de aislamiento e incompreensión nos parecen presentes.

En carta a Jürg Fierz en 13 de enero de 1949, Jung dice que son muchas las tonterías hechas por sus alumnos a partir de lo que él dice, siendo que nada podría hacer en respecto a eso, pues no podría impedirle a las personas de expresarse por lo que dijeron (ADLER, JAFFÉ, 2015a).

En carta de 6 de febrero de 1960 direccionada a la Madre Superiora de la orden del padre Victor White, Jung dice lamentar saber del estado de salud del mismo y que había nutrido esperanzas de que White daría continuidad a sus estudios sobre religión (ADLER, JAFFÉ, 2015b). En la versión en inglés de las cartas de Jung, fue añadida a esta carta una nota al pie diciendo que él mismo poseía un sentimiento de que aquellos en los cuales él vía la posibilidad de continuación de su obra murieron relativamente jóvenes, enumerando entre éstos al padre Victor White, el sinólogo Richard Wilhelm, Heinrich Zimmer conocedor de los estudios índicos, el psicólogo Erich Neumann y el físico de partículas Wolfgang Pauli.

En la segunda conferencia realizada por Jung en 1935 en la Clínica Tavistock, en Londres, el psicoanalista Wilfred Bion pidió más detalles de su exposición cuanto a la correspondencia entre estados fisiológicos y psicológicos del cuerpo, especialmente acerca de los sueños. Jung dice que no podría adentrarse en los detalles, pues ésta era una percepción y comprensión que le llegó a través de sus experiencias y al intentar explicar tal relación podría ser tajado como oscurantista. Jung dice que los miembros de la conferencia necesitarían realizar varios semestres de cursos sobre mitología comparada y simbolismo para comprender su raciocinio y que eso no debería

ser tomado como arrogancia y prepotencia de su parte, pero como un gran problema generado cuando hay tanta inmersión de un investigador en determinado campo llevándolo a desarrollar su atención en un único sentido (JUNG, 2014b).

Por más que estos pasajes puedan sugerir sentimientos de incompreensión y aislamiento, los mismos también revelan deseo de transmisión del conocimiento adquirido y formulado por Jung, pues, se habla de pupilos, aunque puedan no haber comprendido su trabajo, y de la posibilidad de acercamiento y entendimiento de sus propuestas a través del esfuerzo, estudio y dedicación necesaria a ciertos temas, así como a la esperanza de la continuación de sus ideas. Pensamos que la tensión entre la práctica individual de Jung y la construcción de un proyecto de psicología general a ser divulgado, debe ser circunscrita dentro de las propias experiencias e intentos del autor de insertarse en el campo de la transmisión del conocimiento.

3. Jung, la experiencia de la enseñanza y formación de psicoterapeutas

La Clínica Burghölzli, en la cual Jung inició su actividad como psiquiatra, era el nombre por el cual el Hospital Psiquiátrico Universitario de la Universidad de Zúrich también se volvió conocido. Por estar conectados a una institución de enseñanza, era requerido por la Universidad que los médicos del Hospital cumplieren dentro de su trabajo y de su formación algunas horas de docencia. Entre 1904 y 1913, Jung enseñara temas de psiquiatría en la Facultad de Medicina de la Universidad de Zúrich (GRAF-NOLD, 2005).

Si por un lado las clases de Jung en la Universidad poseían como recorte temas en psiquiatría direccionadas solamente para estudiantes de Medicina, las conferencias que dio en el Instituto Federal Suizo de Tecnología a partir de 1933 eran abiertas al público, ocurrieron en el Departamento de Disciplinas Electivas (FALZEDER, 2019).

Aunque Jung abordara temas de psicoanálisis en sus clases, la formación de psicoanalistas no era su objetivo y tampoco el de la Universidad. En el Instituto, Jung presentó muchas de sus

teorías, pero la naturaleza electiva de sus clases también no permitía ni pretendía formar psicoterapeutas. Fue en 1938, aún como profesor del Instituto, que Jung y un grupo de compañeros de distintas áreas de enseñanza se reunieron con la intención de crear un instituto de formación en psicoterapia. Inicialmente, el proyecto fue presentado a la Universidad de Zúrich y, después, al Instituto, habiendo ambos recusado cualquier participación a pesar de apoyar la idea. Sin soporte, la idea fue abandonada (FALZEDER, 2019).

Los treinta años que separan las dos experiencias de Jung en la docencia vinculadas a las instituciones de educación superior fueron llenos de actividades que también pueden ser circunscritas en el campo de la enseñanza como conferencias, seminarios y cursos. Además de los diversos formatos, las hablas de Jung ocurrían en diferentes lugares y para diferentes públicos, variando de auditorios de ayuntamientos hasta conmemoraciones de centenarios de instituciones de prestigio. Delante de tal diversidad, sobresale como característica común entre los eventos la considerable búsqueda por los mismos, resultando en la capacidad máxima en gran parte de los casos. Entre la justificación para eso, se destacan tres factores: la curiosidad cuanto al tema, la intención de parte de los oyentes de someterse al análisis con Jung y, consecuentemente, tornarse analistas (KIRSCH, 2000).

Los caminos por los cuales alguien se tornaba analista junguiano al inicio del siglo XX eran poco estructurados. A través de una carta, Jung comprobaba o no la capacidad de determinada persona en iniciar la práctica de analista con base en sus métodos. La aptitud era medida por el nivel de familiaridad y comprensión de sus propuestas, éstas eran adquiridas casi que exclusivamente a través de la participación en sus seminarios y bajo análisis con el mismo. Sin embargo, al mismo tiempo en que las condiciones existentes para tornarse analista con base en las premisas de Jung fueran ésas, no había garantías de que el cumplimiento de las mismas resultaría en un certificado de capacidad para la práctica de la psicoterapia (KIRSCH, 2000).

Kirsch (2000) señala que hasta el final de la década de los 40 la idea de un proyecto personal de psicología no era algo que instigaba Jung. Estando él delante de la Sociedad Internacional Médica general de Psicoterapia y de la Sociedad Suiza de psicología Práctica, siendo presidente de ambas instituciones, el interés de Jung era de buscar bases comunes de actuación y comprensión entre las técnicas psicoterapéuticas existentes, con el objetivo de evitar el sectarismo entre las mismas. Fue solamente en 1948 con la creación del Instituto C. G. Jung, en Zúrich, que se estableció como un centro oficial de formación en psicología analítica para que su trabajo pudiera ser estudiado como proyecto de psicología (FALZEDER, 2019).

Así, podemos decir que la psicología analítica como campo del saber se ha desarrollado a partir de y además de Jung, puesto que la creación de una asignatura formadora no fue su objetivo principal, siendo, también, fruto del trabajo de colaboradores. Si el estudio formal de su trabajo como técnica profesional se marca en 1948, de ninguna manera esta fecha inicia el interés por el aprendizaje y la aplicación del mismo por parte del gran público. Fue el propio interés de ciertas personas por el trabajo de Jung, entre las cuales diversas mujeres estadounidenses, que tornó viable la estructuración y formalización de los procedimientos y eventos que posibilitaron ese intercambio entre la práctica individual, teoría y formación de analistas décadas antes de la existencia del Instituto C. G. Jung.

4. El Club Psicológico de Zúrich y los Seminarios

Edith Rockefeller McCormick

Los primeros pasos hacia la estructuración de un proyecto de psicología centrado en el trabajo de Jung poseen como un telón de fondo la ruptura de la colaboración entre la Sociedad Psicoanalítica de Zúrich, el brazo suizo del psicoanálisis, y Sociedad Internacional de Psicoanálisis, en 1914. Después de desvincularse del psicoanálisis, los suizos se reagruparon como Sociedad de Psicología Analítica. El perfil de la Sociedad de Psicol

gía Analítica era homogéneo: médicos, la mayoría psiquiatras, con algún tipo de entrenamiento en psicoanálisis (KIRSCH, 2000). La Sociedad tuvo fin en 1918 cuando fue incorporada a otra institución que surgió con el objetivo de divulgar el trabajo de Jung, el Club Psicológico de Zúrich, porque éste tenía mayores recursos y soporte para el mantenimiento y la creación de actividades.

En la concepción y fundación del Club Psicológico orbita la figura de Edith Rockefeller McCormick, filántropa norteamericana cuya riqueza tiene origen tanto en la *Standard Oil*, principal refinería de petróleo del mundo en el siglo XIX y que pertenece a su familia, como en la *International Harvester*, fabricante internacional de maquinaria agrícola heredada por su marido (BAIR, 2006). Edith McCormick y Jung se conocieron en Nueva York, en 1912, en la ocasión de la conferencia por él proferida en la Universidad Fordham. Tras su presentación, Jung consultó brevemente Edith McCormick por encargo de su primo, Medill McCormick, que había sido paciente de Jung en 1909 en el Burghölzli. Jung sugirió a ella que le buscara en Suiza para empezar un tratamiento. La estadía de Jung en los Estados Unidos hasta 1913 permitió que los dos se encontrasen para algunas sesiones, teniendo ambos retornado a Zúrich en la misma comitiva, todavía en 1913, en que continuaron con el análisis (BAIR, 2006).

El Club seguía el modelo de clubes sociales norteamericanos con los cuales Edith McCormick tenía familiaridad: poseía cuartos disponibles para alquilar, comida, entretenimiento, estudios y numerosos empleados a disposición del local. Esta configuración fue de gran importancia para la divulgación del trabajo de Jung, pues permitía la acomodación de visitantes interesados que conseguían encontrar en un mismo lugar tanto el estudio deseado cuanto el alojamiento y demás necesidades que, caso fuesen buscadas de otras maneras en locales variados, resultaría en costos que impediría el esfuerzo (BAIR, 2006; ANTHONY, 2018).

Los objetivos del Club generaron controversias en cuanto a las actividades que allí deberían ser enseñadas y cómo el mismo debería ser ocupado en

términos de convivencia. Entre los miembros, había los que se interesaban por las conferencias y grupos de estudio y los que promovieron bailes, juegos y otras actividades expresivas. Todos los gastos del Club los cubría Edith McCormick, en un total anual de 200 mil dólares, y la falta de gerencia del mismo agravaba la dificultad en sostener la institución ya que los miembros no se veían inclinados a contribuir con algo que difería de sus intereses (BAIR, 2006).

La principal actividad que reunía un número mayor de participantes eran las conferencias y seminarios promovidos por Jung. Por mucho que Jung hubiera rechazado la presidencia del Club, es innegable la importancia del mismo para su trabajo. El rompimiento con la Sociedad Internacional de Psicoanálisis fue citado por él como un momento de gran impacto emocional (JAFFÉ, 2016) y, el Club reflejó el interés local e internacional por su práctica, invitándolo a exponer sus viejas y nuevas investigaciones, tenemos en su creación la reanimación de su trabajo.

Las dificultades económicas que se involucraban con la manutención del Club llevaron a Edith McCormick a endeudarse con préstamos bancarios para asegurar el local, lo que hacía sin reservas en nombre de su interés por el trabajo de Jung. Sin embargo, en 1918 el propietario de la residencia no renovó el contrato y el Club tuvo que mudarse para un local más barato y de pocos cómodos, lo que, irónicamente, permitió un mejor funcionamiento del mismo en términos de delimitación del objetivo debido al espacio disponible (BAIR, 2006).

De esta manera, el Club finalmente pasó a ser un local de reunión, estudio y divulgación de las ideas de Jung, con la asimilación de la Sociedad de Psicología analítica contribuyendo para la seriedad de la empresa.

Mary Foote

De entre las actividades desarrolladas en el Club Psicológico de Zúrich, los seminarios presentados por Jung se pueden destacar como la más considerable y la que contó con mayor participación de mujeres vinculadas a la psicología analítica. La importancia de los seminarios está en el hecho

de ser el principal medio de divulgación del trabajo de Jung en una época en la que su obra escrita no poseía tanto volumen, traducción y circulación. El hecho de que los seminarios ocurrieran también en lengua inglesa, mismo algunos realizados en Suiza, contribuyó para la adhesión de diversos participantes en estas actividades que llegaban a durar varios semestres distribuidos en diferentes años.

Además del seminario presencial como fuente de diseminación de la psicología analítica, las anotaciones y transcripciones del mismo cumplieron importante papel en este sentido. Por más que las copias de las transcripciones tuviesen circulación cerrada para el gran público siendo distribuidas en pocas copias y solamente para los miembros del Club, era común que algunos textos hubieran ido encontrando el camino de algunas bibliotecas y de un público más grande.

A través de la bibliografía general de las obras de Jung, revisada y editada por Lisa Ress, encontramos junto al registro de los seminarios la información de las personas involucradas en la transición de los mismos. Identificamos 31 personas involucradas en procesos como calificación crediticia por taquigrafía, revisión, distribución, edición, compilación y traducción de las transcripciones de los seminarios, siendo 28 mujeres (Esther Harding; Bárbara Hannah; Sallie Pinckney; Kristine Mann; Jane Pratt; Riwkah Schärf; Cary F. de Ângulo; Patricia Berry; Mary Briner; Carol Baumann; Tony Wolff; Mary Barker; Marianne Stark; Anne Chapin; Cary Baynes; Margaret Game; Liliane Frey; Charlotte H. Deady; Linda Fierz; Una Gauntlett Thomas; Cornelia Brunner; Mary Foote; Carol Sawyer; Elizabeth Baumann; Aniela Jaffé; Ethel Taylor; Elizabeth Welsh y Eleanor Bertine) y 3 hombres (Gustav R. Heyer; Hans H. Baumann y Eugene H. Henley).

No todos los involucrados fueron listados siendo que en algunos registros está solamente la información de que múltiples anotaciones se usaron como fuente, sugiriendo que la lista puede ser aún más grande (RESS, 2014). Entre las principales involucradas en la edición de los seminarios en Zúrich se destaca Mary Foote.

Foote, pintora norteamericana, contactó a Jung por carta en 1927 buscando tratamiento psicológi-

co. Llegó a Suiza en julio del mismo año por poco tiempo y volvió en 1928, dónde se quedaría por los próximos 25 años. Foote pronto quedó encargada de transcribir los seminarios impartidos en inglés por Jung y pagaba con sus propias finanzas los costes de las copias de las transcripciones y el envío de las mismas a los participantes inscritos en los seminarios (ANTHONY, 2018).

Anthony (2018) afirma que el trabajo de Foote para consolidación del público junguiano de lengua inglesa fue extremadamente importante y, curiosamente, en el inicio de sus notas ella parecía no percibir la relevancia de su trabajo.

Foote pasó a contar con la colaboración de una secretaria, Emily Köppel, en la transcripción y producción de notas a partir de las hablas de Jung (MCGUIRE, 2014) siendo que los textos publicados que componen los seminarios impartidos originalmente en inglés provienen casi que en su totalidad de sus notas. Durante la Segunda Guerra los seminarios fueron interrumpidos, pero Foote continuó su trabajo de corrección y edición de las notas reunidas hasta el empeoramiento de su demencia, regresando a los Estados Unidos donde se quedó hasta el fin de su vida (ANTHONY, 2018).

5. Beatrice Hinkle, Kristine Mann, Eleanor Bertine y Esther Harding: la diseminación de la práctica junguiana fuera de Europa

Desde antes de su primer viaje a Estados Unidos en 1909 por ocasión de la conferencia en la Universidad Clark, el trabajo de Jung ya era conocido en el país debido a las traducciones a la lengua inglesa de sus estudios sobre asociación de palabras, realizadas por los médicos Adolf Meyer, psiquiatra nacido en Suiza, y Frederick Peterson, neurólogo norteamericano que obtuvo entrenamiento en psicología dinámica en Viena y Zúrich. Peterson se hizo profesor en la Escuela Médica de Cornell, en Nueva York, donde diseminó el trabajo de psiquiatras suizos, incluso el de Jung (GIESER, 2019).

En 1908 fue fundada en la Escuela Médica de Cornell la primera clínica de psicoterapia del país. Entre los miembros fundadores estaba la

médica Beatrice Moses Hinkle, que ha sido la primera médica norteamericana que ha ocupado un cargo público en el país. Las técnicas suizas de psicoterapia ya eran conocidas en la institución cuando Hinkle, en 1909 se fue a Viena para estudiar psicoanálisis con Freud. Feminista, Hinkle rechazó las concepciones freudianas acerca del psiquismo femenino ser condicionado al masculino y terminó acercándose al trabajo de Jung que hablaba de la necesidad de independencia y expresión de la psique femenina. Así, en 1916 diseñó la primera traducción de la principal obra de Jung en la época para el inglés, *Transformaciones y Símbolos de la Libido*, con el nombre de *La Psicología del Inconsciente* (GIESER, 2019).

Hinkle era miembro del primer grupo feminista norteamericano, el *Heterodoxy Club*, y puso a Jung en contacto con otras participantes que comparecieron a los seminarios de él en Nueva York y en Bailey Island en los años 20 y 30. Entre las participantes estuvo la médica Kristine Mann, paciente de Hinkle, que se graduó en la Escuela Médica de Cornell, y tuvo contacto con el trabajo de Jung tanto en su análisis cuanto en su formación. Mann inició su práctica en psicoterapia en Nueva York atrayendo el interés de personas por el trabajo de Jung. Inició en 1928 un proceso de análisis con Jung que duró una década (GIESER, 2019).

Mann se volvió profesora en la Universidad Vassar, Nueva York, donde conoció a Eleanor Bertine, médica también graduada en la Escuela Médica de Cornell, y conectada al trabajo de Jung, y realizando terapia con el mismo. Juntas viajaron a Londres para el seminario de Jung en la Cornualles, donde conocieron a Mary Esther Harding, también médica y que había tenido sesiones de terapia con Jung en Zúrich (GIESER, 2019).

Mann y Bertine regresaron a Nueva York y Harding decidió se juntar a ellas y, en 1936, las tres fundaron el Club de Psicología Analítica en Nueva York, tornándose el primer centro de práctica psicoterápica y de formación basada en el trabajo de Jung fuera de la Europa. Mann, Bertine y Harding mantuvieron contacto con Jung hasta su muerte en 1961 y, ocasionalmente, iban a Suiza para encontrarlo.

En carta para Harding en 8 de junio de 1947, Jung dice:

Estoy contento que la señora y otros más lleven adelante un trabajo que comencé en tiempos pasados. El mundo necesita eso con urgencia [...]. Suiza se convirtió en una isla de sueños en medio de ruinas de muerte. Europa es un cadáver en descomposición (ADLER, JAFFÉ, 2018, p. 75).

El pasaje nos permite dimensionar la importancia que una institución al modelo del Club Psicológico de Zúrich fuera del contexto europeo poseía para Jung en términos de estructuración de un proyecto de psicología general, pues, al decir que comenzó algo que otros dieron continuidad el autor está hablando de un trabajo apacible de ser revisitado, ampliado y cuestionado más allá del círculo cerrado y de las vivencias de los suizos, lo que implica en el reconocimiento de que la psicología analítica mientras proyecto de psicología general, no podría limitarse en su práctica individual.

6. Mary Conover Mellon: las obras de C. G. Jung

En 1947, Jung firmó contrato con las editoras Pantheon Books y Kegan Paul para iniciar un proceso de reedición y publicación de sus escritos en el formato de Obras Completas¹. La misión surgió años antes por la voluntad de Mary Conover Mellon, otra filántropa estadounidense

¹ Por mucho que el nombre Obras Completas sugiera la totalidad de los textos de un autor, en el caso de Jung es necesario hacer ciertas consideraciones. La intención de Mary Mellon fue, inicialmente, reeditar las obras más conocidas de Jung hasta el momento y publicar todas las demás obras inéditas, así como posibles nuevos escritos. Esta edición se llamaría *The New Edition* (La Nueva Edición), pero cambió su nombre a *Collected Works* (HOERNI, 2011). La expresión *Collected Works* se puede traducir como Obras Recopiladas, reforzando la idea de que los volúmenes que componen la obra publicada no representan toda la producción del autor. En Brasil, la publicación de los textos de Jung que sigue el modelo estandarizado de su obra recibió el nombre de Obras Completas de C. G. Jung, publicadas por Editora Vozes, pero son las obras recopiladas. El título de *Complete Works*, sí, Obras Completas, es el título otorgado por la Fundación Philemon al proyecto de edición de texto inédito de Jung. La Fundación estima que la Obra Completa constará de treinta volúmenes, además de los veinte ya existentes.

interesada en psicología analítica; El primer encuentro de Mary con Jung ocurrió en 1937 en Yale cuando Jung presentó sus conferencias sobre Psicología y Religión (MCGUIRE, 1989).

Mary conoció el trabajo de Jung en 1934 por los textos disponibles en inglés traducidos por Hinkle. Su esposo, Paul Mellon, también compartía el interés por el trabajo de Jung y, cuando lo conocieron en 1937, comunicaron su deseo de irse a Zúrich para sesiones de psicoterapia. La ida a Zúrich ocurrió en 1938 cuando recibieron permiso de Jung para frecuentar el seminario sobre Zoroastro de Nietzsche, pero la agenda apretada de Jung no permitió la realización de sesiones clínicas. Mary volvió a Zúrich en 1939 para dar continuación al seminario y comparecer a las conferencias presentadas por Jung en el Instituto Federal, realizando, aún, sesiones de terapia (MCGUIRE, 1989).

El contrato de Mary con el mundo de las transcripciones de los seminarios la llevó a manifestar interés en reunir y reeditar los trabajos ya publicados de Jung, así como publicar los textos inéditos. Al regresar a Nueva York en 1942 debido a la situación de la Guerra en Europa, dio inicio a la construcción de la editora Bollingen Foundation. Un mes después de la creación, Mary le escribió a Jung reforzando el plan de publicación de sus textos en una única edición para que su trabajo fuera preservado y sobreviviera a la destrucción de aquellos tiempos. La respuesta de Jung indicaba que había estado pensando en cuáles textos deberían ser publicados (MCGUIRE, 1989).

El empeoramiento de la Guerra y la entrada de los Estados Unidos en el conflicto suspendieron las actividades de la editora, y Mary, volviendo en 1943 contrató a Kurt Wolff, director de la editora Pantheon Books, para ser editor en Bollingen. De esa manera, los libros idealizados por Mary serían publicados como Bollingen Series por Pantheon Books. En 1946, un año antes

de que Jung firmara el contrato con la editora, Mary Mellon falleció. En el mismo año, su esposo decidió continuar el proyecto de publicación de los textos de Jung en 1947, junto a la editora inglesa Kegan Paul, firmaron un contrato de derechos de publicación en lengua inglesa en Estados Unidos y Reino Unido (MCGUIRE, 1989). Fue el formato en inglés de la edición de los manuscritos de Jung que estableció el estándar a partir del cual sus textos deberían ser reproducidos en otras lenguas, siendo Mary Mellon la visionaria del proyecto.

7. Consideraciones Finales

La combinación del espíritu empresarial y aventurero con las ganas de poder y la proactividad observada por Jung (2012f; 2013a) en las mujeres estadounidenses, permitió que las mismas se involucraran en el paradigma de la responsabilidad del sujeto en desarrollarse individualmente y socialmente conectadas por el trabajo de Jung. De esa manera, la psicología analítica constituye terreno fértil para que las mujeres pioneras pudiesen involucrarse y contribuir con el escenario de la estructuración de la psicología moderna en el inicio del siglo XX, descartando la idea de que Jung era rodeado de admiradoras y seguidoras pasivas.

Más allá de las ya debidamente reconocidas colaboradoras de Jung dentro del desarrollo de sus propuestas, como von-Franz, Jaffé, Wolff, Jacobi y su esposa Emma, buscamos traer visibilidad a otras mujeres igualmente importantes en la estructuración y divulgación de la psicología analítica.

El presente trabajo se realizó con el apoyo de la “Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES)” – Código de Financiamento 001. ■

Recibido en: 10/08/2020

Revisado en: 18/11/2020

Abstract

The making of Analytical Psychology: the role of American Women

This article aims to rescue and recognize the active and determinant role of certain American women in the construction of analytical psychology. Initially, we debrief the myth of the solitary and individual construction of theories, knowledge fields and subjects, placing general psychology projects and the development of Analytical Psychology within this context. We discussed how Carl Gustav Jung's work can be seen as an individual practice and general psychology proj-

ect, using his considerations about the place of theory in his work, as well as his view about the possibility of transmitting such knowledge and training professionals within that paradigm. We argue that the role of certain women was crucial in the formatting, editing and transposition of Jung's work from the field of individual practice to the theoretical propagation that we know today in the format of collected works and seminars. ■

Keywords: analytical psychology, women, history of psychology, theory, edition.

Resumo

Construindo a Psicologia Analítica: o papel das mulheres estadunidenses

No presente texto buscamos resgatar o papel ativo e determinante do trabalho de algumas mulheres estadunidenses na construção da psicologia analítica. Inicialmente, questionamos o mito da construção solitária e individual de teorias e áreas do conhecimento, situando os projetos de psicologia geral e o desenvolvimento da psicologia analítica dentro de tal contexto. Discutimos como o trabalho de Carl Gustav Jung pode ser visto enquanto prática individual e projeto de

psicologia geral, utilizando suas considerações acerca do lugar da teoria em seu trabalho, assim como sua visão da possibilidade de transmissão de tal conhecimento e formação de profissionais dentro desse viés. Argumentamos que a participação de determinadas mulheres foi crucial na formatação e transposição do trabalho de Jung do campo da prática individual para a divulgação teórica que conhecemos hoje no formato de obras completas e seminários. ■

Palavras-chave: psicologia analítica, mulheres, história da psicologia, teoria, edição.

References

- ADLER, G.; JAFFÉ, A. (Org.). *C. G. Jung letters, volume 1: 1906-1950*. New York, NY: Routledge, 2015a.
- _____. *C. G. Jung letters, volume 2: 1951-1961*. New York, NY: Routledge, 2015b.
- _____. *C. G. Jung cartas, volume 2: 1946-1955*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- ANTHONY, M. *The Valkyries: the women around Jung*. Shaftesbury: Element, 1991.
- _____. *Salome's embrace: the jungian women*. New York, NY: Routledge, 2018.
- BAIR, D. *Jung: uma biografia volume 1*. São Paulo, SP: Globo, 2006.
- BERNARDINI, R. et al. *Carl Gustav Jung: the solar myths and Opicinus de Canistris: notes of the seminar given at Eranos in 1943*. Einsiedeln: Daimon, 2015.
- ELLENBERGER, H. F. *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*. London: Fontana, 1994.
- FALZEDER, E. (Ed.). *C. G. Jung: history of modern psychology: lectures delivered at ETH Zurich, volume 1, 1933-1934*. New York, NY: Princeton University, 2019.
- GEWEHR, R. B. Entre filosofia e ciência: o problema do naturalismo na psicologia de Carl Gustav Jung. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 30, p. 1-13, mar. 2019. <https://doi.org/10.1590/0103-6564e20160020>
- GIESER, S. (Ed.). *C. G. Jung: dream symbols of the individuation process: notes of C. G. Jung's seminars on Wolfgang Pauli's dream*. New York, NY: Princeton University, 2019.
- GRAF-NOLD, A. C.G. Jung's position at the Eidgenössische Technische Hochschule Zürich (ETH Zürich): the Swiss Federal Institute of Technology Zurich. *Jung History*, London, v. 2, n. 2, p. 12-5, 2005. <https://doi.org/10.5167/uzh-42237>
- HOERNI, U. The foundation of the works of C. G. Jung. *Spring Journal*, v. 86, p. 183-92, 2011.
- JAFFÉ, A. (Org.). *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2016.
- JUNG, C. G. *Obras completas de C. G. Jung, volume 16, part 1: a prática da psicoterapia*. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 12: psicologia e alquimia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 18, parte 2: a vida simbólica, volume 2*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012c.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 4: Freud e a psicanálise*. Tradução Lúcia Mathilde E. Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012d.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 6: tipos psicológicos*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012e.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 10, parte 3: civilização em transição*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012f.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 8, parte 1: a energia psíquica*. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012g.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 9, parte 1: os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012h.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 18, parte 1: a vida simbólica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012i.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 7, parte 1: psicologia do inconsciente*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012j.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 5: símbolos da transformação*. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013a.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 8, parte 2: a natureza da psique*. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013b.
- _____. *Obras completas de C. G. Jung, volume 3: psicogênese das doenças mentais*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013c.
- _____. *Collected works of C. G. Jung, volume 10: civilization in transition*. New York, NY: Princeton University, 2014a.
- _____. *Collected works of C. G. Jung, volume 18: the symbolic life*. New York, NY: Princeton University, 2014b.
- KIRSCH, T. *The Jungians, a comparative and historical perspective*. New York, NY: Routledge, 2000.

MCGUIRE, W. *Bollingen, an adventure in collecting the past*. Princeton, NJ: Princeton University, 1989.

_____. (Org.). *Freud/Jung: correspondência completa*. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1993.

_____. (Org.). *C. G. Jung: Seminários sobre análise de sonhos: notas do seminário dado em 1928-1930 por C. G. Jung*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

RESS, L. (Ed.). *General bibliography of C. G. Jung's writings*. New York, NY: Routledge, 2014.

ROAZEN, P. *Freud and his followers*. Boston, MA: Da Capo, 1992.

STEELE, R. Constructing and deconstructing self-narratives: deconstructing histories: toward a systematic criticism of psychological narratives. In: SARBIN, T. (Ed). *Narrative psychology: the storied nature of human conduct*. New York, NY: Praeger, 1986. p. 256-75.

SHAMDASANI, S. *Jung and the making of modern psychology: the dream of a science*. New York, NY: Cambridge University, 2003.

Sincronicidade: relações entre a obra junguiana e novas proposições teóricas¹

Eduardo Arruda Sautchuk*
Michel Alexandre Fillus**

Resumo

A sincronicidade é um dos conceitos mais complexos e importantes da psicologia analítica. O presente artigo é uma revisão de literatura e objetiva apresentar o conceito a partir da visão junguiana clássica como alternativa ao paradigma da causalidade e, em seguida, mostrar novas contribuições de autores contemporâneos acerca do tema. Foram investigados possíveis diálogos entre a sincronicidade e outras áreas do conhecimento. Verificou-se que há uma linha de pensamento atual baseada na teoria de Sistemas Adaptativos Complexos (SACs), que permite uma importante mudança de perspectiva em

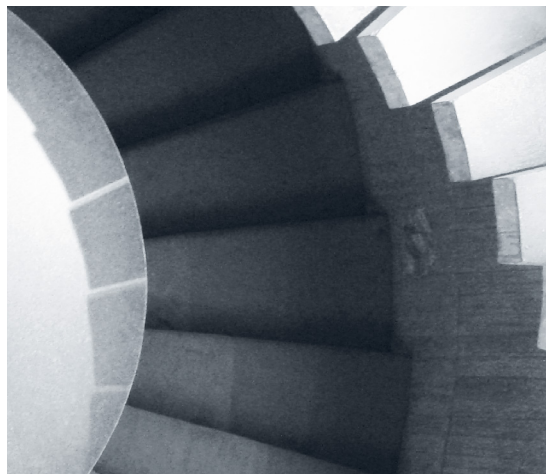
relação ao fenômeno sincronístico. Além disso, contribuições sobre a noção de tempo dentro da sincronicidade e sobre as bases filosóficas da hipótese junguiana são expostas de maneira complementar a discussão. Conclui-se que a sincronicidade está além de uma improvável coincidência: pode representar um importante fator dinâmico na propriedade de emergência e de auto-organização da psique. ■

Palavras-chave
Sincronicidade,
Complexidade,
Emergência,
Psicologia
analítica.

¹ Esta pesquisa é oriunda do trabalho realizado em Iniciação Científica na graduação da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR).

* Mestrando em Psicologia Clínica pelo Núcleo de Estudos Junguianos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). e-mail: <du.sautchuk@gmail.com>

** Doutor em Psicologia Clínica pelo Núcleo de Estudos Junguianos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor do curso de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR) e de cursos de Especialização. e-mail: <michelfillus@gmail.com>



Sincronicidade: relações entre a obra junguiana e novas proposições teóricas

1. Introdução

A sincronicidade é um dos conceitos mais complexos propostos por Jung em sua teoria psicológica. Ela está relacionada à teoria dos arquétipos, aos conceitos de Si-mesmo, de *unus mundus* e à compreensão das relações entre psique–mundo, mente–matéria. O fenômeno sincronístico embasa a dinâmica e a realidade psíquica humana e sua relação com o macrocosmo. Ademais, ela compõe as noções básicas para a formulação de um paradigma junguiano (PENNA, 2014; STEIN, 2006).

Essa ideia surgiu da observação, por Jung, de raros eventos que representam uma coincidência significativa. O evento sincronístico, então, é uma **coincidência** porque não pode ser explicado pela causalidade e não respeita as leis da probabilidade do acaso. Ao mesmo tempo, esse evento tem um **significado** importante para o indivíduo. Apesar de ser provável que um ou mais eventos desse tipo ocorram na vida de uma pessoa, fenômenos sincronísticos podem ser confundidos com meras coincidências. A hipótese de Jung constata sua relevância, mostrando que tais fenômenos são capazes de impactar profundamente a psique individual.

Por exemplo, ao relatar o episódio do be-souro¹, Jung (2014) enfatizou que a experiência sincronística transformou a postura racional de uma paciente em relação a seu problema. Foi um importante fator para o processo terapêutico do caso. Em uma carta a Jung, essa mesma paciente descreve semelhanças intrigantes entre um sonho que ela teve e uma história que Jung havia lido antes de uma sessão com ela (MOURA, 2014, p. 405).

Outro exemplo de fenômeno sincronístico, também de motivação onírica, que teve grande

impacto no processo analítico, tanto para terapeuta quanto para paciente, é oferecido por Angela Connolly (2015). A autora relata uma sessão com a paciente chamada Mary:

Do nada, ela [Mary] chegou na sua sessão um dia dizendo que tinha tido um sonho estranho com meu pai [de Connolly]. Ela tinha sonhado que meu pai estava muito doente, mas que eu não estava cuidando dele adequadamente, pois seu quarto estava em completa desordem e ela então descreveu a sala em grande detalhe. Para meu choque intenso, o quarto que ela descreveu era o do meu ex-analista que morrera alguns anos antes. Os detalhes correspondiam exatamente, não com o quarto quando eu estava em análise, mas o quarto quando eu o visitava durante sua doença final. (p. 171)²

Situações como a descrita por Connolly são investigadas em uma pesquisa realizada no Reino Unido por Roxburgh et al. (2016) com terapeutas. A saber, 44% dos participantes relataram ter experienciado a sincronicidade no *setting* terapêutico e 67% sentiram que experiências sincronísticas podem ser importantes na psicoterapia. Tendo em vista que o trabalho analítico é apontado como uma abertura a eventos emergentes da psique em níveis de organização que transcendem o ego, a relevância clínica dos fenômenos sincronísticos fica evidente (CAMBRAY, 2020).

Dada a dimensão do tema, Jung (2014) define a sincronicidade em sentidos estrito e amplo. No que tange ao **sentido estrito**, tem-se uma improvável coincidência significativa para o indivíduo. Assim, Jung pensou em uma conexão não causal entre eventos psíquicos e físicos. Já

¹ Relato completo em Jung (2014, par. 843).

² Tradução nossa.

no **sentido amplo** coloca-se que a sincronicidade não estaria restrita a um tipo de fenômeno raro e improvável, mas seria um princípio de ordenação acausal na natureza. A conexão acausal de eventos, ou a sincronicidade, configura-se como outra possibilidade de entender a relação entre dois eventos, de maneira complementar à causalidade. Nesse aspecto, ir além do paradigma da causalidade é fundamental para a compreensão da teoria junguiana e de sua prática.

A causalidade é um conceito pouco questionado. A naturalização histórica e cultural³ desse paradigma foi construída pelo desenvolvimento racionalista da ciência ocidental nos últimos séculos. A busca pela objetividade máxima na compreensão científica resultou em uma ciência compartimentada e disciplinar, limitada em suas possibilidades. Segundo Penna (2004), Jung contestou dogmatismos e afirmou a natureza paradoxal da psique humana, abordando-a em sua complexidade.

Dessa forma, conhecimentos oriundos de outras áreas são importantes para a ideia de sincronicidade. A integração de conceitos, principalmente dos campos da física, da química e da matemática, proporciona a ampliação de seu entendimento e de seu alcance. Atualmente, a sincronicidade é abordada além dos limites da relação analítica, estabelecendo conexões com aspectos da cultura e da coletividade. Roderick Main (2007), nesse âmbito, discute aspectos espirituais e religiosos da experiência sincrônica; Cambray (2013), por sua vez, afirma que fenômenos sincrônicos podem ser coletivos e assumir a proporção de movimentos culturais ou de momentos significativos de mudança em uma sociedade, chamados sincronidades culturais.

O objetivo deste artigo é revisar as noções de sincronicidade na psicologia analítica, destacando publicações contemporâneas sobre o tema, inclusive aquelas que estabelecem relações com outras áreas do conhecimento.

2. Método

Esta revisão de literatura visa compor o estado do conhecimento, de modo a “[...] mapear e discutir uma certa produção acadêmica em diferentes campos do conhecimento” (FERREIRA, 2002, p. 258). A amostra foi selecionada de modo intencional (quando da literatura clássica), complementada pelo método “bola de neve” (aplicado à literatura pós-junguiana). Esse método, proposto por Yin (2016), permitiu que determinada referência levasse à exploração das seguintes, úteis na busca pelas publicações mais recentes.

Inicialmente, foi consultada a literatura clássica sobre o tema da sincronicidade nas obras completas de Jung e a partir de colaboradores considerados autores da escola clássica da psicologia analítica.

Posteriormente, foram acessadas as bases de dados PePSIC, Redalyc e SciELO, nas quais buscou-se pelo termo “sincronicidade” no título e/ou no resumo de publicações brasileiras de até cinco anos atrás, ampliando-se, em seguida, para trinta anos atrás (1990), resultando em zero (0) artigos. Assim sendo, a seguir, buscou-se pelo termo “sincronicidade” no título e/ou no resumo de publicações em revistas especializadas nacionais, sem critério de tempo de publicação, resultando em cinco (5) publicações, das quais apenas uma (1) apresentou a sincronicidade como tema central.

A base de dados internacional *Wiley Online Library* também foi alvo das buscas com o termo “*synchronicity*” no título de publicações desde 2015, no campo da psicologia (excluindo publicações de outras áreas que empregam o termo em sentido diferente, como a economia), resultando em oito (8) publicações, das quais apenas cinco (5) se referem à sincronicidade proposta por Jung. Decidiu-se, então, ampliar o critério de tempo de publicação, a fim de atingir publicações relevantes referenciadas nos resultados da primeira busca. Desse modo, considerando desde 2002, obtiveram-se 40 resultados.

³ Para uma análise sobre o processo histórico no qual a causalidade tornou-se o paradigma dominante na ciência, ver: Capra (1990).

3. Resultados e discussão

A seleção dos artigos e das publicações ocorreu de modo intencional, segundo os critérios de: literatura clássica relevante, abordagem com outras áreas do conhecimento e ampliação do pensamento junguiano.

Foram selecionadas 27 publicações, dispostas no quadro abaixo. Delas, onze (11) foram classificadas como “janguiana clássica” por apresentarem ideias que explicam a concepção

de sincronicidade elaborada por Jung em sua obra e por outros autores considerados representantes da “escola clássica”⁴; onze (11) publicações oferecem novas proposições acerca do tema, classificadas no quadro abaixo como “pós-janguiana”⁵ por seu caráter crítico e inovador; por fim, quatro (4) são de autores de outras áreas do conhecimento, classificadas como “física teórica”. As publicações selecionadas estão ordenadas cronologicamente a seguir:

Quadro 1 - Lista de referências selecionadas por ano de publicação

Ano	Autor(es)	Área do conhecimento	Palavras-chave (artigos)/Livros
1952/2012	Jung, C. G.; Pauli. W.	Janguiana clássica	Cap. “Synchronicity: a principle of acausal connections”. <i>In</i> : “The interpretation of nature and psyche”
1952/2014	Jung, C. G.	Janguiana clássica	Livro: “Sincronicidade” (O.C. 8/3)
1955/2012	Jung, C. G.	Janguiana clássica	Cap. VI “A conjunção”. <i>In</i> : O.C. 14/2
1974	Von Franz, M. L.	Janguiana clássica	Livro: “Number and time”
1990	Proffoff, I.	Janguiana clássica	Livro: “Jung, sincronicidade e destino humano”
1992	Von Franz, M. L.	Janguiana clássica	Cap. XII “A descoberta do <i>unus mundus</i> ”. <i>In</i> : “C. G. Jung: um mito em nossa época”
2001	Hogenson, G.	Pós-janguiana	Palavras-chave (artigo): Modelos evolucionistas
2001	Saunders, P.; Skar, P.	Pós-janguiana	Palavras-chave (artigo): Arquétipos; Auto-organização
2002	Cambray, J.	Pós-janguiana	Palavras-chave (artigo): Emergência; Auto-organização
2005	Hogenson, G.	Pós-janguiana	Palavras-chave (artigo): Emergência; Auto-organização
2006	Stein, M.	Janguiana clássica	Cap. 9 “Do tempo e eternidade (Sincronicidade)”. <i>In</i> : “O mapa da alma”
2009	Aufranc, A. L. B.	Janguiana clássica	Palavras-chave (artigo): Física quântica; Arquétipo psicoide
2011	Yiassemides, A.	Janguiana clássica	Palavras-chave (artigo): Tempo
2012	Atmanspacher, H.	Física teórica	Palavras-chave (artigo): Monismo de aspecto dual

continua

⁴ Divisão de escolas na psicologia analítica proposta por Samuels (2011).

⁵ Idem anterior.

continuação

Ano	Autor(es)	Área do conhecimento	Palavras-chave (artigos)/Livros
2013	Atmanspacher, H.; Fach, W.	Física teórica	Palavras-chave (artigo): Correlações mente-matéria
2013	Cambray, J.	Pós-junguiana	Livro: “Sincronicidade”
2014	Moura, V.	Junguiana clássica	Palavras-chave (artigo): Estudo de caso; Madeleine Reichstein; Episódio besouro
2014a	Atmanspacher, H.	Física teórica	Palavras-chave (artigo): Correlações psicofísicas
2014b	Atmanspacher, H.	Física teórica	Palavras-chave (artigo): Monismo de aspecto dual
2015	Connolly, A.	Pós-junguiana	Palavras-chave (artigo): Sincronicidade; Prática clínica
2015	Roxburgh, E. C.; Ridgway, S.; Roe, C. A.	Junguiana clássica	Palavras-chave (artigo): Coincidências significativas; Prática clínica
2016	Sacco, R.	Pós-junguiana	Palavras-chave (artigo): Fibonnaci; Fractais
2018	Roesler, C.; Atmans- pacher, H.	Pós-junguiana	Part V “Synchronicity”. In: “Research in analytical psychology”
2019	Cambray, J.	Pós-junguiana	Palavras-chave (artigo): Sincretismo
2019	Kime, P.	Pós-junguiana	Palavras-chave (artigo): Coincidência significativa
2020	Cambray, J.	Pós-junguiana	Cap. 9 “Sincronicidade como emergência”. In: “Psicologia analítica: perspectivas contemporâneas na análise junguiana”

As principais ideias dessas publicações serão apresentadas no decorrer deste texto. As seções 1 e 2 referem-se às noções clássicas fundamentais da sincronicidade e às novas proposições encontradas, respectivamente.

4. A alternativa junguiana ao paradigma da causalidade

A separação do conhecimento da matéria e do conhecimento da psique inconsciente começou no século XVII com a ascensão do racionalismo. A título de exemplo, a alquimia tornou-se química e física, cada vez mais objetiva e concreta, separando-se dos mitologemas e dos símbolos que antigamente permeavam o

conhecimento da natureza em geral. Marie-Louise von Franz (1992), nesse contexto, utiliza o símbolo do hermafrodita para expressar o destino da alquimia, no contexto da época de seu florescimento: uma união prematura de opostos que precisou ser dividida em ciência da matéria e em ciência da psique, antes de aproximarem-se novamente.

Ao estudar as produções alquímicas, Jung preferiu, inicialmente, investigar o valor simbólico das imagens, compreendendo seu valor como expressão de conteúdos do inconsciente coletivo. O autor não discutiu a questão de um possível vínculo entre os processos psíquicos e biológicos e/ou microfísicos, ainda que estives-

se convencido de sua existência (VON FRANZ, 1992). Apesar da questão psique–matéria permear seus estudos de alquimia, Jung a abordou diretamente em outros textos, oferecendo contribuições a partir de sua crítica ao reducionismo materialista e afirmando sua opção por um paradigma de maior complexidade.

Ao identificar os dois tipos de pensamento humano, Jung (2013b) ilustra aquilo que o raciocínio lógico causal é capaz de alcançar, bem como aquilo que lhe escapa. Nesse âmbito, ele descreve o pensamento dirigido, baseado na linguagem, cuja máxima expressão é a ciência racionalista; está relacionado à adaptação do homem a sua realidade externa e à capacidade de reflexão dele. O outro pensamento em questão é o não-dirigido, não-verbal, associativo, geralmente chamado de sonho, que a causalidade e a lógica racional têm dificuldade em apreender.

No mais, Jung (2013b) atribui importante valor ao pensamento não-dirigido e o coloca em destaque na composição de seu método para explorar o inconsciente⁶. Tal acento de suas proposições o levou a abordar experiências de complexidade crescente. Sobretudo, o maior desafio ao modo lógico de pensamento é a hipótese de sincronicidade, cuja posição é exatamente complementar à causalidade do pensamento dirigido.

O ensaio sobre sincronicidade foi uma das últimas publicações de Jung (2014), fruto de anos de experiência e contato com fenômenos extraordinários e de décadas de colaboração e correspondências com Pauli, o que o levou à conjectura de conexão entre psique e matéria. Assim sendo, Jung encorajou-se com a possibilidade de publicar seu ensaio sobre sincronicidade no livro em coautoria com Wolfgang Pauli, *The Interpretation of Nature and the Psyche* (JUNG, PAULI,

2012). Desde então, outros autores ofereceram contribuições importantes a partir de Jung.

Ira Progoff (1990) reforça a perspectiva de Jung ao argumentar que o princípio de relação acausal proposto pela sincronicidade não representa uma negação às leis de causa e efeito, trata-se de um princípio que as complementa. O autor considera, ademais, o fundamento arquetípico da ideia de sincronicidade, indicando que acontecimentos sincronísticos estariam relacionados à constelação de um arquétipo. Por situar-se no campo psicoide, a constelação arquetípica teria manifestações tanto no plano material quanto no psíquico, sincronisticamente (PROGOFF, 1990).

Segundo von Franz (1992), os fenômenos de sincronicidade são imagens do interior que se relacionam significativamente a eventos exteriores objetivos de forma não causal. Tais fenômenos deflagrariam a existência de um padrão *a priori* na natureza, anterior à consciência humana: um fator formal da natureza que é anterior à tentativa de explicação e apreensão da psique.

Esse fator foi chamado por Jung de conhecimento absoluto, pois independe do conhecimento consciente. Tem-se uma forma de existência transcendental, contida em um espaço–tempo psiquicamente relativo, portanto, irrepresentável. Fenômenos de sincronicidade, então, são atos de criação no tempo, representantes da ordenação acausal que é percebida pelos indivíduos por meio do significado.

Por esse motivo, esses fenômenos foram considerados, em épocas anteriores, manifestações de divindades ou um sinal do Tao, na China (VON FRANZ, 1992). As reflexões de Von Franz abordam os possíveis limites da separação entre o físico e o psíquico, ponto crucial do interesse de Jung pela física quântica.

A física quântica ofereceu a Jung uma possibilidade de conjecturar uma relação entre psique e matéria. Jung (2012) afirma que a microfísica e a psicologia profunda têm um fundo comum, que é físico e psíquico ao mesmo tempo e, des-

⁶ Jung (2013a; 2000) propôs uma alternativa ao pensamento reducionista causal em sua obra muito antes de empregar o termo “sincronicidade”, quando sugeriu o ponto de vista da finalidade para o trabalho clínico em “A energia psíquica” e no cap. IX de “Natureza da psique”.

sa forma, não é nenhum dos dois, mas uma terceira coisa, de natureza neutra, que só pode ser concebida por meio de alusões. Jung expõe, no mais, que o princípio de conexão acausal da sincronicidade é o *unus mundus*:

É a coincidência cheia de sentido que defini como o princípio sincronístico. Este princípio indica que existe uma conexão, ou respectivamente uma unidade, de acontecimentos que não têm entre si nenhuma ligação causal, e desse modo representam um aspecto da unidade do ser, que se pode designar como o “*unus mundus*” (par. 327).

Nesse contexto, Aufranc (2009) aborda as mudanças que a física quântica promoveu em relação às possibilidades de compreensão do mundo no século passado, as mesmas que inspiraram Jung em seu diálogo com Pauli para elaborar a ideia de sincronicidade. A autora indica que cientistas quânticos, como Pauli, fizeram experimentos que questionaram os velhos paradigmas da física clássica, incapazes de explicar o funcionamento do mundo quântico.

Físicos como Heisenberg, Schrödinger, von Neumann e Wolfgang Pauli tiveram que elaborar novos princípios científicos para descrever a física quântica. A ciência deparou-se, desse modo, com as noções de incerteza, de interferência da consciência por meio da observação dos eventos, de não-localidade (interconexão) e de totalidade. Cabe salientar que suas implicações foram extensas. Portanto, o sentido surge em meio ao acaso; ou, a ordem geral que surge do arquétipo alcança, simultaneamente, em sua natureza psicoide, matéria e psique. Essa interconexão referida como quântica é experienciada por nós como sincronicidade (AUFRANC, 2009).

Dessa maneira, a física quântica possibilitou a autores junguianos clássicos ampliarem sua compreensão, assim como a ideia de sincronicidade despertou o interesse de físicos

como Rocha Filho (2014), que buscou fazer uma aproximação da física com a psicologia analítica, considerando, especialmente, aspectos energéticos da psique. Todavia, a física quântica não é a única área do conhecimento que dialoga com as ideias da sincronicidade. A seguir, serão apresentadas as contribuições de autores contemporâneos acerca de novos entendimentos sobre a sincronicidade, baseando-se na interdisciplinaridade.

5. Novas perspectivas para a sincronicidade

Os conceitos de emergência e de capacidade auto-organizativa de sistemas complexos proporcionaram uma nova possibilidade de compreensão da sincronicidade. Abaixo, publicações que relacionam essas novas ideias são apresentadas em sequência cronológica. A saber, é dada ênfase à explanação dos conceitos teóricos que as fundamentam.

Em seguida, são colocadas contribuições complementares que versam sobre o conceito de tempo para a sincronicidade e sobre suas bases filosóficas. Ainda, consideram-se perspectivas para a pesquisa sobre sincronicidade na atualidade.

5.1 Os Sistemas Adaptativos Complexos (SACs)

Joseph Cambrey (2002; 2020) sugere que é possível reconsiderar a ideia de sincronicidade a partir da complexidade. A ciência da época de Jung não possuía entendimento acerca do comportamento de sistemas abertos longe do equilíbrio, como é o caso dos sistemas auto-organizados. A título de explanação, sistemas vitais em organismos, ou seja, a própria vida, podem ser considerados sistemas auto-organizados (CAMBRAY, 2002).

Segundo Cambrey (2002), os Sistemas Adaptativos Complexos (SACs) são uma nova forma de pensar a respeito de sistemas iniciada no trabalho de Ilya Prigogine, prêmio Nobel de química de 1977. Prigogine procurava entender como é

possível que ordem e organização surjam espontaneamente em meio a condições caóticas, por meio do que ele chamou de processo de auto-organização em sistemas abertos longe do equilíbrio. Esse campo do conhecimento desenvolveu-se e é conhecido, na contemporaneidade, como complexidade, em que é preponderante o pensamento de Edgar Morin.

Pesquisadores do Instituto de Santa Fe, ao explorarem possíveis aplicações dos conceitos provenientes da teoria da complexidade e da teoria do caos, elaboraram a ideia dos SACs⁷. Os Sistemas Adaptativos Complexos têm propriedades **emergentes**: propriedades de auto-organização que respondem às necessidades ambientais. Um fenômeno emergente representa, assim, uma resposta adaptativa que ocorre na margem entre a organização do sistema e o caos do ambiente (CAMBRAY, 2002).

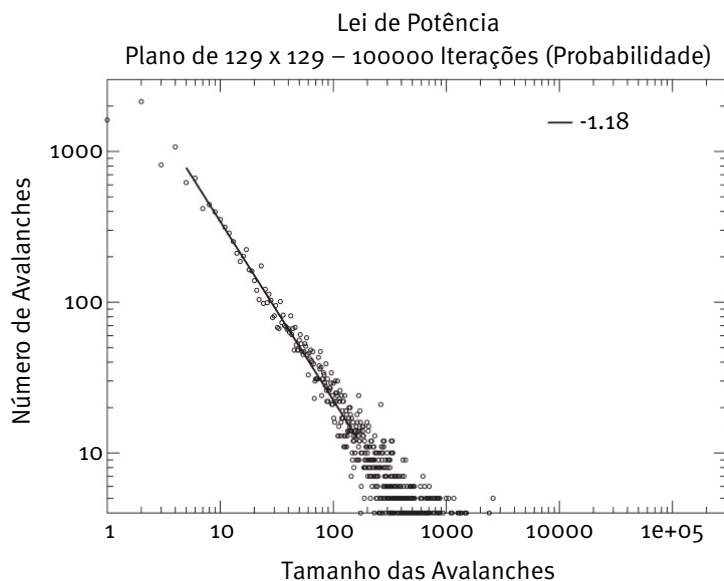
A auto-organização, nesse viés, dá-se como um movimento coletivo em direção a uma finalidade que não seria possível de ser realizada por uma única parte do sistema sozinha. No contexto psíquico, por exemplo, é interessante notar que os trabalhos de Saunders e Skar (2001) e de Hogenson (2001) consideram os arquétipos como propriedades emergentes da atividade e do desenvolvimento do sistema cerebral.

Segundo Cambray (2002), um fenômeno emergente pode parecer, para um indivíduo, uma coincidência (por ser um acontecimento inexplicável ao entendimento da consciência individual) significativa (por representar um movimento de organização). A partir disso, os fenômenos sincronísticos podem ser considerados aspectos emergentes do Self, adquirindo importante papel no processo de individuação, na compreensão junguiana da psique, como um SAC. Portanto, Cambray (2002, 2020) possibilitou a abordagem da sincronicidade pelo viés emergente da psique.

Hogenson (2005), imbuído da ideia das propriedades emergentes da psique, explora o comportamento de um sistema auto-organizado para introduzir a ideia de criticalidade⁸. Quando o movimento de um sistema auto-organizado se prolonga ao máximo, atinge um ponto conhecido como criticalidade auto-organizada.

Para explicá-la, Hogenson (2005) apresenta uma análise clássica do fenômeno a partir do exemplo dado pelo físico Per Bak (1996): imagine que você está deixando que grãos de areia caiam lentamente sobre uma mesa, formando um acúmulo cônico. À medida que o monte de areia vai crescendo, os grãos vão caindo pelas laterais do monte, mantendo sua forma cônica. Em um determinado momento, imprevisível, a queda de um dos grãos de areia formará uma avalanche no lado da pilha, fazendo uma grande quantidade de areia deslizar. Tal fenômeno indica que o sistema atingiu um ponto de criticalidade auto-organizada, de forma que a queda de um grão de areia causa uma grande reorganização do acúmulo todo. Não há como prever exatamente qual grão causará a avalanche ou quando ela acontecerá, o evento é emergente das propriedades auto-organizativas do sistema ao atingir um ponto de criticalidade.

A frequência de pequenos deslizamentos de areia pelo lado do monte é alta e as avalanches são ocasionais e escassas. Um gráfico desses dados conteria, no eixo vertical, a importância dos eventos, ou seja, o tamanho dos deslizamentos de areia; e, no eixo horizontal, estaria a frequência desses eventos. Quanto maior o deslizamento, menor sua frequência e vice-versa. Esse padrão é conhecido como lei de potência, uma linha logarítmica dupla (visualmente, semelhante a uma linha reta decrescente), como se pode observar na figura a seguir:



Fonte: Carneiro, Charret (2005).

Figura 1 - Gráfico de avalanches em uma pilha de areia

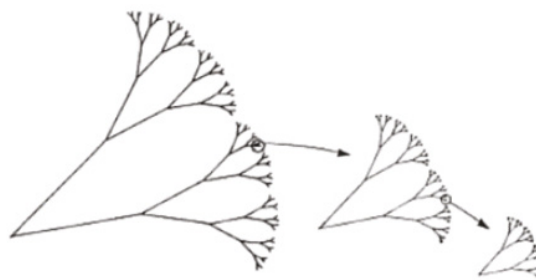
A **lei de potência**⁹ é um modelo de distribuição diferente da clássica distribuição normal, também conhecida como curva de Gauss. Análises estatísticas mostram que alguns fenômenos humanos e naturais são baseados na lei de potência, por exemplo: a frequência de palavras em um texto; a formação de comunidades habitacionais, desde vilas a metrópoles; o padrão de transferência de íons dentro do cérebro; e até a ocorrência de terremotos (HOGENSON, 2005).

Basicamente, a lei de potência significa que pequenos acontecimentos se dão frequentemente e grandes acontecimentos se dão raramente. Como exemplo, podem ser citadas pequenas vilas, as quais são muito mais numerosas que grandes metrópoles; ou, então, no caso de um texto, palavras pequenas com significados simples são mais frequentes que palavras com significados complexos.

Nesse âmbito, Hogenson (2005) ressalta outro aspecto de sistemas auto-organizados que se comportam obedecendo à lei de potência. Nele, há um padrão de autossimilaridade nos

fenômenos observados. Independentemente da escala com que se observa um fenômeno, uma mesma estrutura básica será encontrada.

O aspecto de autossimilaridade é conhecido como estrutura fractal, presente em diversos sistemas complexos. Um exemplo de estrutura fractal encontra-se a seguir:



Fonte: Assis et al. (2008).

Figura 2 - Estrutura fractal

A autossimilaridade, no exemplo do monte de areia, encontra-se no fato de que, independentemente de seu tamanho, o evento é sempre um deslocamento de areia pela lateral do monte.

⁹ "Lei de potência" vem do inglês, *power law*, expressão usada para representar um padrão de distribuição de escala de eventos de um mesmo tipo. Para mais esclarecimentos, buscar a referência de Hogenson (2005).

Hogenson (2005) defende que a estrutura geométrica fractal (autossimilar) descrita pela lei de potência é capaz de definir, também, a organização do sistema simbólico e da sincronicidade. Esse é um ponto crucial no argumento do autor.

Faz-se importante considerar que Jung coloca o fenômeno sincronístico como estatisticamente improvável, baseado na compreensão estatística clássica da distribuição normal da curva de Gauss. Entretanto, Hogenson (2005) evidencia que a lei de potência e as propriedades dos sistemas fractais permitem uma revisão da perspectiva de Jung. Ao apresentar essa hipótese, o autor oferece um novo entendimento estatístico do fenômeno sincronístico, o qual já não é sinônimo de improbabilidade.

O argumento de Hogenson (2005) fundamenta-se na concepção de que o sistema psíquico proposto por Jung é baseado no símbolo. O autor defende que a psique humana não cria o mundo simbólico, mas o habita. Desse modo, o mundo simbólico é descoberto pela psique de forma parecida com que as leis matemáticas da natureza são descobertas pela ciência, mas existem independentemente disso. Hogenson (2005), então, sugere que o universo simbólico seja visto como mais que meramente um sistema de representações:

[...] mas como um domínio auto-organizativo relativamente autônomo em si mesmo, então nós podemos investigar o grau em que o simbólico se conforma à dinâmica estruturante da lei de potência logarítmica dupla, e por extensão demonstra estruturas autossimilares ou fractais [...]. Em outras palavras, o complexo, o arquétipo, a sincronicidade e o Self “existem” como momentos em uma distribuição de escala invariável governada por uma lei de potência. Como grandes cidades, grandes erupções vulcânicas, e quebras catastróficas do mercado financeiro, eventos sincronísticos são extremamente raros, como o próprio Jung argumentou,

mas eles não são improváveis no sentido que se assumiria ser o caso dentro da teoria de probabilidade mais convencional. (p. 281)¹⁰

No trecho citado, Hogenson (2005) expõe sua hipótese de que o sistema simbólico é um sistema auto-organizativo complexo que apresenta autossimilaridade entre seus elementos, estruturalmente distribuídos por uma lei de potência. Ele argumenta que os conceitos apresentados acima fundamentam um princípio de dinamismo, chamado densidade simbólica, o qual seria capaz de reunir em um sistema os conceitos básicos da teoria junguiana, como complexos, arquétipos e sincronicidade.

Ademais, Hogenson (2005) sugere que o evento sincronístico acontece quando a densidade simbólica chega a um momento crítico. Ou seja, trazendo à tona o exemplo do monte de areia, a altura da pilha de areia simbólica chega a um ponto de criticalidade em que uma “avalanche simbólica” ocorre e, assim, reorganiza-se a psique do indivíduo.

Seria necessário, de acordo com Hogenson (2005), investigar mais profundamente o ponto principal da teoria junguiana: a noção de símbolo. O fenômeno sincronístico é raro quando considerado sob a perspectiva da estatística clássica, mas pode ser entendido como o aspecto emergente das propriedades auto-organizativas do sistema simbólico habitado pela psique quando o ponto de criticalidade auto-organizada é atingido. Esse momento representaria um período de transição no desenvolvimento do processo de individuação.

A partir da relação entre eventos sincronísticos e períodos de transição na vida de um indivíduo, Robert Sacco (2016) defende que seria importante encontrar um fundamento matemático que permitisse a verificação quantitativa da sincronicidade. Em uma carta, Jung sugere que a ponte entre os eventos mentais e físicos parece ser formada

¹⁰ Tradução nossa.

pelos números (MAIN, 1997, p. 159-160 apud SACCO, 2016). Além disso, remonta-se à noção de função transcendente para Jung (2000):

Por “função transcendente” não se deve entender algo de misterioso e por assim dizer supra-sensível ou metafísico, mas uma função que, por sua natureza, pode-se comparar com uma função matemática de igual denominação, e é uma função de números reais e imaginários. A função psicológica e “transcendente” resulta da união dos conteúdos conscientes e inconscientes. (par. 131)

Em referência ao trabalho de Hogenson (2005), Sacco (2016) ressalta que os processos de crescimento em sistemas vivos estão relacionados aos padrões fractais. Esse autor menciona as árvores como um exemplo de sistema natural que exhibe organização e comportamento fractal. É possível perceber a autossimilaridade entre os galhos e os troncos, assim como a distribuição de acordo com a lei de potência: quanto menores os galhos, mais aparecem (em maior quantidade); quanto maiores, menor a quantidade, até chegar ao tronco.

Compreendendo que a psique se desenvolve de forma semelhante, Sacco (2016) propõe que fractais seriam o mecanismo mediador entre conteúdos conscientes e inconscientes em eventos sincronísticos. Portanto, os fractais poderiam corresponder ao aspecto matemático da função transcendente.

A escala da lei de potência dos fractais é uma função da razão de Phi (ϕ), valor atribuído à sequência Fibonacci. Esta é conhecida por estar relacionada aos padrões estruturais de uma variedade de fenômenos, desde a distribuição e a quantidade de sementes em uma flor de girassol até o comportamento do mercado de ações. Ao analisar os sistemas naturais, defende-se que a lei de potência (a proporção da frequência entre coisas pequenas e grandes) dos sistemas fractais está relacionada ao número Phi (ϕ) (SACCO, 2016).

Isso implica, por exemplo, no caso da árvore, que a proporção entre a quantidade e o

tamanho de galhos seguiria a razão de Phi (ϕ). Sobre isso, o autor afirma: “Assim, o universo funciona de acordo com as regras de escalamento fractal Phi, e Phi é a fundação matemática do mundo físico” (SACCO, 2016, p. 209, tradução nossa). Ou seja, Phi (ϕ) seria a ponte entre o mundo físico e o psíquico.

O cérebro e suas mil trilhões de ligações neurais podem ser considerados um sistema complexo capaz de auto-organização. O DNA, fundamento da vida e fonte da organização do crescimento do organismo humano, tem em sua geometria a proporção áurea (ϕ). Além dessas ideias, são apontados por Sacco (2016) nove (9) estudos relacionados aos padrões fractais identificados na psicologia em variados temas (por exemplo: tempo de reação; busca visual; padrões de fala; memória; autoestima; neurodinâmica da personalidade; autoconceito).

A hipótese inovadora de Sacco (2016) é que, uma vez que a codificação de informação realizada por mente-cérebro parece estar baseada na proporção áurea (ϕ), a consciência humana teria seu funcionamento relacionado à razão de Phi (ϕ). Esta seria o fator de mediação entre conteúdos conscientes e inconscientes durante a ocorrência de eventos sincronísticos.

Nesse aspecto, o autor elabora um modelo desenvolvimentista chamado *Fibonacci life-chart method* (FLCM), com o qual seria possível prever quando transições na vida do indivíduo ocorreriam a partir de sua data de nascimento. Eventos sincronísticos seriam mais frequentes nesses períodos, momentos em que o sistema simbólico da psique estaria em um estado de criticalidade auto-organizada (SACCO, 2016).

5.2 Conceito de tempo e bases filosóficas

Yiassemides (2011) faz uma importante reflexão sobre a questão do tempo envolvendo a noção de sincronicidade. Segundo a autora, enquanto o significado parece estar consolidado como ponto-chave no entendimento da sincronicidade, o tempo ainda é um assunto evitado pelos autores pós-junguianos.

Isso pode se dar em virtude da insuficiência da explicação dada por Jung sobre os aspectos temporais do conceito de sincronicidade e sobre a relação entre o arquétipo psicoide e a sincronicidade. Sugere-se que a sincronicidade seja entendida como uma expressão do psicoide e que o tempo seja o elemento crucial na ligação entre sincronicidade e psicoide¹¹ (YIASSEMIDES, 2011).

O argumento de Yiassemides (2011) fundamenta-se na ideia de relativização do tempo, compreendendo que a fixação de tempo e espaço é necessidade da consciência. Se o evento sincronístico deve ser significativo para seu observador, só pode sê-lo dentro de uma consciência temporal de um observador. Diferenciam-se dois tempos: o tempo da consciência (individual) e o tempo relativo (da realidade unitária).

Além disso, a autora propõe que Jung considerava o tempo implicitamente como um “campo temporal unificado” que se manifesta dependendo do contexto (YIASSEMIDES, 2011, p. 454). Ela defende que há uma função da consciência que realiza a desrelativização do tempo para que a consciência possa apreendê-lo, deixando-o fixo, cronológico, como é na experiência humana. Contudo, o tempo fixo, assim como o espaço, não existem em si, são “produzidos’ pela consciência” (JUNG, 2014, par. 840), por uma necessidade psíquica.

A cognição necessita de um estado definido de tempo e espaço, da separação entre objeto e observador, entre psique e matéria. Todavia, a psique é capaz de transcender esse estado de separação dual e entrar em contato com o nível da unicidade do *unus mundus* na ocasião de eventos significativamente interconectados (YIASSEMIDES, 2011). Assim sendo, a experiência consciente se fundamenta em uma separação entre psique e matéria, entre sujeito e objeto.

¹¹ A ideia de psicoide no trabalho de Jung foi introduzida para articular a característica de que o arquétipo pertence a ambos os reinos: material e espiritual. Então, o arquétipo tem uma natureza dual que está além do nível psíquico. A natureza psicoide do arquétipo forma uma ponte entre as esferas psíquica e material da realidade (YIASSEMIDES, 2011).

Entretanto, essa separação não representa a realidade em si, apenas a forma como a realidade é experienciada. Há uma realidade unitária subjacente à separação dualista da experiência consciente da psique, o que von Franz chamou de dualismo unitário.

Segundo von Franz (1974), “Jung usou a expressão *unus mundus* para designar a realidade unitária transcendental subjacente ao dualismo da psique e matéria” (p. 171). É possível afirmar que essa realidade unitária a que von Franz se refere é o psicoide. Em suma, Yiassemides (2011) argumenta que a ideia de tempo é crucial na discussão do campo psicoide e estruturalmente fundamental na sincronicidade. A realidade unitária experienciada dicotomicamente (psique–matéria) é uma compreensão elaborada por Jung e Pauli a partir da propriedade psicoide do arquétipo.

A noção de psicoide repercute no campo filosófico, em termos de ontologia e epistemologia, a partir das contribuições contemporâneas de Atmanspacher (2014a). O autor indica relações entre o conhecimento elaborado por Jung e Pauli e outras áreas, como a filosofia e a física.

Empregando termos da filosofia, o autor classifica a sincronicidade como uma perspectiva de **monismo de aspecto dual**¹², que tem sua origem no pensamento de Espinoza. Ele representa uma alternativa à concepção ontologicamente dualista proposta por Descartes, que seria uma separação completa entre mente e matéria (ATMANSPACHER, 2014a).

Trata-se, assim, da combinação de uma concepção ontologicamente monista, porém epistemologicamente dualista. A ontologia monista, por sua vez, é expressa pelo pensamento de que a realidade, em essência, é holística e indivisível. Entretanto, é epistemologicamente dualista porque essa realidade só pode ser acessada ou experienciada por um sujeito, por

¹² Uma discussão aprofundada de como a ideia de sincronicidade elaborada por Jung e Pauli caracteriza-se como um pensamento monista de aspecto dual pode ser encontrada em Atmanspacher (2012). Para exemplos de outras variantes do pensamento dualista elaboradas por outros autores, como David Bohm e David Chalmers, ver Atmanspacher (2014b).

meio da separação entre o domínio psíquico e o material (ATMANSPACHER, 2014b).

Conforme coloca Atmanspacher (2012), a ideia de monismo de aspecto dual se traduz na conjectura de Jung e Pauli (2012) na concepção de uma realidade psicoide subjacente à dualidade psíquico-física experienciável (epistemologia dualista). O domínio subjacente, por sua vez, é chamado *unus mundus* (ontologia monista). Portanto, os domínios da matéria (físico) e da mente (psique) são aspectos ou perspectivas provenientes de um domínio de realidade neutra (nem física, nem psíquica) subjacente, o que se assemelha à ideia de arquétipo psicoide proposta por Jung.

O domínio neutro, indiferenciado e inseparado, é incognoscível. Dessa maneira, o indivíduo apenas pode ter contato com as manifestações contextuais dos aspectos, por exemplo, matéria e mente. Ou seja, os mundos físico e psíquico seriam representações do arquétipo psicoide: a realidade unitária indiferenciada ou *unus mundus*. No mais, os domínios físico e psíquico são estados já diferenciados dessa realidade. A visão do monismo de aspecto dual implica relações entre mente e matéria:

Fazer uma diferenciação é um princípio primordial de toda epistemologia, às vezes chamada de uma divisão epistêmica. [...] Quando o *unus mundus* holístico é dividido, surgem correlações entre os domínios resultantes. [...] Conceber a distinção mente-matéria em termos de uma divisão epistêmica de um domínio psicofisicamente neutro implica em correlações entre mente e matéria como uma consequência direta e genérica. É importante, entretanto, enfatizar logo de início que essas correlações não são devidas a interações causais (no sentido de causa eficiente como geralmente é buscada na ciência) entre o mental e o material (ATMANSPACHER, FACH, 2013, p. 228, tradução nossa).

Atmanspacher e Fach (2013) defendem que eventos sincronísticos seriam uma forma de relações mente-matéria. Eles propõem uma tipologia estrutural-fenomenológica de relações mente-matéria, realizando a classificação de uma série de dados empíricos considerados “experiências humanas extraordinárias”, coletados pelo *Institute for Frontier Areas of Psychology* (IGPP), de Fraiburgo, na Alemanha.

Os autores argumentam que as proposições de Jung e Pauli sobre eventos sincronísticos estariam bem alinhadas à tipologia das experiências extraordinárias, representando a possibilidade de uma base empírica¹³ de eventos que poderiam ser considerados sincronísticos.

5.3 Perspectivas para a pesquisa

Recentemente, Cambray (2019) e Kime (2019) evidenciaram diferentes perspectivas sobre a sincronicidade. Joe Cambray (2019) aborda a ideia de sincretismo (a combinação de diferentes práticas e crenças), ressaltando a capacidade de Jung de integrar o amplo e diverso material cultural em sua teoria. O autor defende que a noção de sincretismo pode representar um importante elemento para a compreensão da teoria de Jung, especificamente acerca da sincronicidade e da teoria dos arquétipos.

Cambray (2019) sugere, ainda, que a noção de **possível adjacente**¹⁴ pode ser um próximo passo para o estudo de sincronidades, a nível tanto pessoal quanto cultural, bem como de suas implicações na prática clínica.

Enquanto Cambray procura expandir as fronteiras do pensamento psicológico dialogando com outras áreas do conhecimento, Kime (2019) aponta para uma direção diferente: apresenta

¹³ Uma discussão acerca da investigação empírica de eventos sincronísticos pode ser encontrada, também, na última parte *Synchronicity*, (ROESLER, ATMANSPACHER, 2018) do livro editado por Christian Roesler *Research in analytical psychology: empirical research*. Suas ideias possibilitam mais solidez para futuras pesquisas acerca do fenômeno sincronístico.

¹⁴ Termo original em inglês: *adjacent possible*, elaborado por Stuart Kauffman em 1996, pesquisador do Instituto de Santa Fe. Ver: Gravino et al. (2016) para um exemplo de aplicação prática do conceito.

uma crítica ao uso e à definição comumente empregados na psicologia analítica do termo “sincronicidade”, questionando sua relevância para o campo da psicologia individual e situando a sincronicidade no campo da metafísica.

6. Considerações finais

A noção de sincronicidade é fundamental para a compreensão da dinâmica psíquica proposta por Jung, pois está relacionada à natureza e a propriedades dos arquétipos em seu aspecto formal. Sua discussão ultrapassa a fronteira da psique, atingindo os fundamentos ontológicos e epistemológicos a respeito da “realidade em si-mesma”.

Os sentidos estrito e amplo concebidos por Jung permanecem como alicerce para o trabalho de pesquisadores do tema. Desse modo, autores mais recentes puderam avançar a partir deles. Ademais, entende-se que o fenômeno sincrónico é um evento emergente da capacidade auto-organizativa da psique, o que permite uma mudança de perspectiva acerca da sincronicidade (CAMBRAY, 2002, 2020).

Em vez de ser considerado raro e improvável, o fenômeno sincrónico assume a condição de um importante momento da dinâmica de organização da psique (CAMBRAY, 2002; HOGENSON, 2001; 2005). Cabe salientar, nesse contexto, que a perspectiva temporal da sincronicidade é geralmente negligenciada e precisa ser investigada. Entretanto, deve-se considerar

que a natureza da sincronicidade não é cronológica (YIASSEMIDES, 2011), portanto a tentativa de determinação temporal quantitativa parece contraditória (SACCO, 2016).

A demonstração de que a sincronicidade está apoiada em uma concepção monista de aspecto dual esclarece bases ontológicas e epistemológicas do domínio psicoide (ATMANSPACHER, 2012; YIASSEMIDES, 2011). Além disso, a busca por investigar a sincronicidade em sentido empírico também pode ser considerada paradoxal: é frutífera para aproximar-se de outras áreas do conhecimento, mas incoerente no sentido de que a sincronicidade é, intrinsecamente, crítica às bases empíricas causais dominantes na ciência hoje (ATMANSPACHER, 2014a; ATMANSPACHER, FACH, 2013).

A investigação da sincronicidade mostra-se continuamente desafiadora. Por isso, é criticada para sugerir os limites do campo da psicologia (KIME, 2019). No entanto, o espírito de interdisciplinaridade e de inovação da sincronicidade é o que permite o diálogo com outras áreas do conhecimento e a atualização constante da teoria junguiana (CAMBRAY, 2019). A discussão da sincronicidade é capaz de evidenciar, então, a relevância de coincidências significativas — muitas vezes incompreendidas — e de ampliar a compreensão da dinâmica psíquica. ■

Recebido em: 14/09/2020 Revisado em: 21/11/2020

Abstract

Synchronicity: relations between the Jungian work and new theoretical propositions

Synchronicity is one of the most complex and important concepts of analytical psychology. The present article is a literature review that seeks to present the concept within the classical Jungian view, as an alternative to the causality paradigm, and then to present new contributions from contemporary authors about the theme. Possible dialogues between synchronicity and other areas of knowledge were investigated. It has been verified that there is a current line of thought based

on the theory of Complex Adaptive Systems (CASs) that conveys an important change of perspective about the synchronistic phenomenon. In addition, contributions about the notion of time within the synchronicity and the philosophical basis of Jungian hypothesis are presented as complementary points to the discussion. Synchronicity, in conclusion, is beyond an improbable coincidence: it can represent an important dynamic factor in the self-organization propriety of psyche. ■

Keywords: Synchronicity, Complexity, Emergence, Analytical psychology.

Resumen

Sincronicidad: relaciones entre la obra junguiana y nuevas proposiciones teóricas

La sincronicidad es uno de los conceptos más complejos y importantes de la psicología analítica. El presente artículo es una revisión de la literatura, que tiene como objetivo presentar el concepto desde la visión clásica junguiana, como una alternativa al paradigma de la causalidad, y luego mostrar nuevas contribuciones de autores contemporáneos acerca del tema. Se investigaron posibles diálogos entre la sincronicidad y otras áreas del conocimiento. Se verificó que existe una línea de pensamiento actual basada

en la teoría de Sistemas Adaptativos Complejos (SACs) que permite un importante cambio de perspectiva en relación al fenómeno sincronístico. Además, se exponen de forma complementaria a la discusión aportaciones sobre la noción de tiempo dentro de la sincronicidad y sobre las bases filosóficas de la hipótesis junguiana. Se concluye que la sincronicidad está más allá de una coincidencia improbable: puede representar un factor dinámico importante en el surgimiento y autoorganización de la psique. ■

Palabras Clave: Sincronicidad, Complejidad, Emergencia, Psicología analítica.

Referências

- ASSIS, T. A. et al. Geometria fractal: propriedades e características de fractais ideais. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 2304.1-2304.10, 2008. <https://doi.org/10.1590/S1806-11172008000200005>
- ATMANSPACHER, H. 20th century variants of dual-aspect thinking. *Mind & Matter*, Exeter, v. 12, n. 2, p. 245-88, 2014b.
- _____. Dual-aspect monism à la Pauli and Jung. *Journal of Consciousness Studies*, Exeter, v. 19, n.9/10, 96-120, 2012.
- _____. Psychophysical correlations, synchronicity and meaning. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 59, n. 2, p. 181-8, abr. 2014a. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12068>
- ATMANSPACHER, H.; FACH, W. A structural-phenomenological typology of mind-matter correlations. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 58, n. 2, 219-44, abr. 2013. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12005>
- AUFRANC, A. L. B. A questão do sentido no mundo do acaso. *Revista Junguiana*, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 41-50, nov. 2009.
- BAK, P. *How nature works: the science of self-organized criticality*. New York, NY: Springer, 1996.
- CAMBRAY, J. Enlightenment and individuation: syncretism, synchronicity and beyond. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 64, n. 1, p. 53-72, fev. 2019. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12467>
- _____. Sincronicidade como emergência. In: CAMBRAY, J.; CARTER, L. (Orgs.). *Psicologia analítica: perspectivas contemporâneas em análise junguiana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, p. 318-53.
- _____. *Sincronicidade: natureza e psique num universo interconectado*. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- _____. Synchronicity and emergence. *American Imago*, Baltimore, v. 59, n. 4, p. 409-34, jan./mar. 2002. <https://doi.org/10.1353/aim.2002.0023>
- CAPRA, F. *Ponto de mutação*. 10. ed. São Paulo, SP: Cultrix, 1990.
- CARNEIRO, M. V.; CHARRET, I. C. A criticalidade auto-organizada na pilha de areia. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, São Paulo, v. 27, n. 4, p. 571-6, out./dez. 2005. <https://doi.org/10.1590/S1806-11172005000400009>
- CONNOLLY, A. Bridging the reductive and the synthetic: some reflections on the clinical implications of synchronicity. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 60, n. 2, p. 159-78, 2015. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12142>
- FERREIRA, N. S. A. As pesquisas denominadas estado da arte. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 23, n. 79, p. 257-72, ago. 2002. <https://doi.org/10.1590/S0101-73302002000300013>
- GRAVINO, P. et al. Crossing the horizon: exploring the adjacent possible in a cultural system. In: INTERNATIONAL CONFERENCE ON COMPUTATIONAL CREATIVITY, 7. 2016. *Proceedings...* Paris: Sony CSL, 2016. p. 115-122. Disponível em: <<http://www.computationalcreativity.net/iccc2016/wp-content/uploads/2016/01/Crossing-the-horizon.pdf>>. Acesso em: 24 out. 2020.
- HOGENSON, G. B. The Baldwin effect: a neglected influence on C. G. Jung's evolutionary thinking. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 46, n. 4, p. 591-611, out. 2001. <https://doi.org/10.1111/1465-5922.00269>
- _____. The self, the symbolic and synchronicity: virtual realities and the emergence of the psyche. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 50, n. 3, p. 271-84, jun. 2005. <https://doi.org/10.1111/j.0021-8774.2005.00531.x>
- JUNG, C. G. *Obra completa de C. G. Jung volume 8 parte I: a energia psíquica*. 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013a.
- _____. *Obra completa de C. G. Jung volume 14 parte I: mysterium coniunctionis*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____. *Obra completa de C. G. Jung volume 8 parte 2: natureza da psique*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- _____. *Obra completa de C. G. Jung volume 5: símbolos da transformação*. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013b.
- _____. *Obra completa de C. G. Jung volume 8 parte 3: sincronicidade: a dinâmica do inconsciente*. 21. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

JUNG, C. G.; PAULI, W. *The interpretation of nature and psyche*. New York, NY: Pantheon, 2012.

KIME, P. Synchronicity and meaning. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 64, n. 5, p. 780-97, nov. 2019. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12546>

MAIN, R. *Revelations of chance: synchronicity as spiritual experience*. Albany, NY: State University of New York, 2007.

MOURA, V. Learning from the patient: the East, synchronicity and transference in the history of an unknown case of C. G. Jung. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 59, n. 3, p. 391-409, jun. 2014. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12088>

PENNA, E. M. D. O paradigma junguiano no contexto da metodologia qualitativa de pesquisa. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 71-94, set. 2004. <https://doi.org/10.1590/S0103-65642005000200005>

_____. *Processamento simbólico arquetípico: pesquisa em psicologia analítica*. São Paulo, SP: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014.

PROGOFF, I. *Jung, sincronicidade e destino humano*. São Paulo, SP: Cultrix, 1990.

ROCHA FILHO, J. B. *Física e psicologia: as fronteiras do conhecimento científico: aproximando a física e a psicologia junguiana*. 5. ed. Porto Alegre, RS: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2014.

ROESLER, C.; ATMANSPACHER, H. Part 5: synchronicity. In: ROESLER, C. (Ed.). *Research in analytical psychology: empirical research*. New York, NY: Routledge, 2018.

ROXBURGH, E. C. et al. Synchronicity in the therapeutic setting: a survey of practitioners. *Counselling and Psychotherapy Research*, Leicestershire, v. 16, n. 1, p. 44-53, mar. 2016. <https://doi.org/10.1002/capr.12057>

SACCO, R. G. The Fibonacci life-chart method (FLCM) as a foundation for Carl Jung's theory of synchronicity. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 61, n. 2, p. 203-22, abr. 2016. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12204>

SAMUELS, A. Novos desenvolvimentos do campo pós-junguiano. In: YOUNG-EISENDRATH, P.; DAWSON, T. *Compêndio da Cambridge sobre Jung*. São Paulo, SP: Madras, 2011. p. 47-63.

SAUNDERS, P.; SKAR, P. Archetypes, complexes and self-organization. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 46, n. 2, p. 305-323, abr. 2001. <https://doi.org/10.1111/1465-5922.00238>

STEIN, M. *Jung: o mapa da alma: uma introdução*. 5. ed. São Paulo, SP: Cultrix, 2006.

VON FRANZ, M. L. *Number and time: reflections leading towards a unification of depth psychology and physics*. Evanston, IL: Northwestern University, 1974.

_____. *Seu mito em nossa época*. São Paulo, SP: Cultrix, 1992.

YIASSEMIDES, A. Chronos in synchronicity: manifestations of the psychoid reality. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 56, n. 4, p. 451-70, set. 2011. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5922.2011.01923.x>

YIN, R. K. *Pesquisa qualitativa do início ao fim*. Porto Alegre, RS: Penso, 2016.



Synchronicity: relations between the Jungian work and new theoretical propositions

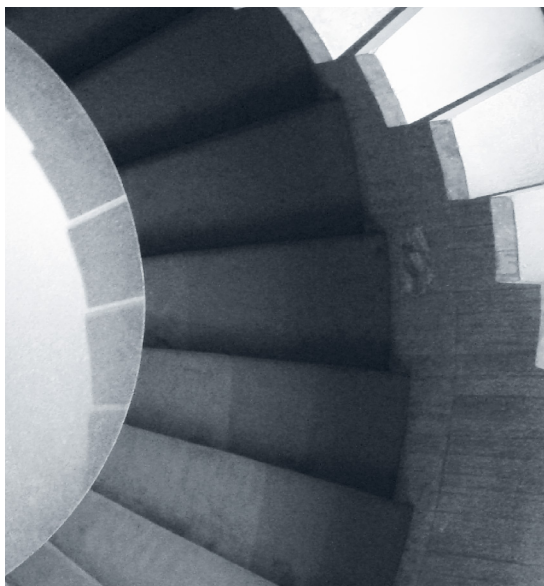
Eduardo Arruda Sautchuk*
Michel Alexandre Fillus**

Abstract

Synchronicity is one of the most complex and important concepts of analytical psychology. The present article is a literature review that seeks to present the concept within the classical Jungian view, as an alternative to the causality paradigm, and then to present new contributions from contemporary authors about the theme. Possible dialogues between synchronicity and other areas of knowledge were investigated. It has been verified that there is a current line of thought based on the theory of Complex Adaptive Systems (CASs) that conveys an important change of perspective about the synchronistic phenomenon. In addition, contributions about the notion of time within the synchronicity and the philosoph-

ical basis of Jungian hypothesis are presented as complementary points to the discussion. Synchronicity, in conclusion, is beyond an improbable coincidence: it can represent an important dynamic factor in the self-organization propriety of psyche. ■

Keywords
Synchronicity,
Complexity,
Emergence,
Analytical
psychology.



* Mestrando em Psicologia Clínica pelo Núcleo de Estudos Junguianos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). e-mail: <du.sautchuk@gmail.com>

** Doutor em Psicologia Clínica pelo Núcleo de Estudos Junguianos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor do curso de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR) e de cursos de Especialização. e-mail: <michelfillus@gmail.com>

Synchronicity: relations between the Jungian work and new theoretical propositions

1. Introduction

Synchronicity is one of the most complex concepts proposed by Jung in his psychological theory. It is related to the archetypes theory, Self, *unus mundus*, and the comprehension of relations between psyche and material world, mind and matter. The synchronistic phenomenon supports the human psyche's dynamics and reality and its relation to macrocosmic world. It composes the basic notions to the formulation of a Jungian paradigm (PENNA, 2014; STEIN, 2006).

This idea arose from the observation, by Jung, of rare events that represent a significant coincidence for those who live them. The synchronistic event is a **coincidence** because it cannot be explained by causality and does not respect the laws of probability of chance. At the same time, this event has an important **meaning** for the individual. Although it is likely that one or more events of this type occur throughout one's life, synchronistic phenomena can be misunderstood as mere coincidences. Jung's hypothesis affirms their relevance, as it shows that such phenomena are capable of profoundly impacting the individual psyche.

For instance, reporting the beetle episode¹, Jung (2014) emphasized that the synchronistic experience transformed the rational posture of a patient in relation to her problem. It was an important factor to the therapeutic process of the case. In a letter to Jung, this very patient describes intriguing similarities between a dream she had and a story that Jung had read just before a session with her (MOURA, 2014, p. 405).

Another example of an oneiric synchronous phenomenon that has had a major impact on the analytic process, to both therapist and patient,

is offered by Angela Connolly (2015). The author reports a session with a patient named Mary:

Out of the blue, she [Mary] arrived at her session one day saying that she had had a strange dream about my [Connolly's] father. She had dreamt that my father was very ill but that I was not looking after him properly as his room was in complete disorder and she then described the room in great detail. To my intense shock, the room she described was that of my former analyst who had died some years before. The details corresponded exactly, not with the room when I was in analysis, but the room when I had visited him during his final illness. (p. 171)

Situations as the one described by Connolly (2015) are investigated in a research carried out in the United Kingdom by Roxburgh et al. (2016) with therapists. 44% of the participants reported having experienced synchronicity in the therapeutic setting and 67% felt that synchronistic phenomena can be important in psychotherapy. Considering that the analytical work is pointed out as an opening to emergent events of the psyche on organization levels that transcend the ego, the clinical relevance of synchronistic phenomena becomes evident (CAMBRAY, 2020).

Given the theme's dimension, Jung (2014) defines synchronicity in strict and wide senses. As to the **strict sense**, there is an improbable coincidence that conveys significance for the individual. Thus, Jung thought of a non-causal connection between psychic and physical events. Then, the **wide sense** affirms synchronicity would not be restricted to a rare and improbable kind of phenomenon but would be a principle of acausal ordination in nature. The acausal connection of

¹ Complete account of the episode in Jung (2014, par. 843).

events, or synchronicity, is configured as another possibility to understand the relation between two events, as complementary to causality. Thus, going beyond the paradigm of causality is indispensable to the understanding of the Jungian theory and its practice.

Causality rests as an unquestioned concept. A historical and cultural naturalization² of this paradigm was conveyed by the rationalist development of Western science in the last centuries. The pursuit of maximum objectivity in scientific understanding may have resulted in a compartmentalized and disciplinary science, limited in its possibilities. According to Penna (2004), Jung contested dogmatism and affirmed the paradoxical nature of human psyche, approaching it in its complexity.

Hence, knowledge from other areas are important to the synchronicity's idea. The integration of concepts, principally from physics, chemistry and mathematics, permits the widening of its understanding and range. Nowadays, synchronicity stands beyond the limits of the analytical relationship, establishing connections to cultural and collective aspects. Roderick Main (2007), in this context, discusses spiritual and religious aspects of the synchronistic experience; Cambray (2013), on the other hand, affirms that synchronistic phenomena can be collective and assume the proportion of cultural movements or significant moments of change in a society, something that Cambray (2013) called cultural synchronicities.

The objective of this paper is to review the notion of synchronicity in analytical psychology, remarking contemporary contributions that integrate other knowledge areas.

2. Methods

This literature review aims to compose the state of knowledge in order to “[...] map and discuss a certain academic production in different

fields of knowledge”³ (FERREIRA, 2002, p. 258). The sample was intentionally selected (when from the classical literature), complemented by the “snowball” method (applied to post-Jungian literature). This method, proposed by Yin (2016), allowed a certain reference to lead to the exploration of the following, something useful in the search of the most recent publications.

Initially, the classical literature on the subject of synchronicity was consulted, in Jung's *Collected Works* and collaborators considered authors of the classical school of analytical psychology.

Subsequently, the PePSIC, Redalyc and SciELO databases were searched for the term “synchronicity” in the title and/or abstract of Brazilian publications of up to five years ago, extending to thirty years ago, resulting in zero (0) articles. Then, the term “synchronicity” was searched in the title and/or abstracts of publications in national specialized journals, without publication time criteria, resulting in five (5) publications, of which only one (1) presented synchronicity as a central theme.

The international Wiley Online Library database was also searched for the term “synchronicity” in the title of publications since 2015 in the field of psychology (excluding publications from other areas that use the term in a different sense, such as Economics), resulting in eight (8) publications, of which only five (5) refer to synchronicity as proposed by Jung. In order to attain relevant publications referred to in the results of the first search, it was decided to broaden the publication time criteria. Thus, since 2002, forty (40) results were obtained.

3. Results and discussion

The selection of the articles and publications occurred intentionally according to the following criteria: relevant classical literature, approach to other areas of knowledge and enlargement of Jungian thinking.

² For an analysis of the historical process in which causality has become the dominant paradigm in science, see: Capra (1990).

³ Our translation.

27 publications were selected, shown in the board below. Among them, eleven (11) were classified as “classic Jungian” for presenting ideas that explain synchronicity conception developed by Jung in his work and by other authors considered representatives of the “classic school”⁴; eleven (11) publications

offer new propositions on the theme, classified as “post-Jungian”⁵ for their critic and innovative character; finally, four (4) are from authors in other areas of knowledge, classified as theoretical physics.

The selected publications are chronologically ordered below:

Chart 1 - Selected references list by publication year

Year	Author(s)	Knowledge area	Keywords (papers)/Books
1952/2012	Jung, C. G.; Pauli, W.	Classic Jungian	Chap. “Synchronicity: a principle of acausal connections”. In: “The interpretation of nature and psyche”
1952/2014	Jung, C. G.	Classic Jungian	Book: “Sincronicidade” (O.C. 8/3)
1955/2012	Jung, C. G.	Classic Jungian	Chap. VI “A conjunção”: O.C. 14/2
1974	Von Franz, M. L.	Classic Jungian	Book: “Number and time”
1990	Progoff, I.	Classic Jungian	Book: “Jung, sincronicidade e destino humano”
1992	Von Franz, M. L.	Classic Jungian	Chap. XII “A descoberta do <i>unus mundus</i> ”. In: “C. G. Jung: um mito em nossa época”
2001	Hogenson, G.	Post-Jungian	Keywords (paper): Evolutive models
2001	Saunders, P.; Skar, P.	Post-Jungian	Keywords (paper): Archetypes; Self-organization
2002	Cambay, J.	Post-Jungian	Keywords (paper): Emergence; Self-organization
2005	Hogenson, G.	Post-Jungian	Keywords (paper): Emergence; Self-organization
2006	Stein, M.	Classic Jungian	Chap. 9 “Do tempo e eternidade (Sincronicidade)”. In: “O mapa da alma”
2009	Aufranc, A. L. B.	Classic Jungian	Keywords (paper): Quantum physics; Psychoid archetype
2011	Yiassemides, A.	Classic Jungian	Keywords (paper): Time
2012	Atmanspacher, H.	Theoretical physics	Keywords (paper): Dual-aspect monism
2013	Atmanspacher, H.; Fach, W.	Theoretical physics	Keywords (paper): Mind-matter correlations
2013	Cambay, J.	Post-Jungian	Book: “Sincronicidade”
2014	Moura, V.	Classic Jungian	Keywords (paper): Case study; Madeleine Reichstein; Beetle episode

continue

⁴ Division of analytical psychology schools proposed by Samuels (2011).

⁵ Ibid.

continuation

Year	Author(s)	Knowledge area	Keywords (papers)/Books
2014a	Atmanspacher, H.	Theoretical physics	Keywords (paper): Psychophysical relations
2014b	Atmanspacher, H.	Theoretical physics	Keywords (paper): Dual-aspect monism
2015	Connolly, A.	Post-Jungian	Keywords (paper): Synchronicity; Clinical practice
2015	Roxburgh, E. C.; Ridgway, S.; Roe, C. A.	Classic Jungian	Keywords (paper): Meaningful coincidences; Clinical practice
2016	Sacco, R.	Post-Jungian	Keywords (paper): Fibonacci; Fractals
2018	Roesler, C.; Atmanspacher, H.	Post-Jungian	Part V "Synchronicity". In: "Research in analytical psychology"
2019	Cambray, J.	Post-Jungian	Keywords (paper): Syncretism
2019	Kime, P.	Post-Jungian	Keywords (paper): Meaningful coincidence Chap. 9 "Sincronicidade como emergência".
2020	Cambray, J.	Post-Jungian	In: "Psicologia analítica: perspectivas contemporâneas na análise junguiana"

The main ideas of these publications will be presented throughout this text. Sections 1 and 2 refer to the classic fundamental notions of synchronicity and to the new prepositions found, respectively.

4. The Jungian alternative to the causality paradigm

The separation of matter knowledge and the unconscious psyche knowledge began in the 17th century through rationalism. For example, alchemy became chemistry and physics, increasingly objective and concrete, separating themselves from the mythologems and the symbols that formerly permeated nature's knowledge in general. Marie-Louise von Franz (1992), in this context, uses the hermaphrodite symbol to express the fate of alchemy, in the context of its flourishing: a premature union of opposites that needed to be divided into matter science and psyche science, before approaching again.

When studying alchemical material, Jung preferred, initially, to investigate the images symbolic value, understanding its value as expressions of the collective unconscious contents. He did not discuss the issue of a possible bond between psychic, biological and/or microphysic processes, in spite of being convinced of its existence (VON FRANZ, 1992). Although the psyche-matter issue permeates his alchemical studies, Jung approached it directly in other texts, offering contributions based on a critic to materialist reductionism and affirming his choice for a paradigm of greater complexity.

Identifying the two types of human thought, Jung (2013b) illustrates what causal logic reasoning is able to achieve, as well as what escapes it. He describes the directed thinking, based on language, which ultimate expression is rationalist science; it is related to the adaptation of man to his external reality and ability of reflection about subjective issues. The other one is non-directed, non-verbal, associative

thinking, often called dream, which causality and rational logic can hardly grasp.

All in all, Jung conveys important value to non-directed thinking and puts it in the forefront of his method of exploring the unconscious⁶. This emphasis in his propositions led him to approach ideas in a crescent complexity. The utmost challenge to logical thinking is the synchronicity's hypothesis, which stands exactly complementary to directed thinking causality.

The synchronicity essay was one of Jung's (2014) latest publications, result of years of experience and contact with extraordinary phenomena and decades of collaboration and correspondence with Pauli, what led him to the psyche and matter connection conjecture. Jung was encouraged by the possibility of publishing his essay in a co-authored book with Wolfgang Pauli, was titled *The interpretation of nature and the psyche* (JUNG, PAULI, 2012). Since then, other authors offered important contributions based on Jung.

Ira Progoff (1990) reinforces Jung's perspective when arguing that the acausal relation principle proposed by synchronicity does not convey a negation of cause and effect laws but is a complementary principle. He considers the archetypical basis of the synchronicity's idea, indicating that synchronistic phenomena would be related to an archetype's constellation: because it is located in the psychoid field, the archetypical constellation would have manifestations both in material and psychic plans, synchronistically (PROGOFF, 1990).

According to von Franz (1992), the synchronicity phenomena are the images of the inner field of vision that relate not causally but meaningfully to objective external events. Such phenomena postulate the existence of an *a priori* pattern in nature, preceding human consciousness: a formal factor of nature that antecede the attempt to explain and apprehend the psyche.

Jung called this factor absolute knowledge, because it is independent from conscious knowledge. It would be a form of transcendental existence, contained in a psychically relative space-time, thus unrepresentable. Synchronicity phenomena are acts of creation in time, representatives of the acausal ordination that is perceived by individuals through meaning.

For this reason, these phenomena were considered, in earlier times, as manifestations of the deity or, in China, as a sign of the Tao (VON FRANZ, 1992). Von Franz's reflections address the possible limits of the separation between physical and psychic, a crucial point to Jung's interest in quantum physics.

Quantum physics offered Jung the possibility of conjecturing a relationship between psyche and matter. Jung (2012) affirms that microphysics and deep psychology have a common background, which is both physical and psychic at the same time, and thus it is neither, but a third thing, of neutral nature, that can only be conceived by means of allusions. Jung states that the acausal connection principle of synchronicity is the *unus mundus*:

It is the coincidence full of meaning that I defined as the synchronistic principle. This principle indicates that there is a connection, or a unity, of events which have no causal connection between them, and thus represent an aspect of the unity of being which can be called the "unus mundus" (one world)⁷ (par. 327).

In this context, Aufranc (2009) approaches the changes that quantum physics promoted in the possibilities of understanding the world in the last century, the same ones that inspired Jung in his dialogue with Pauli to elaborate the idea of synchronicity. She indicates that quantum scientists, like Pauli, did experiments that challenged the old paradigms of classical physics.

⁶ Jung (2013a; 2000) proposed an alternative to causal reductionist thinking in his work long before using the term synchronicity, when he suggests the point of view of finality for clinical work in "A energia psíquica" and "Natureza da psique".

⁷ Our translation.

ics that were not able to explain the functioning of the quantum world.

Physicists such as Heisenberg, Schrödinger, von Neumann, and Wolfgang Pauli had to come up with new scientific principles to describe quantum physics. Science faced the notions of uncertainty, interference of consciousness through observation of events, nonlocality (interconnection), and wholeness. Indeed, its implications were extensive. Therefore, meaning arises from chance; or, the general order that comes from the archetype reaches, simultaneously, in its psychoid nature, matter and psyche. This interconnection referred as quantic is experienced by us as synchronicity (AUFRANC, 2009).

Accordingly, quantum physics brought possibilities to classic Jungians broaden their comprehension, whereas the synchronicity idea has come to the attention of physicists such as Rocha Filho (2014), who sought an approximation of physics and analytical psychology, considering, especially, energetic aspects of the psyche. However, quantum physics is not the only area of knowledge that dialogues with the ideas of synchronicity. Next, the contributions of contemporary authors about new understandings on synchronicity are presented, based on interdisciplinarity.

5. New perspectives for synchronicity

The concepts of emergence and self-organization capacity of complex systems provided a new comprehension possibility of synchronicity. Below, publications that relate to these new ideas are shown in chronological sequence. Explanation of the theoretical concepts that ground them is emphasized.

Next, complementary contributions are shown, about the concept of time in synchronicity and about synchronicity's philosophical basis. Further, topical research perspectives in synchronicity are considered.

5.1 Complex Adaptive Systems (CAS)

Joseph Cambrey (2002; 2020) suggests that it is possible to reconsider the idea of synchronicity through complexity. Science at Jung's time did

not have an understanding about the behavior of open systems far from equilibrium, which is the case of self-organized systems. An explanation of the importance of these is that vital systems in organisms, in other words, life itself, can be considered self-organized systems (CAMBRAY, 2002).

According to Cambrey (2002), Complex Adaptive Systems (CAS) are a new way of thinking about systems started in the work of Ilya Prigogine, chemistry Nobel Prize in 1977. Prigogine sought to understand how it is possible that order and organization arise spontaneously among chaotic conditions, through what he called a process of self-organization in open systems far from equilibrium. This field of knowledge has developed and is known today as complexity, in which Edgar Morin's thinking is preponderant.

Researchers from the Santa Fe Institute, when exploring possible applications of the concepts from the theory of complexity and chaos theory, elaborated the idea of the CASs⁸. Complex Adaptive Systems have **emergent** properties: self-organizing properties that respond to environmental needs. An emergent phenomenon represents an adaptive response of the system to keep its organization from the chaos of the environment. This emergent event takes place at the edge of environmental chaos and system organization (CAMBRAY, 2002).

Self-organization, in this sense, happens as a collective movement towards a finality that would not be possible to be caused by only one part of the system alone. In the psychic context, for example, it is interesting to note that the works of Saunders and Skar (2001) and Hogenson (2001) consider archetypes as emergent properties from the activity and development of the brain system.

According to Cambrey (2002), an emergent phenomenon may seem to an individual a meaningful (because it represents a movement of organization) coincidence (because it is an inexplicable event to the understanding of consciousness). Hence, the synchronistic phenomena can be con-

⁸ The term was created by John H. Holland in 1992.

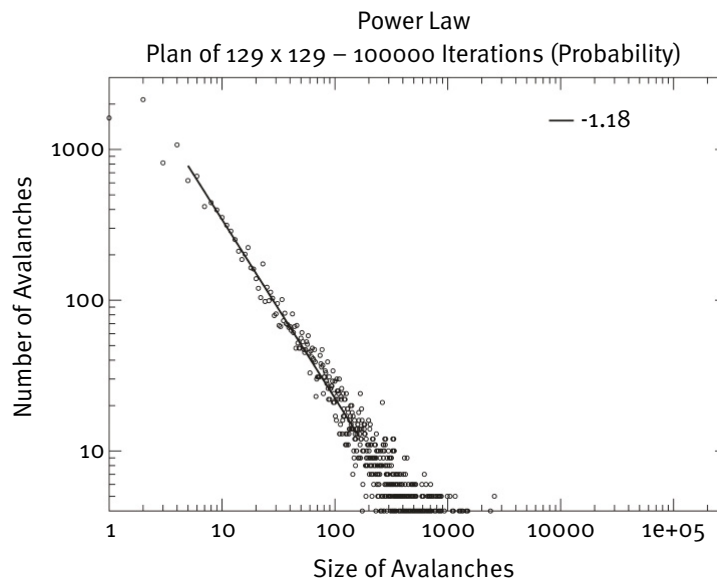
sidered an emergent aspect of the Self that play an important role in the process of individuation, within the Jungian understanding of the psyche as a SAC. In this way, Cambray (2002, 2020) made possible the reconsideration of the synchronicity in the sense of an emergent aspect of the psyche.

Hogenson (2005), detaining the idea of the emergent properties of the psyche, explores the behavior of a self-organized system to introduce the idea of criticality⁹. When the dynamics of a self-organized system extend to the maximum, it reaches a point known as self-organized criticality.

To explain it, Hogenson (2005) presents the classical analysis of this phenomenon, provided by the example of the physicist Per Bak (1996): imagine that you are letting grains of sand fall slowly on a table, forming a conical pile. As the pile of sand grows, the grains slide down the sides of the pile, maintaining its conical shape. At a certain point that cannot be predicted, the

of sand to slide down. This indicates that the system had reached the self-organized criticality point, so that the fall of a grain of sand caused a major reorganization of the entire pile. There is no way to predict exactly which grain causes the avalanche or when it will happen: the event is emergent from the system self-organizing properties when it reaches a criticality point.

The frequency of small slides of sand on the side of the pile is high and the avalanches is low. A chart of these numbers would show the importance of the events on the vertical axis, that is, the size of the sand slides, and on the horizontal axis, the frequency of these events. The greater the slide, the lower its frequency, and vice versa. This pattern is known as power law, a double logarithmic line (visually similar to a decreasing straight line), as can be seen in the following image:



Source: Carneiro, Charret (2005).

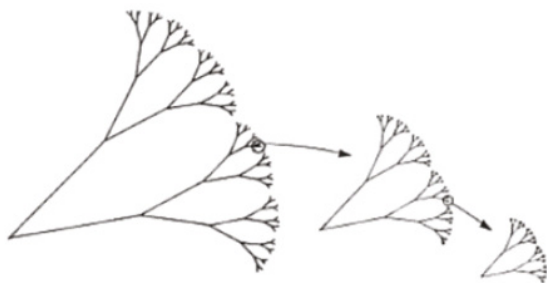
Figure 1 - Avalanche graphic of a sand pile

falling of the grains of sand sets off an avalanche on the side of the pile, causing a large amount

The **power law**¹⁰ is a distribution pattern different from the classical normal distribution model, also known as the Gaussian curve. Statistical analysis shows that some human and natural phenomena are based on the power law, such as the frequency of words in a text, the formation of housing communities from villages to metropolises, the ion transfer pattern within the brain and even the occurrence of earthquakes (HOGENSON, 2005). Basically, power law means that little things happen often and big things happen rarely. For example, small villages are far more numerous than large metropolises. Alternatively, in the case of a text, small words with simple meanings are more frequent than words with complex meanings.

Hogenson (2005) exposes another aspect of self-organizing systems that behave obeying the law of power. In these systems, there is a pattern of self-similarity in the phenomena observed. Regardless of the scale at which a phenomenon is observed, the same basic structure will be found.

The aspect of self-similarity is known as fractal structure, present in several complex systems. An example of a fractal structure is seen below:



Source: Assis et al. (2008).

Figure 2 - Fractal structure

¹⁰ Power law is an expression used to represent an event scale distribution pattern for events of the same type. For more information, look for Hogenson (2005).

Self-similarity, in the example of the sand pile, lies in the fact that, regardless of its size, the event is always a displacement of sand by the side of the pile. Hogenson (2005) argues that the fractal (self-similar) geometric structure described by the power law is also capable of defining the organization of the symbolic system and synchronicity. This is a crucial point in the author's argument.

It is important to consider that Jung puts the synchronistic phenomenon as statistically unlikely, based on a classical statistical understanding of the normal distribution of the Gaussian curve. Yet, Hogenson (2005) shows that the power law and the properties of the fractal systems allow a review of the perspective that Jung had. In presenting this hypothesis, the author offers a new statistical understanding of the synchronistic phenomenon, which is no longer a synonym of improbability.

Hogenson's (2005) argument is based on the conception that the psychic system proposed by Jung is based on the symbol. The author argues that the human psyche does not create the symbolic world, but rather inhabits it. The symbolic world is discovered by the psyche, in much the same way that mathematical laws of nature are discovered by science but exist independently. Then, Hogenson (2005) suggests that the symbolic is seen as more than merely a system of representations:

[...] but rather a relatively autonomous self-organizing domain in its own right, then we can investigate the degree to which the symbolic conforms to the structuring dynamics of a double logarithmic power law, and by extension displays self-similar or fractal structures [...]. In other words, the complex, the archetype, the synchronicity and the Self all 'exist' as moments in a scale invariant distribution governed by a power law. Like large cities, major volcanic eruptions, and catastrophic stock market crashes, synchronistic

phenomena are extremely rare, as Jung himself argued, but they are not improbable in the sense one would assume to be the case under more conventional probability theory. (p. 281)

In the section above, Hogenson (2005) exposes his hypothesis that the symbolic system is a complex self-organizing system, which presents self-similarity among its elements, structurally distributed by a power law. He argues that the concepts presented above are foundations of a principle of dynamism, called symbolic density, that is capable of unifying in a single system the basic concepts of Jungian theory, such as complexes, archetypes and synchronicity.

Hogenson (2005) suggests that the synchronistic event happens when the symbolic density reaches a critical moment. That is, recalling the example of the sand pile: the height of the symbolic sand pile reached a criticality point where a “symbolic avalanche” occurred and reorganized the psyche of the individual.

It would be necessary, according to Hogenson (2005), to further investigate the main point of Jungian theory: the notion of symbol. The synchronistic phenomenon is rare when considered from the perspective of classical statistics, but it can be understood as the emergent aspect of the self-organizing properties of this symbolic system, when the point of self-organized criticality is reached. This moment would represent a phase transition period in the development of the individuation process.

From the relation of synchronistic events and moments of phase transition in the life of an individual, Robert Sacco (2016) defends it would be important to find a mathematical foundation that would permit the quantitative verification of synchronicity. In a letter, Jung suggests that the bridge between mental and physical events seems to be formed by numbers (MAIN, 1997, p. 159-160 apud SACCO, 2016). Furthermore, Sacco (2016) recalls the notion of transcendent function to Jung (2000):

By “transcendent function” one should not understand something mysterious and so to speak suprasensitive or metaphysical, but a function which, by its nature, can be compared with a mathematical function of equal denomination, and is a function of real and imaginary numbers. The psychological and “transcendent” function results from the union of the conscious and unconscious contents. (par. 131)¹¹

Referring to Hogenson (2005), Sacco (2016) emphasizes that the growth processes in dynamic systems are related to the fractal patterns. He mentions trees as an example of how natural systems show fractal organization and behavior. It is possible to perceive the self-similarity between the branches and the trunks, as well as the distribution according to the power law: the smaller the branches, the larger they appear, the larger, the smaller the quantity, as far as the trunk.

Understanding that the psyche develops in a similar way, Sacco (2016) proposes that fractals would be the mediating mechanism between conscious and unconscious contents in synchronistic events and, therefore, fractal could correspond to the mathematic aspect of transcendent function.

The fractals power law scale is a function of Phi's (ϕ) ratio, a value attributed to the Fibonacci sequence. The latter is known to be related with structural patterns of a variety of phenomena, from the distribution and quantity of seeds in a sunflower to the shares market behavior. When analyzing natural systems, fractal power law (the frequency proportion between small and big things) is argued to be related to the number Phi (ϕ) (SACCO, 2016).

This implies that in the case of the tree, for example, the proportion between the number and size of branches would follow the ratio of Phi (ϕ). He states: “Thus the universe functions

¹¹ Our translation.

according to the rules of Phi fractal scaling and Phi is the mathematical foundation of the physical world” (SACCO, 2016, p. 209). That is, Phi (ϕ) would be the bridge between the physical and the psychic world.

The brain and its thousand trillions of neural connections can be considered a complex system capable of self-organization. The DNA, life’s foundation and the source of the organization of the growth of the human organism, also has the golden ratio (ϕ) in its geometry. In addition, Sacco (2016) cites nine (9) studies related to fractals identified within psychology in a variety of subjects (for example: time reaction; visual search; speech patterns; memory; self-esteem; personality neurodynamics; self-concept).

Sacco’s (2016) innovative hypothesis is that, once the information encoding performed by the mind-brain seems to be based on the golden ratio (ϕ), perhaps the human consciousness also has its functioning related to the ratio of Phi (ϕ). This would be the mediating factor between conscious and unconscious contents during the occurrence of synchronistic events.

The author elaborates a developmental model called FLCM (Fibonacci Life-Chart Method), with which it would be possible to predict when transitions in the life of individuals would occur from their date of birth. Synchronistic events would be more frequent on these periods, moments in which the symbolic system of the psyche would be in a state of self-organized criticality (SACCO, 2016).

5.2 Time concept and philosophical basis

Yiassemides (2011) makes an important reflection on the question of time within the notion of synchronicity. According to Yiassemides (2011), while meaning seems to be consolidated as the key point in the understanding of synchronicity, time is still a subject avoided and misinterpreted by post-Jungian authors.

This may be due to the insufficiency of Jung’s account of the temporal aspects of the concept of synchronicity and the relation between the

psychoid archetype and synchronicity. It is suggested that synchronicity be understood as an expression of the psychoid, and time be the crucial element in the connection between synchronicity and psychoid¹² (YIASSEMIDES, 2011).

Yiassemides’ (2011) argument is based on the idea of relativization of time, understanding that the fixation of time and space are needs of conscience. If the synchronistic event must be meaningful to its observer, it can only be within a temporal consciousness of an observer. Two kinds of time are distinguished, consciousness time (individual) and relative time (of unitary reality).

Besides that, the author proposes that Jung implicitly considered time as a “unified temporal field” (YIASSEMIDES, 2011, p. 454), which manifests depending on the context. She argues that there is a function of consciousness that carries out the derelativization of time so that consciousness can apprehend it, turning it fixed, chronological, as it is in human experience. Yet, fixed time, such as fixed space, does not exist in itself, it is “produced by consciousness”¹³ Jung (2014, par. 84) by a psychic necessity.

Cognition needs a definite state of time and space, separation of object and observer, separation of psyche from matter. Despite that, the psyche is capable of transcending this state of dual separation and coming into contact with the level of uniqueness of the *unus mundus* at the occasion of significantly interconnected events (YIASSEMIDES, 2011). That is, conscious experience is based on the separation between psyche and matter, between subject and object.

However, this separation does not represent reality itself, only the way through reality is experienced. There is a unitary reality underlying the dualistic separation of the conscious

¹² The idea of psychoid in Jung’s work was introduced to articulate the characteristic that the archetype belongs to both material and spiritual realms. The archetype has a dual nature that is beyond the psychic level. The psychoid nature of the archetype forms a bridge between the psychic and material plans of reality (YIASSEMIDES, 2011).

¹³ Our translation.

experience of the psyche, what von Franz called unitary dualism.

According to von Franz (1974): “Jung used the expression *unus mundus* to designate the unitary transcendental reality underlying the dualism of psyche and matter.” (p. 171)¹⁴ It can be said that this unitary reality to which von Franz refers is the psychoid. To sum up, Yiassemides (2011) argues that the idea of time is crucial in the discussion of what is psychoid and structurally fundamental to synchronicity. The unitary reality experienced dichotomously (psyche-matter) is a comprehension elaborated by Jung and Pauli stemming from the archetypes psychoid property.

The psychoid notion reverberates in the philosophical field, as to ontology and epistemology, from Atmanspacher’s (2014a) contemporary contributions. The author indicates relations between the knowledge elaborated by Jung and Pauli and other areas, such as philosophy and physics.

Employing philosophy terms, the author classifies synchronicity as a **dual aspect monism perspective**¹⁵. Monism of dual aspect has its origin in the Espinoza’s thinking. It represents an alternative to the ontologically dualistic conception proposed by Descartes, which would be a complete separation of mind and matter.

That is the combination of an ontologically monist and epistemologically dualist conception. A monistic ontology is expressed by the thought that reality, in essence, is holistic and indivisible. However, it is epistemologically dualistic because this reality can only be accessed or experienced by a subject, through the separation of the psychic and material domain (ATMANSPACHER, 2014b).

According to Atmanspacher (2012), the idea of dual aspect monism translates into the conjecture of Jung and Pauli (2012) by the conception of a psychoid reality underlying the experiential psychic-physical duality (dualistic epistemology). This underlying domain is called *unus mundus* (monistic ontology). Therefore, matter (physical) and mind (psyche) domains are aspects or perspectives from a neutral reality domain (neither physical nor psychic) that resembles Jung’s idea of a psychoid archetype.

The neutral domain, undifferentiated and inseparable, is unknowable. The individual has contact only with the contextual manifestations of aspects (e.g. matter and mind). That is, the physical and psychic worlds would be representations of the psychoid archetype, undifferentiated unitary reality or *unus mundus*. The physical and psychic domains are already differentiated states of this reality. The dual-aspect view of monism implies correlations and between mind and matter:

In this sense, making a distinction is a primordial principle of every epistemology, sometimes called an epistemic split. [...] When the holistic *unus mundus* is split, correlations emerge between the resulting domains. [...] Conceiving the mind-matter distinction in terms of an epistemic split of a psychophysically neutral domain implies correlations between mind and matter as a direct and generic consequence. It is important, though, to stress right at the outset that these correlations are not due to causal interactions (in the sense of efficient causation as usually looked for in science) between the mental and the material. (ATMANSPACHER, FACH, 2013, p. 228)

Atmanspacher and Fach (2013) defend that synchronistic events would be a form of mind-matter relations. They propose a structural-phenomenological typology of mind-matter

¹⁴ Our translation.

¹⁵ A thorough discussion of how the idea of synchronicity elaborated by Jung and Pauli characterizes as a dual aspect monistic thinking can be found in Atmanspacher (2012). For examples of other variants of dualistic thinking elaborated by other writers such as David Bohm and David Chalmers, see Atmanspacher (2014b).

correlations, ranking a series of empirical data considered “extraordinary human experiences” collected at the Institute for Frontier Areas of Psychology (IGPP) in Freiburg, Germany.

The authors argue that Jung and Pauli’s propositions on synchronistic events would be aligned with the typology of extraordinary experiences, thus representing the possibility of an empirical basis¹⁶ of events that could be considered synchronistic.

5.3 Research perspectives

Recently, Cambray (2019) and Kime (2019) display different perspectives about synchronicity. Joe Cambray (2019) approaches the idea of syncretism (the combination of different practices and beliefs), emphasizing Jung’s capacity of integrating the vast and diverse cultural material in his theory. This author defends that the notion of syncretism can represent an important element for Jung’s theory comprehension, specifically about synchronicity and archetypes theory.

Cambray (2019) suggests, also, that the notion of **adjacent possible**¹⁷ can be a next step to the study of synchronicities, at both personal and cultural levels, as well as its implications on clinical practice.

While Cambray seeks to expand the borders of psychological thinking dialoguing with other areas of knowledge, Kime (2019) points to a different direction: he shows a critique to the use and definition commonly used in analytical psychology of synchronicity, questioning its relevance to the individual psychology field and situating synchronicity in metaphysics field.

¹⁶ A discussion of the empirical investigation of synchronistic events can also be found in the last part, entitled “Synchronicity” (ROESLER, ATMANSPACHER, 2018), of the book edited by Christian Roesler, *Research in analytical psychology: empirical research*. His ideas allow more consistency in future research on the synchronistic phenomenon.

¹⁷ Term created by Stuart Kauffman in 1996, a Santa Fe Institute researcher. See Gravino et al. (2016) for an example of a practical application of the concept.

6. Conclusions

The notion of synchronicity is fundamental to the understanding of the psychic dynamics proposed by Jung, for it is related to the nature and properties of the archetypes in their formal aspect. Its discussion goes beyond the frontier of the psyche, reaching the ontological and epistemological foundations of “reality itself”.

The strict and wide senses conceived by Jung remain as foundations for the work of researchers of the subject. On the other hand, recent authors could develop some aspects of his hypothesis. All in all, the synchronistic phenomenon is understood as an event that emerges from the self-organizing capacity of the psyche, what allows an important change of perspective about synchronicity (CAMBRAY, 2002; 2020).

Instead of being considered a rare and improbable phenomenon, the synchronistic phenomenon assumes the condition of an important moment in the organization dynamics of the psyche (CAMBRAY, 2002; HOGENSON, 2001; 2005). It must be noted that the temporal perspective of synchronicity is generally neglected and needs to be investigated. However, one must consider that synchronicity’s nature is not chronological (YIASSEMIDES, 2011), therefore, any attempt of temporal quantitative determination seems contradictory (SACCO, 2016).

The demonstration that synchronicity stands on a dual aspect monism conception clarifies the ontological and epistemological basis of the psychoid domain (ATMANSPACHER, 2012; YIASSEMIDES, 2011). Seeking to investigate synchronicity empirically can also be considered paradoxical: it is fruitful to approach other areas of knowledge, but incoherent in the sense that synchronicity is intrinsically a critique of the consolidated scientific bases today (ATMANSPACHER, FACH, 2013; ATMANSPACHER, 2014a).

The investigation of synchronicity is continually challenging. Therefore, it is criticized in order to suggest the limits of the psychology field

(KIME, 2019). However, synchronicity's interdisciplinary and innovative spirit permits dialogue with other areas of knowledge and the constant updating of Jungian theory (CAMBRAY, 2019). The discussion of synchronicity is able to evidence

the relevance of significant coincidences, often misunderstood, and to broaden the psychic dynamics comprehension. ■

Received on: 09/14/2020

Revised on: 11/21/2020

Resumo

Sincronicidade: relações entre a obra junguiana e novas proposições teóricas

A sincronicidade é um dos conceitos mais complexos e importantes da psicologia analítica. O presente artigo é uma revisão de literatura e objetiva apresentar o conceito a partir da visão junguiana clássica como alternativa ao paradigma da causalidade e, em seguida, mostrar novas contribuições de autores contemporâneos acerca do tema. Foram investigados possíveis diálogos entre a sincronicidade e outras áreas do conhecimento. Verificou-se que há uma linha de pensamento atual baseada na teoria de Siste-

mas Adaptativos Complexos (SACs), que permite uma importante mudança de perspectiva em relação ao fenômeno sincronístico. Além disso, contribuições sobre a noção de tempo dentro da sincronicidade e sobre as bases filosóficas da hipótese junguiana são expostas de maneira complementar a discussão. Conclui-se que a sincronicidade está além de uma improvável coincidência: pode representar um importante fator dinâmico na propriedade de emergência e de auto-organização da psique. ■

Palavras-chave: Sincronicidade, Complexidade, Emergência, Psicologia analítica.

Resumen

Sincronicidad: relaciones entre la obra junguiana y nuevas proposiciones teóricas

La sincronicidad es uno de los conceptos más complejos y importantes de la psicología analítica. El presente artículo es una revisión de la literatura, que tiene como objetivo presentar el concepto desde la visión clásica junguiana, como una alternativa al paradigma de la causalidad, y luego mostrar nuevas contribuciones de autores contemporáneos acerca del tema. Se investigaron posibles diálogos entre la sincronicidad y otras áreas del conocimiento. Se verificó que existe una línea de pensamiento actual basada

en la teoría de Sistemas Adaptativos Complejos (SACs) que permite un importante cambio de perspectiva en relación al fenómeno sincronístico. Además, se exponen de forma complementaria a la discusión aportaciones sobre la noción de tiempo dentro de la sincronicidad y sobre las bases filosóficas de la hipótesis junguiana. Se concluye que la sincronicidad está más allá de una coincidencia improbable: puede representar un factor dinámico importante en el surgimiento y autoorganización de la psique. ■

Palabras Clave: Sincronicidad, Complejidad, Emergencia, Psicología analítica.

References

- ASSIS, T. A. et al. Geometria fractal: propriedades e características de fractais ideais. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 2304.1-2304.10, 2008. <https://doi.org/10.1590/S1806-11172008000200005>
- ATMANSPACHER, H. 20th century variants of dual-aspect thinking. *Mind & Matter*, Exeter, v. 12, n. 2, p. 245-88, 2014b.
- _____. Dual-aspect monism à la Pauli and Jung. *Journal of Consciousness Studies*, Exeter, v. 19, n.9/10, 96-120, 2012.
- _____. Psychophysical correlations, synchronicity and meaning. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 59, n. 2, p. 181-8, abr. 2014a. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12068>
- ATMANSPACHER, H.; FACH, W. A structural-phenomenological typology of mind-matter correlations. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 58, n. 2, 219-44, abr. 2013. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12005>
- AUFRANC, A. L. B. A questão do sentido no mundo do acaso. *Revista Junguiana*, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 41-50, nov. 2009.
- BAK, P. *How nature works: the science of self-organized criticality*. New York, NY: Springer, 1996.
- CAMBRAY, J. Enlightenment and individuation: syncretism, synchronicity and beyond. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 64, n. 1, p. 53-72, fev. 2019. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12467>
- _____. Sincronicidade como emergência. In: CAMBRAY, J.; CARTER, L. (Orgs.). *Psicologia analítica: perspectivas contemporâneas em análise junguiana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, p. 318-53.
- _____. *Sincronicidade: natureza e psique num universo interconectado*. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- _____. Synchronicity and emergence. *American Imago*, Baltimore, v. 59, n. 4, p. 409-34, jan./mar. 2002. <https://doi.org/10.1353/aim.2002.0023>
- CAPRA, F. *Ponto de mutação*. 10. ed. São Paulo, SP: Cultrix, 1990.
- CARNEIRO, M. V.; CHARRET, I. C. A criticalidade auto-organizada na pilha de areia. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, São Paulo, v. 27, n. 4, p. 571-6, out./dez. 2005. <https://doi.org/10.1590/S1806-11172005000400009>
- CONNOLLY, A. Bridging the reductive and the synthetic: some reflections on the clinical implications of synchronicity. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 60, n. 2, p. 159-78, 2015. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12142>
- FERREIRA, N. S. A. As pesquisas denominadas estado da arte. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 23, n. 79, p. 257-72, ago. 2002. <https://doi.org/10.1590/S0101-73302002000300013>
- GRAVINO, P. et al. Crossing the horizon: exploring the adjacent possible in a cultural system. In: INTERNATIONAL CONFERENCE ON COMPUTATIONAL CREATIVITY, 7. 2016. *Proceedings...* Paris: Sony CSL, 2016. p. 115-122. Disponível em: <<http://www.computationalcreativity.net/iccc2016/wp-content/uploads/2016/01/Crossing-the-horizon.pdf>>. Acesso em: 24 out. 2020.
- HOGENSON, G. B. The Baldwin effect: a neglected influence on C. G. Jung's evolutionary thinking. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 46, n. 4, p. 591-611, out. 2001. <https://doi.org/10.1111/1465-5922.00269>
- _____. The self, the symbolic and synchronicity: virtual realities and the emergence of the psyche. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 50, n. 3, p. 271-84, jun. 2005. <https://doi.org/10.1111/j.0021-8774.2005.00531.x>
- JUNG, C. G. *Obra completa de C. G. Jung volume 8 parte 1: a energia psíquica*. 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013a.
- _____. *Obra completa de C. G. Jung volume 14 parte 1: mysterium coniunctionis*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____. *Obra completa de C. G. Jung volume 8 parte 2: natureza da psique*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- _____. *Obra completa de C. G. Jung volume 5: símbolos da transformação*. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013b.
- _____. *Obra completa de C. G. Jung volume 8 parte 3: sincronicidade: a dinâmica do inconsciente*. 21. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

- JUNG, C. G.; PAULI, W. *The interpretation of nature and psyche*. New York, NY: Pantheon, 2012.
- KIME, P. Synchronicity and meaning. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 64, n. 5, p. 780-97, nov. 2019. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12546>
- MAIN, R. *Revelations of chance: synchronicity as spiritual experience*. Albany, NY: State University of New York, 2007.
- MOURA, V. Learning from the patient: the East, synchronicity and transference in the history of an unknown case of C. G. Jung. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 59, n. 3, p. 391-409, jun. 2014. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12088>
- PENNA, E. M. D. O paradigma junguiano no contexto da metodologia qualitativa de pesquisa. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 71-94, set. 2004. <https://doi.org/10.1590/S0103-65642005000200005>
- _____. *Processamento simbólico arquetípico: pesquisa em psicologia analítica*. São Paulo, SP: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014.
- PROGOFF, I. *Jung, sincronicidade e destino humano*. São Paulo, SP: Cultrix, 1990.
- ROCHA FILHO, J. B. *Física e psicologia: as fronteiras do conhecimento científico: aproximando a física e a psicologia junguiana*. 5. ed. Porto Alegre, RS: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2014.
- ROESLER, C.; ATMANSPACHER, H. Part 5: synchronicity. In: ROESLER, C. (Ed.). *Research in analytical psychology: empirical research*. New York, NY: Routledge, 2018.
- ROXBURGH, E. C. et al. Synchronicity in the therapeutic setting: a survey of practitioners. *Counselling and Psychotherapy Research*, Leicestershire, v. 16, n. 1, p. 44-53, mar. 2016. <https://doi.org/10.1002/capr.12057>
- SACCO, R. G. The Fibonacci life-chart method (FLCM) as a foundation for Carl Jung's theory of synchronicity. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 61, n. 2, p. 203-22, abr. 2016. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12204>
- SAMUELS, A. Novos desenvolvimentos do campo pós-junguiano. In: YOUNG-EISENDRATH, P.; DAWSON, T. *Compêndio da Cambridge sobre Jung*. São Paulo, SP: Madras, 2011. p. 47-63.
- SAUNDERS, P.; SKAR, P. Archetypes, complexes and self-organization. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 46, n. 2, p. 305-323, abr. 2001. <https://doi.org/10.1111/1465-5922.00238>
- STEIN, M. *Jung: o mapa da alma: uma introdução*. 5. ed. São Paulo, SP: Cultrix, 2006.
- VON FRANZ, M. L. *Number and time: reflections leading towards a unification of depth psychology and physics*. Evanston, IL: Northwestern University, 1974.
- _____. *Seu mito em nossa época*. São Paulo, SP: Cultrix, 1992.
- YIASSEMIDES, A. Chronos in synchronicity: manifestations of the psychoid reality. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 56, n. 4, p. 451-70, set. 2011. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5922.2011.01923.x>
- YIN, R. K. *Pesquisa qualitativa do início ao fim*. Porto Alegre, RS: Penso, 2016.



‘A Queda do Céu’: reflexões junguianas sobre o alerta xamânico de Davi Kopenawa

Zara Lyrio*

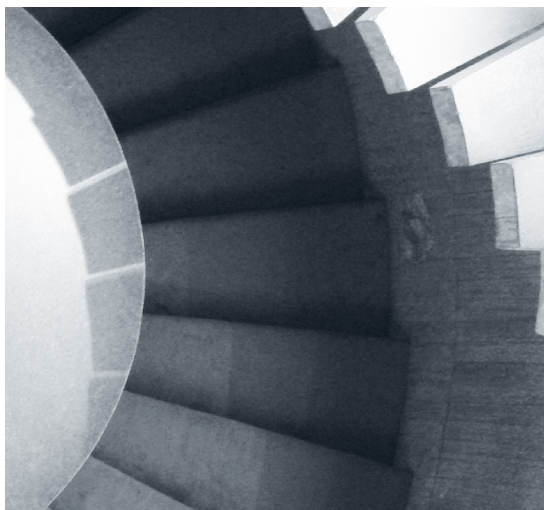
Resumo

Neste artigo serão apresentadas algumas considerações junguianas sobre a narrativa etnográfica intitulada “A Queda do Céu”, buscando demonstrar, por meio de uma análise comparativo-reflexiva, perspectivas em comum entre a visão do xamã Yanomami, Davi Kopenawa e as ideias do Psiquiatra suíço, Carl Gustav Jung. Para tal, será necessário apresentar alguns princípios da crítica indígena sobre o modo de relação das sociedades tecnológicas com a natureza - marcada pela exploração dos recursos naturais e desrespeito à cultura indígena. Refletir sobre os pontos em comum entre esta visão nativa, descrita na obra em questão e a Psicologia Complexa, sobretudo pelo viés ao qual Jung denomi-

nou *arquétipo psicóide*, em que a relação corpo-mente-mundo encontra-se em ressonância e em íntima relação de interdependência. Sendo assim, o objetivo central deste trabalho é elaborar um diálogo entre o pensar mítico e a teoria junguiana, no sentido de observar de que modo ambas perspectivas apontam conexões intrínsecas entre natureza e cultura. ■

Palavras-chave
“A Queda do Céu”, Davi Kopenawa, cultura Yanomami, interdependência, *anima mundi*, psicóide, cultura-natureza.

* Doutoranda em História e Filosofia da Psicologia na Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestre e Ciências da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Especialista em Ciência da Religião - UFJF, Especialista em Psicologia Junguiana - IBMR. Pós Graduada em Interdisciplinaridade entre Educação, Ecologia e Espiritualidade - ITF. Membro analista Sociedade Brasileira de Psicologia Junguiana (SBPA - IAAP). Editora Assistente e Membro do Conselho Editorial Revista Junguiana. E-mail: <zaralyrio@ircn.org.br>



‘A Queda do Céu’: reflexões junguianas sobre o alerta xamânico de Davi Kopenawa

1. Introdução

“A Queda do Céu” é um livro que nasce para ser testemunho da cultura de um povo, um manifesto xamânico e um grito de alerta vindo do coração da Amazônia. Tem como fonte os relatos recolhidos na língua nativa do xamã Yanomami, Davi Kopenawa, pelo etnólogo Bruce Albert.

Trata-se da biografia deste líder ativista indígena em suas reflexões frente ao contato predador de sua tribo com os brancos na década de 1960. Relata por meio de sua experiência pessoal, não raro dramática, a memória do desenrolar desta interferência. Grupos de garimpeiros, estradeiros e missionários – e sua malha de epidemias, violência e destruição, sem considerar o respeito à sua cultura – invadem a floresta explorando seu território em busca dos bens e serviços naturais.

Descreve a vocação xamânica de Davi Kopenawa, fruto da riqueza de um saber cosmológico, oriundo de suas vivências nativas próximas à natureza, aos pajés e xamãs de sua tribo; juntamente com uso de substâncias consideradas “plantas de poder”, desde a infância até sua iniciação na fase adulta. Narra uma das principais tônicas de seu protagonista, Davi Kopenawa, a defesa apaixonada pelo direito à existência de um povo nativo, que, ao longo dos anos, tem sido devorado por uma máquina civilizacional incomensuravelmente devastadora do ponto de vista tecnológico.

Afigura-se ainda como uma antropologia reversa¹, espelhando uma elucidação do mundo,

segundo um saber originário distinto do civilizacional e da descrição do colonizador. Apresenta uma análise xamânica etnográfica, num recorte crítico da economia política da natureza sobre aqueles aos quais denomina “o povo da mercadoria”². Para Davi Kopenawa, este adjetivo está ligado à civilização ocidental, que valoriza o lucro pelo capital econômico (bens de consumo) em detrimento ao valor humano. Deturpando o sentido subjetivo das relações, subverte o lugar dos sujeitos de tal forma que, os mesmos tornam-se meios, meras “ferramentas” com a finalidade do enriquecimento material.

Ao longo do texto observa-se a articulação do conhecimento sobre os costumes de uma cultura; a declaração política de saberes tradicionais e uma visão cosmológica e espiritual do mundo, quase suprimida na sociedade atual. O que resulta dessa descrição e análise é a mensagem, em tom profético, de que: **“quando a Amazônia sucumbir à devastação desenfreada e o último xamã morrer, o céu cairá sobre todos e será o fim do mundo”** (ALBERT, KOPENAWA, 2010, p. 489). Explicando o mito em outros termos:

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar de calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos *xapiri*, que descem da montanha para brincar na flores-

¹ De Roy Wagner, citado por Viveiros de Castro (2010, p. 25), no prefácio do livro “A Queda do Céu”. “Que se aplicaria bastante bem ao ‘ecologismo xamânico’ de Kopenawa” (CASTRO, 2009, p. 61). Está ligada à ideia sobre o “reconhecimento etnográfico dos procedimentos que institui um tratamento simétrico, na acepção de Bruno Latour (1994), e, por isso, trabalha para superar o grande divisor “nós/eles” de forma ousada. Sua ousadia refere-se ao fato de propor não que “todos somos nativos”, mas que “todos somos antropólogos” e, portanto, a etnografia que praticamos deve estar aberta à criatividade daqueles que estudamos” (BENITES, 2007, p.123).

² “Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as árvores, frutos, animais e peixes. As árvores queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas emporcalhadas. Nada disso jamais poderá ressarcir o valor dos jacarés mortos e dos queixadas desaparecidos [...] Nada é forte o bastante para restituir o valor da floresta doente. Nenhuma mercadoria poderá comprar todos os Yanomami devorados pelas fumaças da epidemia. Nenhum dinheiro poderá devolver aos espíritos o valor de seus pais mortos” (p. 355).

ta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os malefícios, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar (p. 6).

Tal mito apoia uma visão cultural da qual Davi Kopenawa é representante e indica que a sustentabilidade da vida na terra está diretamente conectada com a preservação da floresta e está intrinsecamente ligada à vida de seus habitantes originários. Uma vez que, “enquanto os xamãs ainda estiverem vivos, eles poderão evitar a queda do céu, mesmo que ele fique muito doente” (ALBERT, KOPENAWA, 2010, p. 489).

Segundo essa compreensão, os xamãs “afastam as coisas perigosas” (ALBERT, KOPENAWA, 2010) a fim de defender os habitantes da floresta, mas não só, “trabalham em defesa dos brancos que vivem sob o mesmo céu” (p. 492), de modo que, por essa visão, mesmo que não percebamos, esta conexão xamã-floresta-sustentabilidade, intervém a todos e, mesmo nos centros urbanos, permanece indelével.

Como obra literária, “A Queda do Céu” é uma narrativa elaborada a quatro mãos e está dentre as mais significativas contribuições à pesquisa dos povos amazônicos. É o encontro “entrebio-gráfico” e o resultado do trabalho, amizade e observação que durou por volta de 30 anos entre Davi Kopenawa e Bruce Albert (2010), combinando a história de um projeto político que fez convergir os caminhos de um pensador indígena com os ideais de um antropólogo. Ambos com uma longa e dolorosa bagagem no empenho conjunto em defender os Yanomami das mais diversas violências a que vêm sendo submetidos desde os primeiros contatos com os ditos

civilizados – *napë* (forasteiro, inimigo) (ALBERT, KOPENAWA, 2010).

Os povos Yanomami formam uma sociedade de caçadores-agricultores da floresta tropical do Norte da Amazônia. Constituinte um contíguo cultural e linguístico complexo de, minimamente, quatro subsistemas adjacentes que falam línguas da própria família (*Yanomae*, *Yanōmami*, *Sanima* e *Ninam*). A extensão territorial que ocupam, cobre, aproximadamente, 192.000 km², situados em ambos os lados da fronteira Brasil-Venezuela, na região do interflúvio Orinoco - Amazonas (afluentes da margem direita do rio Branco e esquerda do rio Negro). Em 2010, a população total dos Yanomami estava avaliada em cerca de 26.000 membros (ALBERT, KOPENAWA, 2010).

Seu contato com a sociedade urbana é relativamente recente, entre os anos de 1910 e 1940 (ALBERT, MILIKEN, 2009). Inicialmente, deu-se de maneira acidental, eram encontros esporádicos e os primeiros aos quais contataram eram “coletores de produtos da floresta como, piaçaba, militares de expedição de delimitação de fronteiras, sertanistas do Serviço de Proteção ao Índio – SPI ou viajantes” (p. 14).

Entretanto, a partir daquele momento e nos anos seguintes, o registro nos programas do governo e missões de evangelização demonstra que diversos acontecimentos subsequentes não se mostraram nada favoráveis ao convívio pacífico entre os indígenas e os brancos. É importante considerar, sobretudo a violência física direta, indiscriminada. “Estimulada não só pela cobiça, que o ouro em grandes quantidades sempre provocou ao longo da história, mas também pela presença de inúmeros prostíbulo na área Yanomami, nos quais o consumo de álcool era muito elevado” (LEONARDI, 2000, p. 84). A chegada das estradas e do garimpo ocasionaram, além dos danos à natureza, um grande massacre moral e físico que custou a vida de mais de mil e duzentos Yanomamis.

Os índios conviveram com isso durante anos, e essa convivência alterou hábitos

ancestrais e deixou sequelas. Logo no início da invasão garimpeira, em agosto de 1987, quatro índios do Paapiú “foram assassinados a bala e seus corpos esquarterados pelos garimpeiros”. Em 1994, o Líder indígena Davi Kopenawa denunciava à ONU a ação de garimpeiros, afirmando que esses estavam prostituindo as mulheres, espalhando doenças, fomentando brigas entre grupos Yanomamis com distribuição de arma e cachaça. Muitas índias foram estupradas por garimpeiros, nas roças onde trabalhavam. Houve caso de estupro e assassinato de mãe e filha na mesma roça [...] Por onde passou a Perimetral [...] Nessas beiras de estrada algumas índias eram seduzidas por brancos em troca de miçangas (p. 84).

Davi Kopenawa, que havia nascido em 1956³, cresce vivenciando tamanha violência contra seu povo e, já no início da juventude, engaja-se em uma luta incansável contra a destruição de sua tribo e da floresta. A partir de então, tornou-se o principal porta-voz da causa Yanomami, no Brasil e no mundo. Visitou, ao longo dos anos 80 e 90, diversos países da Europa e os Estados Unidos (EUA), onde é conceituado como um dos mais expoentes defensores da Amazônia e de seus habitantes iniciais. Em 1988, ganhou o *Global 500 Award* do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (UNEP) e, em 1989, o *Right Livelihood Award*, classificado como prêmio Nobel alternativo. Em 1999, recebeu a condecoração da Ordem do Rio Branco, pelo Presidente da República Brasileira, Fernando Henrique Cardoso. Em 2008, recebeu a menção honrosa especial do conceituado *Prêmio Bartolomé de Las Casas*, conferido pelo governo espanhol, por sua ação em defesa dos direitos dos povos autóctones das Américas.

³ Próximo à fronteira com a Venezuela, no norte do Estado do Amazonas, na floresta tropical de Piemonte do alto Rio Tootobi, em Marakana.

Bruce Albert, por sua vez, nascido no Marrocos em 1952, torna-se doutor em Antropologia pela Universidade de Paris e diretor de pesquisa do *Institut de Recherche pour le Développement* (IRD) - Paris. Trabalha desde 1975 como defensor dos direitos e da cultura dos Yanomami no Brasil. É cofundador da organização não governamental, criada em 1978, denominada Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY), por meio da qual auxiliou Davi na batalha para obter do governo brasileiro o reconhecimento legal do direito de ocupação exclusiva do atual território.

Esta cooperação e interação revelou-se em uma notável força político-simbólica na qual, para o imaginário coletivo, a Amazônia tornou-se um ícone da crise ecológica planetária. A partir da publicação deste livro, coparticipações com pesquisadores do Instituto Socioambiental Huktara (ISA) e a Associação Yanomami (HAY) têm promulgado diversos projetos de publicação de intelectuais Yanomami a respeito de múltiplos temas, dentre eles, alimentação, plantas medicinais, história, xamanismo, mitologia, etc. Iniciativas deste tipo estão multiplicando-se em todo o Brasil, e não somente no campo da escrita, como também nas artes plásticas e nas músicas autóctones.

2. O diálogo Eu-Outro e a Alma do Mundo

Não possuímos nosso Eu. Ele sopra de fora sobre nós, foge de nós por muito tempo, e nos retorna em um suspiro (HOFMANNSTHAL apud, BORTEN, 2001, p. 5).

Jung observou atentamente a história do desenvolvimento psíquico humano e demonstrou em vários momentos de sua obra que a adaptação ao meio ambiente e os avanços do conhecimento científico e tecnológico exigiram o fortalecimento do estado de consciência racional, discriminativo e, conseqüentemente, um estranhamento em relação à aura mágica da

“*représentation collective*”⁴. Termo originalmente descrito por Lévy-Bruhl e utilizado por Jung para designar certas representações gerais próprias do pensar nos sistemas originais, além da dinâmica e desenvolvimento da psique.

O *modus operandi* vigente dos indivíduos que habitam as sociedades não indígenas é marcado por uma maior tendência ao afastamento do contato da consciência com os aspectos instintivos. Contudo, de acordo com a visão junguiana, o inconsciente não é apenas um repositório de aspectos rechaçados segundo o interesse adaptativo da consciência. A percepção simbólica faz parte da psique como um todo e é uma importante função *anímica* que compensa e amplia a atitude racional da consciência. Desse modo, “quanto mais capazes formos de nos afastar do inconsciente por um funcionamento dirigido, maior a possibilidade de surgir uma forte contraposição, a qual, quando irrompe, pode ter consequências desagradáveis” (JUNG, 1993, par. 139).

Em “Civilização em Transição”, Jung (1993) aponta a necessidade do autoconhecimento e o quanto a influência do diálogo com os próprios instintos torna mais clara a consciência do lugar e da responsabilidade dos indivíduos no mundo. À medida em que, “o que é perfeito não necessita dos outros” (par. 579), quanto maior o reconhecimento dos aspectos inconscientes da personalidade, maior a integração das próprias imperfeições. Por conseguinte, maior transformação nas atitudes, no sentido da modéstia, da percepção sobre a finitude, sobre a impermanência, sobre a auto insignificância e sobre a percepção da importância da interdependência.

Esse tipo de reflexão não deve ser considerado um sentimentalismo superficial. A questão das relações humanas e da conexão interior é urgente em nossa sociedade, dada a atomização dos homens, que se amontoam uns sobre os outros e cujas relações pessoais se movem na desconfiança disseminada [...] A falta de compreensão gerada pelas projeções compromete justamente o amor pelos outros homens [...] Onde acaba o amor, tem início o poder, a violência e o terror. [...] Não pretendemos aqui apelar para um idealismo mas somente transmitir uma consciência da situação psicológica (par. 580).

Segundo a teoria junguiana, a defesa contra o relacionamento com a própria interioridade acontece pelo medo da perda do falso ideal de controle do eu em relação às forças do inconsciente. Contudo, o que perde-se em essência é o relacionamento com a própria alma, a fonte mais valiosa de sentido existencial.

Dessa forma, pelo temor de submergir no relacionamento com a própria natureza instintiva, os seres humanos perderam o contato com a psique profunda - nos dois aspectos, enquanto forças internas instintivas e enquanto *anima mundi*. “Aquele lampejo de alma especial, aquela imagem seminal que se apresenta em cada coisa por meio de sua forma visível [...] Não apenas animais e plantas almadados, como na visão romântica, mas a alma que é dada em cada coisa” (HILLMAN, 1993, p. 14).

O que vale dizer que, para Jung, nossas raízes inconscientes estão mergulhadas e estendem-se para toda a natureza. Nós estamos na psique e não ela em nós. Pela concepção da ideia de que a *alma* do mundo é um todo orgânico, um sistema vivo, unitário, não dual, em que cada ser individual está mergulhado, que permeia e anima toda a vida. “Quando aceitamos este ponto de vista temos que supor que a vida é realmente um “*continuum*” e destinado

⁴ A esse respeito, vale citar algumas considerações de Jung: “Não podemos admitir que todo animal recém-nascido adquira e desenvolva individualmente seus instintos, da mesma forma que não podemos acreditar que as pessoas inventem ou produzam, a cada novo nascimento, seus comportamentos e reações tipicamente humanos. Exatamente como os instintos, também os modelos coletivos de pensar da mente humana, são inatos e herdados e, dependendo das circunstâncias, funcionam em toda parte mais ou menos de modo igual” (JUNG, 2013, par. 539).

a ser como é, isto é, toda uma tessitura na qual as coisas vivem com ou por meio uma da outra” (JUNG, 1976, par. 180).

Sem essa experiência de sentido desse “*continuum*”, o indivíduo torna-se isolado e não percebe o princípio autorregulador natural, presente na interconexão intrínseca da existência. Sentindo-se só, relaciona-se com o mundo externo numa comunicação empobrecida e unilateral, visando somente autossatisfação imediata. Acarretando resultados catastróficos contra a sustentabilidade da própria vida: devastação desenfreada dos recursos naturais, desmatamento extensivo, extinção de diversas espécies, poluição, pandemias, fome e escassez de alimentos, etc.

Então, vazio de sentido, busca nos bens de consumo material aplacar a angústia que a falta dessa comunicação com as energias do inconsciente provoca. Por esse caminho, na medida em que o ser humano “conseguiu dominar a natureza, mais lhe subiu o orgulho de seu saber e poder, e mais profundo o seu desprezo por tudo que é apenas casual e natural, isto é, pelos dados irracionais, inclusive a própria psique objetiva” (JUNG, 1993, par. 562).

Em termos alquímicos, sem a alma não há “*vinculum*”. Ela é o próprio *Eros* e, segundo Jung, é sua função “unir o que o *Logos* separou” (JUNG, 1993, par. 132). Tanto no sentido interno, quanto externo, com os outros seres na natureza. É justamente a respeito dessa antítese entre amor e poder que Davi Kopenawa está nos chamando a atenção - do amor à floresta, do amor à natureza; do não domínio, sobreposição ou desrespeito em relação a ela e seus mistérios.

De acordo com Jung, para que este vínculo realize-se de maneira equilibrada, é necessário que o mesmo seja vivenciado de maneira dialética, isto é, no respeito à diversidade próprio às relações de horizontalidade nas quais os opostos estejam considerados. Tanto no âmbito individual, dos sujeitos consigo mesmos, quanto na esfera coletiva, isto é, dos sujeitos entre si e

com a natureza. Tal atitude realizaria uma das grandes aspirações contemporâneas, em termos individuais e coletivos.

O arquétipo da alteridade é o arquétipo que propicia à consciência o encontro dialético com os opostos, através do qual a elaboração simbólica pode alcançar sua capacidade plena. Dialética aqui significa que os polos de todas as polaridades podem se relacionar em oposição, mas também em harmonia, dependendo do contexto. Trata-se da relação de um encontro pleno entre o Ego e o Outro, no qual os símbolos podem ser elaborados até o máximo de seu potencial metafórico, e portanto necessitam a extensão plena da elaboração simbólica permitida pelo princípio de sincronicidade (BYINGTON, 2002, p. 26).

Davi Kopenawa traz em sua narrativa, por um lado, o exemplo desse olhar imaginativo quando evidencia a experiência original indígena de conexão mítica-afetiva com o mundo natural e com a vida, afirmando em muitos trechos o quanto “amam a floresta e a querem tanto defender” (ALBERT, KOPENAWA, 2010, p. 468). Por outro lado, faz uma crítica sobre como os sujeitos urbanos encontram-se desconectados da natureza e o quanto este afastamento embota as forças criativas da psique. Numa entrevista a F. Watson, em 1992, publicada nesta obra, nos chama a atenção para um pensar imaginativo: “acho que vocês deveriam sonhar com a terra, pois ela tem coração e respira” (p. 468).

Por seu turno, Jung (1997) diz que sem o laço de amor, os elementos não se ligam e não se transformam. É preciso deixar-se tocar pela experiência desse pensar simbólico. Em visita à tribo dos índios Pueblo, registra uma conversa em que um deles lhe diz sobre o “pensar com a barriga” ou com a cabeça, que eles “pensavam com a barriga”. E diziam mais: “só um doido é

que pensa, só ele tem pensamentos na cabeça. Nós não pensamos” (JUNG, 1975, p. 219).

Por esta e tantas outras pesquisas e reflexões, Jung compreendeu o que ocorre na dinâmica do pensar exclusivamente racional das civilizações tecnológicas contemporâneas: a perda da *alma*, isto é, a perda desse pensar mítico-imaginativo e, conseqüentemente, a incapacidade de *ouvir* e integrar a voz profunda do não-*eu* psíquico projetados simbolicamente nos elementos da natureza. Pois, “são essas projeções que fazem do feiticeiro *mana*, e são elas que fazem com que os animais, árvores e até pedras possam falar, e exigem – precisamente porque são partes da alma – obediência absoluta do indivíduo” (JUNG, 1993, par. 138).

Segundo Jung, este modo de pensar mágico dos povos autóctones, “não é mais lógico nem mais ilógico” (JUNG, 1993, par. 107) do que o nosso, o que mudam são os pressupostos. Entre aqueles e a natureza, ainda não há a “separação” produzida pela cultura, como é o caso das civilizações tecnológicas contemporâneas.

O pensamento dos xamãs se estende por toda parte, debaixo da terra e das águas, para além do céu e nas regiões mais distantes da floresta e além dela. Eles conhecem as inumeráveis palavras desses lugares e as de todos os seres do primeiro tempo [...] A mente dos grandes homens brancos, ao contrário, contém apenas traçado das palavras emaranhadas para as quais olham sem parar em suas peles de papel (ALBERTO, KOPE-NAWA, 2010, p. 468).

Vê-se assim que não é muito difícil perceber o efeito da perda desse vínculo e do sentido existencial nas grandes cidades nos dias atuais, desde quando a máxima *progredir* foi declarada como pedra angular na atualidade: a colonização, a erradicação de costumes tradicionais, ligados ao cultivo da terra como um ser vivo, o escárnio a crenças e obras de nações indíge-

nas inteiras, com base essencialmente na mais arrogante falta de discernimento.

Ailton Krenak, pensador indígena crítico da modernidade, diz que esse estado atual “jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade” (KRENAK, 2020, p. 9). Valores e razões de vida de comunidades tradicionais foram e continuam sendo indefinidamente negados. Por fim, “a promessa da riqueza e da fraternidade, torna-se concretamente a indigência, o desenraizamento, o abandono, e isto não a título provisório, mas de maneira cada vez mais definitiva” (LATOUCHE, 1996, p. 78).

O vazio pela perda de sentido de vida dos grandes centros urbanos chegou também à mata, uma vez que “destituídos de sua riqueza – a sua identidade cultural e seu território – os índios viraram pedintes” (GAMBINI, 2000, p.149). Os guerreiros caçadores da floresta de ontem, são os alcoolistas, deprimidos e mendicantes de hoje, nas metrópoles ou nas extensas fazendas de gado, soja, etc. Latifúndios, muitos deles adquiridos por meio de demarcações ilegais, tornam-se a promessa de habitação e alimento para centenas de indígenas, mas, na realidade, os dominam e escravizam.

Conseqüentemente, “a perda da identidade cultural implica o fim de um grupo: alguns poucos indivíduos podem sobreviver, mas sua existência vegetativa já não tem mais nenhum traço de força, orgulho, criatividade ou vontade” (p. 146). Sendo assim, a “destruição de culturas autóctones em decorrência de conquista, colonização ou contato tem sido um dos tópicos centrais dos estudos etnológicos das últimas décadas” (Idem), estudos estes nos quais inclui-se “A Queda do Céu” (ALBERTO, KOPENAWA, 2010).

Entendemos ser necessário à civilização contemporânea desenvolver o olhar inclusivo e mesmo generoso, no qual traga de volta a

anima mundi para as relações dos seres humanos consigo mesmo e o cosmo. Que reflita a imagem do *espelho* índio, isto é, o olhar para o todo, em que a alteridade tenha garantido o seu lugar de pertencimento. De maneira que os símbolos, o cotidiano, a natureza base para viver à todas as formas de vida, sejam o reflexo do Si-Mesmo. Para que enfim, o amor pelo mundo se desenvolva na sua manifestação mais ampla e includente.

Ademais, pela leitura que fazemos da teoria de Jung, compreendemos que está em consonância com seus postulados afirmar que, necessitamos integrar o olhar indígena e permitir ecoar em nós seu gesto original: “trocamos bens entre nós generosamente para estender nossa amizade. Se não fosse assim, seríamos como os brancos, que maltratam uns aos outros sem parar por causa das suas mercadorias” (ALBERT, KOPENAWA, 2010, p. 414). **O que para a crítica intelectual parece um olhar ingênuo, romântico ou idealizado, na verdade revela-se a mais alta e sofisticada maneira de tornar sustentável a vida.**

Num tempo marcado pelo crescimento dos etnocentrismos, xenofobismos e fundamentalismos, a provocação do diálogo e da acolhida ao outro urge com um significado único. Diálogo e hospitalidade são expressões que se interagem e complementam. Diante do quadro atual, marcado pelo apelo da interligação, há que ampliar as malhas dessa acolhida, envolvendo não apenas os humanos, mas abrindo o leque para a dimensão mais ampla de toda a criação. O ser humano está relacionado, está vinculado na rede maior que tece o universo. Habitar a Terra ganha, assim, um significado novo, de inserção do humano no mundo da vida (TEIXEIRA, 2017, p. 1).

É urgente, cada vez mais é nítida a irremediável necessidade de evocar, encontrar e de-

envolver a dinâmica de funcionamento regida pelo arquétipo do fraterno⁵, tanto no âmbito individual, quanto coletivo. É a ideia do *como se* instaurasse um novo modo de estar no mundo, a partir desse “‘impacto do irmão’, mais profundamente, mais precisamente, na experiência de assimilação e apreciação da diversidade. A primeira e fundadora experiência da semelhança na diferença, instaurada pela entrada em cena do irmão” (BARCELLOS, 2006, p. 142).

Nesse sentido, relações assimétricas, hierarquizadas, em que um dos lados tem o suposto saber, poder e, o outro, inferiorizado, submete-se por sentir-se impróprio, inferior ou inadequado, sejam transformadas em diálogos mais equalizados. De acordo com uma perspectiva horizontal do dar e do receber, mútuos, compartilhado. Em que ambos são atendidos e desenvolvem-se.

Esse Outro-irmão de que estou falando — o semelhante que não é igual, mas é um par (e serão, mais tarde, os pares, os muitos Outros) — é um outro que, precisamente, divide comigo a mesma origem. Aqueles, ou aquilo (enquanto princípios), que paternalizam e maternalizam esse outro, são os mesmos que paternalizam e maternalizam a mim. E, no entanto, ele é diferente. Não seria essa, para a alma, uma iniciação à diversidade em sua forma mais próxima? Essa iniciação desdobra-se, acredito, nos compromissos entre os pares, o acordo entre os irmãos, o pacto civilizatório; ou seja, talvez naquilo a que chamamos ética (BARCELLOS, 2006, p. 142-43).

⁵ “Fraternidade: fraternidades [...] Comunidades, *thiasos*. Laços de sangue, pactos de sangue [...] No dicionário, fraternidade, substantivo feminino, tem os sentidos de 1. parentesco de irmãos, irmandade; 2. amor ao próximo, fraternização; 3. união ou convivência como de irmãos (grifo meu). Fraterno, ou fraternal, o adjetivo, traz o sentido de afetuoso, ou seja, cheio de afetos. Fraterno: irmão, amigo, sócio, associado, 'mano', camarada, colega, semelhante.” (BARCELLOS, 2006, p. 137).

Sem a vivência, a integração dessa dinâmica não há familiaridade, diálogo, troca. Pois a mesma permite o encontro com o semelhante e o diverso. São as relações que em seu aspecto positivo, têm o potencial de propiciar reparação de traumas, de desenvolver a maturidade, que fazem o indivíduo sair de sua pequena circunferência e espriar-se no mundo, dialogando com a natureza de forma equânime: “há muita coisa que me preenche: plantas, animais, nuvens, o dia e a noite, e o eterno que há no homem. Quanto mais acentua a incerteza em relação a mim mesmo, mais aumenta meu sentimento de parentesco com todas as coisas” (JUNG, 1975, p. 310). Nisso reside a saúde tanto individual, quanto coletiva, precisamente porque quanto mais o sujeito isola-se do mundo, mais infecundo ele se torna. Como um explorador incansável dos fenômenos psíquicos, Jung compreendeu, neste sentido que a alma não encerra-se em si mesma, mas estende-se no mundo. “Ela apenas *cintila aqui e acolá*⁶, cada vez que é despertada por acontecimentos exteriores e interiores, instintos e emoções” (JUNG, 1998, par. 79).

Por conseguinte, Jung observou que há um padrão de funcionamento *anímico psicóide*, ou seja, que há um entrelaçar recíproco entre matéria e psique, conseqüentemente sincronístico, que integra todos os fenômenos. Constatou que a “psique não é individual, mas deriva da nação, da coletividade, até mesmo da humanidade. De alguma forma somos parte de uma psique única e abrangente, de um homem singular e imenso – usando as palavras de SWEDENBORG” (JUNG, 1993, par. 175). Em outros termos, pode-se dizer que, “não é a alma que está em nós, mas nós que estamos na alma, com a amplitude de sua ontologia do *esse in anima*” (BARCELLOS, 2006, p. 99).

Para Jung, há na psique individual uma função especial a desempenhar no universo. Paradoxalmente, à medida em que o indivíduo interioriza-se, mais ele aproxima-se do todo. Percebeu também que “a alma do mundo é uma

força natural, responsável por todos os fenômenos da vida e da psique” (JUNG, 1985a, par. 393).

Psique e matéria “se encontram permanentemente em contato entre si, e em última análise, se assentam em fatores irrepresentáveis [...] Encerradas em um e só mesmo mundo” (JUNG, 1985a, par. 418), de acordo com ideia de *unus mundus*. Dessa forma, “há, não só a possibilidade, mas até mesmo uma certa probabilidade de que matéria e psique sejam dois aspectos diferentes de uma só e mesma coisa” (JUNG, 1985a par. 418). Portanto, a esta correspondência entre a psique e a matéria, expressa numa conexão essencialmente desconhecida, mas passível de experiência, Jung denominou arquétipo *psicóide*.

Na visão Yanomami, essa unidade psicofísica não é conceitual, mas projetada no cotidiano, nos elementos da natureza.

Somos guiados pelos caminhos de espelhos brilhantes dos *xapiri*, imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo [...] e que trabalham como auxiliares dos xamãs. Que se espalham pela floresta e se estendem até os confins da terra, onde moram os brancos e estão plantadas as árvores de onde os *xapiri* obtêm seus infinitos cantos e cujos “troncos são cobertos de lábios que se movem sem parar, uns em cima dos outros” (ALBERT, KOPENAWA, 2010, p. 314).

Por essa perspectiva mítica: o mundo - como floresta fecunda, transbordante de vida; a terra - como um ser que “tem coração e respira”; e o corpo - sua “pele social”, que se relaciona externamente, como afirmou o xamã Orowam⁷: “O jaguar é meu parente verdadeiro. Meu corpo verdadeiro é jaguar. Há pelos em meu corpo verdadeiro” (VILAÇA, 2000, p. 62).

⁷ Tribo Wari', localizada no norte do Estado de Rondônia.

Assim como na constituição das relações de consubstancialidade, a comensalidade é fundamental na definição do xamã como membro de determinada espécie, de modo que um xamã pode “trocar” de espécie se passar a acompanhar outros animais, o que significa que, além de andar ao lado desses animais, vai comer como eles e junto com eles (VILAÇA, 2000, p. 63).

Dessa forma, tanto na teoria de Jung, a respeito dos processos psicofísicos, quanto para o indígena em sua relação com o meio, há uma correspondência entre natureza e psique. Não há, para a visão de Davi Kopenawa, distinção entre ele e o mundo, sua “ontologia é integralmente relacional, na qual as substâncias não são a realidade última” (CASTRO, 2004, p. 244).

Jung que vê a cisão entre natureza e cultura como alienante e fonte da crise de sentido humano. Por entender que, “o mundo, tanto por fora como por dentro é sustentado por bases transcendentais, algo tão certo quanto a nossa própria existência” (JUNG, 1989, par. 442). Embora, segundo ele, seja “difícilimo para a nossa consciência construir os modelos intelectuais que deveriam ilustrar a “coisa em si” de nossas percepções. Nossas hipóteses são incertas e tateantes” (JUNG, 1989, par. 442). Mesmo assim, ele insiste que,

Enquanto não compreendermos seus pressupostos, ele continuará sendo um enigma para nós, enigma difícil de solucionar, mas que se tornará relativamente fácil a partir do momento em que chegarmos a compreendê-lo. Poderíamos dizer isto também desta maneira: o primitivo deixa de ser um enigma para nós desde que conheçamos nossos próprios pressupostos (JUNG, 1993, par. 112).

Dentro desse campo reflexivo, algumas proposições atuais precisam urgentemente ser re-

vistas de fato, tanto no modo de ser, quanto de estar no mundo: o *modus operandi* atual nas grandes cidades que compreende aceleração como meio de eficiência, cada vez mais vinculada à produção capitalista. “Com o avanço do capitalismo, foram criados os instrumentos de deixar viver e de fazer morrer: quando o indivíduo para de produzir, passa a ser uma despesa. Ou você produz as condições para se manter vivo ou produz as condições para morrer” (KRENAK, 2020, p. 8).

É crucial que um diálogo ético seja instituído como um princípio na relação natureza e cultura, porque é fundamental desenvolver propostas dentro de uma dinâmica que contemple a fraternidade, dentro de um pensar ético-planetário no qual os meios devem estar em acordo com os fins. Em que a justiça e a equidade venham fazer parte das diretrizes básicas dos projetos sócio-político-científicos, cujo objetivo seja a sustentabilidade da vida na Terra a longo prazo, considerando as futuras gerações. Precisamos encontrar um modo de transformar a história: “o medo de uma destruição planetária poderia nos salvar do pior, mas essa ameaça continuará pairando como uma nuvem sinistra sobre a nossa existência, caso não encontremos uma ponte capaz de superar a cisão psíquica e política do mundo” (JUNG, 1993, par. 575).

É imprescindível observar e fazer um autoexame sobre até que ponto estamos nos relacionando com base na percepção da interdependência de todas as coisas. Notamos, em algum instante, que há um balé cósmico no qual a humanidade está inserida e mantém-se em ressonância contínua com a natureza, com o todo?

O que emitimos na relação com o mundo reverbera de volta, refletindo, sobretudo, no diálogo com a psique objetiva, com as raízes instintivas arquetípicas. Ou seja, nossas ações e omissões refletem nesse “processo *psicóide*” (JUNG, par. 367), tanto o meio interfere na psique, quanto a psique interfere no meio, como já disse Jung no texto “Alma e Terra”, do volume “Civilização em Transição” (1993). Ademais,

a voz da consciência é apenas um dos *cantos*, um dos *falares* e um dos sons e manifestações. Há outras linguagens no universo que precisam ser integradas para que a vida possa seguir em busca da plenitude. Esta é uma meta e, é justamente essa a ideia: a integração dos opostos.

Assim, há uma reciprocidade entre as perspectivas trazidas neste texto: por um lado, Davi Kopenawa e o xamã, que em seu conjunto de crenças, veem-se na pele do jaguar, numa apreensão da realidade que estabelece-se como mito. Por outro, Jung, que em suas pesquisas sobre os processos psíquicos e as manifestações míticas, observa acerca da “conexão cruzada significativa” (JUNG, 1985b, par. 827) e afirma, através do arquétipo *psicóide*, que psique e natureza são unidades psicofísicas. Numa linguagem direta, Jung, em entrevista à Hull e McGuire (1982, p. 119), afirma: “precisamos projetar-nos nas coisas que nos cercam. O meu eu não está confinado no meu corpo. Estende-se a todas as coisas que fiz e todas as coisas à minha volta.”

Está dito neste texto que há um alerta vindo dos habitantes da floresta, como também vindo da natureza instintiva do humano, ambos podem ser interpretados simbolicamente, como vindos do inconsciente, da *alma* do mundo. Estão expressos nos sinais ambientais, sociais e psíquicos. Sua importância demonstramos ser confirmada pelo pensamento de Jung. Contudo, como diz Davi Kopenawa, “os brancos continuam ignorando nossas palavras [...] [pois] acham que são mentiras” (ALBERT, KOPENAWA, 2010, p. 486-94). Quem sabe, a Psicologia Complexa possa auxiliar-nos a compreender esta linguagem e perceber sua gravidade a tempo.

A imagem está constelada. De que maneira vamos tratá-la?

Se destruírem a floresta, o céu vai quebrar de novo e vai cair na terra [...] Mas eles não têm medo de desaparecer, porque são muitos. Contudo se nós deixarmos de existir na floresta, jamais poderão viver nela; nunca poderão ocupar os rastros de

nossas casas e de nossas roças abandonadas. Irão morrer também eles, esmagados pela queda do céu. Não vai restar mais nada. Assim é. Enquanto existirem os xamãs vivos, eles conseguirão conter a queda do céu [...] O que os brancos chamam de futuro, para nós é um céu protegido das fumaças de epidemia *xawara*⁸ e amarrado com firmeza acima de nós! (ALBERT, KOPENAWA, 2010, p. 494).

3. Considerações finais

Esta obra, por sua importância dentro do cenário atual, torna profundamente complexa e limitada a tarefa de falar sobre ela, pois há diversos saberes que entrelaçam o tema. Ao mesmo tempo, percebe-se que importa registrar e multiplicar esta fala de Davi Kopenawa a quem souber ouvir, sobre o olhar do índio em direção à sociedade contemporânea; a respeito do mundo; da *alma* do mundo e sobre o futuro, como reflexo do agora.

Podemos ver que Jung compreendeu e deu *status* de valor terapêutico ao pensamento mítico-simbólico. Um exemplo disto é o diálogo possível de sua teoria com a narrativa de Davi Kopenawa. Como se vê, indubitavelmente, seus argumentos ultrapassam ao largo um conhecimento estritamente acadêmico-científico do assunto. Aliás, este é um dos atributos da força de suas ideias, a vivência interior naquilo que comunicou.

Certa vez, em entrevista à McGuire e Hull (1982) sobre o tema “O Homem e Seu Meio Ambiente”, Jung trouxe uma fala simples e fundamental àqueles que desejam compreender sua visão a respeito da relação humano-natureza:

Todos nós precisamos de alimento para a psique, é impossível encontrar esse alimento nas habitações urbanas, sem uma única mancha de verde ou árvore em flor; necessitamos de um relacionamento com a natureza; precisamos projetar-nos nas coisas que nos cercam; o meu eu não está

confinado no corpo; estende-se a todas as coisas que fiz e a todas as coisas à minha volta, sem estas coisas não seria eu mesmo, não seria um ser humano. Tudo que me rodeia é parte de mim (p. 189).

Considerando tudo o que foi dito até aqui, a partir da teoria de Jung, podemos afirmar que a visão de Davi Kopenawa diverge ao longe da compreensão antropocêntrica unilateral, na qual o ser humano é o centro do universo. Podemos dizer em síntese que ambos indicam o despertar de um novo sentido existencial, por uma percepção sensível sobre a natureza, pelo encantamento que percebe a interligação da psique com a Terra e o Cosmo, fazendo nascer “este sentimento [que] suscita a beleza e a verdade, cria a arte e a ciência. Se alguém não conhece este sentimento ou não pode experimentar o espanto ou a surpresa, já é um morto-vivo e seus olhos se cegaram” (EINSTEIN, 1981, p. 12).

Assim, fica a mensagem: a necessária construção de uma nova linguagem, uma percepção menos racional e exclusivamente analítica, no sentido cartesiano do termo, que isola a parte do todo. Se esquecendo que a dinâmica da vida faz-se pela soma das partes em funcionamento. São os sistemas integrados e não suas partes isoladas que nos fazem compreender o sentido e o *para que* da existência.

Além disso, como consequência e condição *sine qua non* de seus princípios, esta visão integradora da vida, tanto proposta pela visão indígena, quanto pela interpretação junguiana da mesma, nos chama a atenção, por fim, para o compromisso coletivo de renovação ético-política, bem como, para o renascimento do valor simbólico da sacralidade da Terra e da vida, desde a sua mais ínfima manifestação aos grandes fenômenos universais.

A humanidade atravessa no momento atual conflitos sem precedentes na história da civilização. Tal desordem tem demonstrado que as sociedades percebem-se mais interdependentes e frágeis. O colapso global enfrentado hoje, em

caráter lancinante, tem sua raiz na complexidade em conciliar a antítese natureza e cultura. Põe em cheque o lugar e o sentido da vida humana na Terra. Questiona sobre como dialogamos com cada fenômeno, com cada espécie e conosco. Aliás, de tempos em tempos, apura se estamos de fato dialogando ou impondo à natureza que ela satisfaça nossos desejos egóicos.

É justamente nesse ponto de crise que reside um perigo inevitável: a ilusão de que se possa controlar os fenômenos naturais a fim de que sejam sanados os problemas, tais como a fome, a escassez de alimentos, a superpopulação, as epidemias, pois não se deve esquecer que, “por mais que joguemos fora a natureza por meio da força, ela sempre retorna” (JUNG, 1993, par. 514). Evidências disso podem ser percebidas nos fenômenos naturais coletivos, seja por meio das catástrofes ambientais ou por via de surtos pandêmicos.

Contudo, como Thomas Berry, historiador cultural e eco-teólogo, citado em “O Tao da Libertação” comenta, “não nos faltam energias dinâmicas que possam criar um futuro. Vivemos num mar de energias que vai além de nossa compreensão. Hoje nós nos apoderamos delas pela dominação, mas é necessário aprender que devemos invocá-las” (BERRY *apud* BOFF, HATHAWAY, 2012, p. 11). Tanto interna, quanto externamente, a propulsão das forças *ctônicas* (originais, criadoras) da vida é indomável e, por isso, a única maneira de evitar a queda do céu é prosseguir com o trabalho xamânico, ou seja, colocar-se a serviço do Si-mesmo.

No entanto, o trabalho reside no âmbito pessoal, por meio do relacionamento pessoal com a Sombra, por meio de acessar os conteúdos afetivos de grande carga emocional, ligados à história individual. Integrando esse Outro estranho em nós para que possamos receber e reconhecer a integridade do outro do mundo. Ampliar assim a personalidade e facilitar com que a consciência possa comunicar-se com as energias profundas da psique objetiva, da qual manifestam-se os símbolos universais. No caso dos xamãs, es-

tes estão em contato direto com essas energias plasmadas na natureza. Um exemplo dessas é o que Davi Kopenawa denomina, “*xapiris* - espíritos da floresta” (ALBERT, KOPENAWA, 2010).

Já é tempo de nos reconhecermos como unidades intrínsecas de um *todo maior*, do planeta Terra, do Sistema Solar, do universo. Reverenciarmos a majestade do céu estrelado, a imensa complexidade e biodiversidade da natureza. Está no presente a oportunidade de seguirmos o *fio de Ariadne* que nos faz sair da escuridão do labirinto, individualista, da razão petrificada, quando unilateral e encontrar um sentido para viver mais completos, em comunidade.

A natureza, sempre apta a ensinar, por meio da lição de respeito e harmonia com sua biodiversidade, une e reúne todas as coisas em arranjos criativos de modo que não estejam desconectadas, mas interligadas entre si, formando uma imensa teia dinâmica, de harmônica sinfonia. Nós fazemos parte desta natureza. Que possamos despertar-nos para desejar aprender com ela.

Este testemunho de Davi Kopenawa, bem como as ideias de Jung a respeito da relação dos sujeitos com a natureza dizem respeito à dimensão profunda e integral da Ecologia Humana, que convida ao novo paradigma civilizacional, complexo e interdependente, integrador, impermanente. Promove a reconexão com a comunidade de vida da qual a visão antropocêntrica exilou-nos. Desperta a reverência e devoção diante do mistério de todas as coisas. Sinaliza que, “se adquiríssemos uma consciência igualmente planetária de que toda separação repousa sobre a cisão psíquica entre os opostos, então

teríamos descoberto um ponto de apoio” (JUNG, 1993, par. 575).

Essa tal atitude religiosa que torna possível a experiência de unidade, “de comunhão de sentido” (JUNG, 2003, p. 227). O despontar de uma unidade universal, na qual as polaridades se conciliam. Amansando o conflito inexorável entre humano e natureza, sujeito e objeto, individual e coletivo, pessoal e suprapessoal.

Porque, “Segundo opinião antiga, a palavra *religio* provém de *religere* [...] significa ‘considerar ou observar cuidadosamente’. Esta derivação dá a *religio* a correta base empírica, isto é, a condução religiosa da vida” (JUNG, 2003, p. 227). Que torna possível reconhecer a si mesmo, reconectar-se consigo ao olhar para a psique, ao mesmo tempo em que contempla o *lumen naturae* que há dentro de todas as coisas vivas. Compreende, por meio da observação que, o que o lhe acontece interna e externamente faz parte do mesmo tecido simbólico.

Assim, diante do que foi visto, refletimos que é preciso desenvolver o *imaginar* da comensalidade, da inclusão, da comunhão e da interdependência. Tal qual o xamã que “come com o jaguar”, tornarmo-nos companheiros dos próprios instintos. É preciso nos deixar tocar pela própria dor e pela dor do mundo. Seja no cuidado com a própria *alma* ou quando olhamos para o mundo. Reimaginar a *coniunctio* e o sentido do encontro com a alteridade, redespertar a dimensão curadora para que, enfim, possamos nos perguntar: de que maneira eu posso contribuir para que o xamã *sustente o céu*? ■

Recebido em: 13/09/2020 Revisão em: 05/12/2020

Abstract

'The Falling Sky': Jungian reflections on the shamanic alert by Davi Kopenawa

This study brings some Jungian considerations on the ethnographic narrative entitled "The Falling Sky" that will be presented seeking to demonstrate through a comparative-reflective analysis of similarities between the views of the Yanomami shaman, Davi Kopenawa and the ideas of the Swiss Psychiatrist, Carl Gustav Jung. To this end, it is necessary to present some points of indigenous criticism about the way in which technological societies relate to nature - marked by the exploitation of natural resources and dis-

respect for indigenous culture, reflecting on the similarities between this native view, described in this study and in Complex Psychology, mainly due to the bias Jung called the psychoid archetype, in which the body-mind-world relationship is in resonance and in an intimate interdependent relationship. Thus, the main objective of this study is to elaborate a dialogue between original thinking and Jungian thinking, in the sense of observing how both perspectives point to intrinsic connections between nature and culture. ■

Keywords: "The Falling Sky", Davi Kopenawa, Yanomami culture, interdependence, anima mundi, psychoid, culture-nature.

Resumen

'La caída del cielo': reflexiones junguianas sobre la alerta chamánica por Davi Kopenawa

En este artículo se presentarán algunas consideraciones junguianas sobre la narrativa etnográfica titulada "La caída del cielo", buscando demostrar a través de un análisis comparativo-reflexivo perspectivas en común entre la visión del chamán Yanomami, Davi Kopenawa y las ideas del psiquiatra suizo Carl Gustav Jung. Para ello, será necesario presentar algunos principios de la crítica indígena sobre la forma en que las sociedades tecnológicas se relacionan con la naturaleza, marcada por la explotación de los recursos naturales y la falta de respeto a la

cultura indígena. Reflexionar sobre los puntos en común entre esta visión nativa, descrita en la obra en cuestión y la Psicología Compleja, especialmente debido al sesgo que Jung denominó arquetipo psicoide, en el que la relación cuerpo-mente-mundo está en resonancia y en una íntima relación de interdependencia. Por lo tanto, el principal objetivo de este trabajo es elaborar un diálogo entre el pensamiento mítico y la teoría junguiana, con el fin de observar cómo ambas perspectivas apuntan a conexiones intrínsecas entre naturaleza y cultura. ■

Palabras clave: "La caída del cielo", Davi Kopenawa, cultura Yanomami, interdependencia, anima mundo, psicoide, cultura-naturaleza.

Referências

- ALBERT, B.; KOPENAWA, D. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010.
- ALBERT, B.; MILIKEN, W. *Urihi A: a terra-floresta yanomami*. São Paulo, SP: Instituto Socioambiental, 2009.
- BARCELLOS, G. *Voos & raízes: ensaios sobre imaginação arquetípica, imaginação e arte*. São Paulo, SP: Ágora, 2006.
- BENITES, L. F. R. Cultura e reversibilidade: breve reflexão sobre a abordagem inventiva de Roy Wagner. *Campos: Revista de Antropologia*, Curitiba, v. 8, n. 2, p. 117-30, 2007. <https://doi.org/10.5380/cam.v8i2.11170>
- BOFF, L., HATHAWAY. O Tao da Libertação. Explorando a ecologia da transformação. Petrópolis, Vozes, 2012.
- BORTEN, G. *O caminho de Jung*. Belo Horizonte, MG, 2001. Disponível em: <<http://www.Institutooor.com.br/historico?start=66>>. Acesso em: 21 maio 2018.
- BYINGTON, C. A. B. *O arquétipo da vida e da morte: um estudo da psicologia simbólica*. São Paulo, SP: 2002.
- CASTRO, E. V. Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena. *O que Nos Faz Pensar*, São Paulo, n. 18, p. 225-54, set. 2004.
- EINSTEIN, A. *Como vejo o mundo*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1981.
- GAMBINI, R. *Espelho índio: a formação da alma brasileira*. 2. ed. São Paulo, SP: Axis Mundi, 2000.
- HILLMAN, J. *Cidade e alma*. São Paulo, SP: Studio Nobel, 1993.
- HULL, R. F. C.; MCGUIRE, W. G. *Jung: entrevistas e encontros*. São Paulo, SP: Cultrix, 1982.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique: a dinâmica do inconsciente*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985a. (Coleção obra completa C. G. Jung volume 8, parte 2)
- _____. *A vida simbólica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Coleção obra completa C. G. Jung volume 8, parte 1)
- _____. *Cartas: volume 3 1956-1961*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- _____. *Memórias sonhos e reflexões*. 12. ed. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1975.
- _____. *Mysterium coniunctionis*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. (Coleção obra completa C. G. Jung volume 14, parte 3)
- _____. *Mysterium coniunctionis*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989. (Coleção obra completa C. G. Jung volume 14, parte 1)
- _____. *Psicologia em transição*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. (Coleção obra completa C. G. Jung volume 10, parte 3)
- _____. *Sincronicidade: um princípio de conexões acasais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985b (Coleção obra completa C. G. Jung volume 8, parte 3)
- _____. *The visions seminars*. Zürich: Spring, 1976.
- KRENAK, A. *O futuro não está à venda*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2020.
- _____. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2019.
- LATOUCHE, S. *A ocidentalização do mundo: ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- LEONARDI, V. P. B. *Fronteiras amazônicas do Brasil: saúde e história social*. Brasília, DF: Paralelo 15, 2000.
- TEIXEIRA, F. Malhas da hospitalidade. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 15, n. 45, p. 18-39, jan./mar. 2017.
- VILAÇA, A. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 15. n. 44, p. 56-72, out. 2000. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092000000300003>



‘The Falling Sky’: Jungian reflections on the shamanic alert by Davi Kopenawa

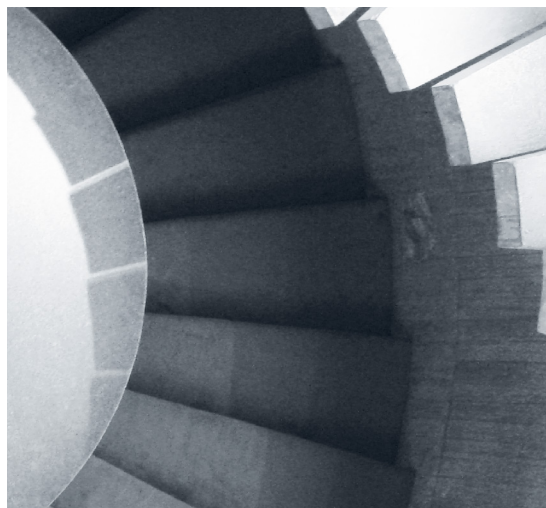
Zara Lyrio*

Abstract

This study brings some Jungian considerations on the ethnographic narrative entitled “The Falling Sky” that will be presented seeking to demonstrate through a comparative-reflective analysis of similarities between the views of the Yanomami shaman, Davi Kopenawa and the ideas of the Swiss Psychiatrist, Carl Gustav Jung. To this end, it is necessary to present some points of indigenous criticism about the way in which technological societies relate to nature - marked by the exploitation of natural resources and disrespect for indigenous culture, reflecting on the similarities between this native view, described in this study and in Complex Psychology, mainly

due to the bias Jung called the *psychoid archetype*, in which the body-mind-world relationship is in resonance and in an intimate interdependent relationship. Thus, the main objective of this study is to elaborate a dialogue between original thinking and Jungian thinking, in the sense of observing how both perspectives point to intrinsic connections between nature and culture. ■

Keywords
“The Falling Sky”, Davi Kopenawa, Yanomami culture, interdependence, anima mundi, psychoid, culture-nature.



* Doutoranda em História e Filosofia da Psicologia na Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestre e Ciências da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Especialista em Ciência da Religião - UFJF, Especialista em Psicologia Junguiana - IBMR. Pós Graduada em Interdisciplinaridade entre Educação, Ecologia e Espiritualidade - ITF. Membro analista Sociedade Brasileira de Psicologia Junguiana (SBPA - IAAP). Editora Assistente e Membro do Conselho Editorial Revista Junguiana. E-mail: <zaralyrio@ircn.org.br>

‘The Falling Sky’: Jungian reflections on the shamanic alert by Davi Kopenawa

1. Introduction

“The Falling Sky” is a book that was written to be the evidence of a people’s culture, a shamanic manifesto, and a wake-up call from the Amazon heart. Its sources are reports from Davi Kopenawa’s native language, the Yanomami shaman, by the ethnologist Bruce Albert.

It is the indigenous activist leader’s biography in its reflections facing the predatory contact with the white people in the 1960s. From the perspective of his, often dramatical, personal experience, he reports the memories of such interference’s progress. Groups of gold diggers, road workers, and missionaries – together with its meshed epidemics, violence and destruction, not to mention the respect to his culture – break into the forest to explore his territory aiming at natural goods and services.

It describes the shamanic vocation of Davi Kopenawa, fruit of the richness of a cosmological knowledge, coming from his native experiences close to nature, to his tribe’s shamans and shamans; together with the use of substances considered as “power plants”, from childhood until his initiation into adulthood. One of the main tonics of his protagonist, Davi Kopenawa, narrates the passionate defense of the right to the existence of a native people who, over the years, has been devoured by an immeasurably devastating machine of civilization from the technological point of view.

It also appears as a reverse anthropology¹, mirroring an elucidation of the world, according

to an original knowledge distinct from civilizational and the description of the colonizer. It presents an ethnographic shamanic analysis, in a critical cut of the political economy of nature on those whom it calls “the people of merchandise”². Davi Kopenawa considers that this adjective is linked to Western civilization, which values profit for economic capital (consumer goods) to the contrary of human value. By distorting the subjective sense of relationships, it subverts the place of subjects in such a way that they become means, mere “tools” for the purpose of material enrichment.

Throughout the text we observe the articulation of knowledge about a culture’s customs; the political declaration of traditional knowledge and a cosmological and spiritual vision of the world, which is almost suppressed nowadays. What results from this description and analysis is the message, in a prophetic tone, that **“when the Amazon succumbs to unbridled devastation and the last shaman dies, the sky will fall on everyone and it will be the end of the world”** (ALBERT, KOPENAWA, 2010, p. 489). In other words, the myth expresses the following idea:

The forest is alive. It can only die if the white people persist in destroying it. If they succeed, the rivers will disappear underground, the soil will crumble, the trees will shrivel up, and the stones will crack in the heat. The dried-up earth will become empty and silent. The *xapiri* spirits who

¹ By Roy Wagner, mentioned by Viveiros de Castro (2010, p. 25), in the preface of the book “The Falling Sky”. “That would apply quite well to Kopenawa’s ‘shamanic ecology’ (CASTRO, 2009, p. 61). It is linked to the idea of “ethnographic recognition of procedures that institutes a symmetrical treatment, in the sense of Bruno Latour (1994), and, therefore, works to boldly overcome the great “we/they” divisor. His daring refers to the fact that he does not propose that “we are all natives”, but that “we are all anthropologists” and, therefore, the ethnography that we practice must be open to the creativity of those we study” (BENITES, 2007, p.123).

² “All the white people’s goods will never be enough in exchange for all the trees, fruits, animals and fish. The burned trees, their parched soil, and their muddy waters. None of this will ever be able to reimburse the value of the dead alligators and the missing peccaries [...] Nothing is strong enough to restore the value of the sick forest. No merchandise can buy all the Yanomami devoured by the smoke of the epidemic. No money can give back to the spirits the value of their dead parents” (idem, p. 355).

come down from the mountains to play on their mirrors in the forest will escape far away. Their shaman fathers will no longer be able to call them and make them dance to protect us. They will be powerless to repel the epidemic fumes which devour us. They will no longer be able to hold back the evil beings who will turn the forest to chaos. We will die one after the other, the white people as well as us. All the shamans will finally perish. Then, if none of them survive to hold it up, the sky will fall (p. 6).

This myth supports a cultural vision of which Davi Kopenawa is the representative and indicates that the sustainability of life on Earth is directly connected with the preservation of the forest and this is intrinsically linked to the life of its original inhabitants. Since “while the shamans are still alive, they will be able to avoid the *fall of the sky*, even if it gets very sick” (ALBERT, KOPENAWA, 2010, p. 489).

This understanding means that the shamans “drive away dangerous things” (ALBERT, KOPENAWA, 2010) in order to defend the inhabitants of the forest, but not only, they “work in defense of the white people who live under the same sky” (p. 492), so that, by this view, even if we do not realize, this shaman-forest-sustainability connection, intervenes to all and, even in urban centres, remains indelible.

As a literary work, “The Falling Sky” is a four-handed narrative and is among the most significant contributions to the research of the Amazonian peoples. It is the “biographical” meeting and the result of such work, friendship and observation between Davi Kopenawa and Bruce Albert that lasted around 30 years, combining the history of a political project that made the paths of an indigenous thinker converge with the ideals of an anthropologist. Both had a long and painful background in their joint effort to defend the Yanomami from the most diverse violence to which they have been subjected since their first

contacts with the so-called civilized - *napë* (outsider, enemy) (ALBERT, KOPENAWA, 2010).

The Yanomami peoples form a hunter-farmer society in the northern Amazon rainforest. They form a cultural and linguistic contiguous complex of at least four adjacent subsystems that speak their own family languages (*Yanomae*, *Yanōmami*, *Sanima* and *Ninam*). Their territory covers approximately 192,000 km², located on both sides of the border between Brazil and Venezuela, in the region of the Orinoco - Amazon interfluvial (tributaries of the right bank of the Branco river and the left bank of the Negro river). In 2010, the total population of the Yanomami was estimated at about 26,000 members (ALBERT, KOPENAWA, 2010).

His contact with urban society is relatively recent. It happened between 1910 and 1940 (ALBERT, MILIKEN, 2009). At first, it was accidental, there were occasional meetings and the first ones they contacted were “collectors of forest products such as *piçaba*, soldiers working on borders expansion, Indigenous Protection Service (SPI – *Serviço de Proteção Indígena*) *sertanists* or travelers” (p. 14).

However, from that moment on, the records in government programs and evangelization missions show that several subsequent events did not prove to be at all favorable to peaceful coexistence between the indigenous and the whites. Above all, it is important to consider the indiscriminate and direct physical violence. “Stimulated not only by greed, which gold in large quantities has always provoked throughout history, but also by the presence of numerous brothels in the Yanomami area, where alcohol consumption was very high” (LEONARDI, 2000, p. 84). The arrival of the roads and the mining caused, besides the damage to nature, a great moral and physical massacre that cost the lives of more than one thousand two hundred Yanomami.

The indigenous people lived with this for years, and this coexistence changed

ancestral habits and left sequels. Right at the beginning of the *garimpeira* invasion, in August 1987, four *Paapiú* Indians “were murdered by bullets and their bodies butchered by the *garimpeiros*”. In 1994, indigenous leader Davi Kopenawa reported on the action of *garimpeiros* to the United Nations (UN), claiming that they were prostituting women, spreading diseases, fomenting fights between Yanomami groups with distribution of weapons and *cachaça*. Many Indians were raped by miners in the fields where they worked. There was a case of rape and murder of mother and daughter on the same farm [...] Where the Perimetral went [...] On these roadsides some Indians were seduced by whites in exchange for beads (p. 84).

Davi Kopenawa, who was born in 1956³, grew up experiencing such violence against his people and, already at the beginning of his youth, engaged in a tireless struggle against the destruction of his tribe and the forest. From then on, he became the main spokesman for the Yanomami cause, in Brazil and worldwide. In the 80s and 90s, he visited several countries in Europe and the United States (US), where he is regarded as one of the most exponent Amazon defenders. In 1988, he won the *Global 500 Award* by the United Nations Environment Programme (UNEP) and, in 1989, the *Right Livelihood Award*, classified as an alternative Nobel prize. In 1999, he was awarded the *Order of Rio Branco* by the President of the Brazilian Republic, Fernando Henrique Cardoso. In 2008, he received a special mention from the prestigious *Bartolomé de Las Casas Award*, granted by the Spanish government, for his action in defense of the rights of the indigenous peoples of the Americas.

³ Near the Brazil–Venezuela border, in the northern part of the state of Amazon, in the Piemonte rainforest of the upper Tootobi River, in Marakana.

Bruce Albert, born in Morocco in 1952, became PhD in Anthropology at the University of Paris and research director of the *Institut de Recherche pour le Développement* - IRD (Paris). He has worked since 1975 as an advocate for the rights and culture of the Yanomami in Brazil. He is the co-founder of the non-governmental organization, created in 1978, called the Commission for the Creation of the Yanomami Park (*Comissão pela Criação do Parque Yanomami* - CCPY), through which he assisted Davi in the battle to obtain the legal recognition of the right of exclusive occupation of the current territory.

This cooperation and interaction have revealed itself in a remarkable political-symbolic force, in which the Amazon has become an icon of the planetary ecological crisis for the collective imagination. Since the releasing of this book, participations with researchers from Hutukara Socio-Environmental Institute (*Instituto Socioambiental Hutukara*, ISA) and the Yanomami Association (*Associação Yanomami* - HAY) have disseminated several projects and publications on multiple topics with Yanomami intellectuals. The topics included food, medicinal plants, history, shamanism, mythology, etc. Initiatives like this are multiplying throughout Brazil, and not only in the field of writing, but also in the plastic arts and native music.

2. The Self-and-the-Other dialog and the Soul of the World

We do not possess our Self. It blows from outside upon us, Runs from us for a long time, and returns us in a sigh (HOFMANNSTHAL apud, BORTEN, 2001, p. 5).

Jung carefully observed the history of human psychic development and demonstrated at various times in his work that adaptation to the environment and advances in scientific and technological knowledge have required the enhancement of the state of rational, discriminatory consciousness and, consequently, a

strangeness to the magical aura of “*représentation collective*”⁴. The term was originally described by Lévy-Bruhl and used by Jung to designate certain general representations of the original systems, in addition to the dynamics and development of the psyche.

A greater tendency to detach from the contact of the consciousness with instinctive aspects marks the *modus operandi* of individuals inhabiting non-indigenous societies. However, according to the Jungian view, the unconscious is not only a repository of rejected aspects based on the adaptive interest of the consciousness. The symbolic perception is part of the psyche as a whole and is an important soul function that compensates and amplifies the rational attitude of the consciousness. Thus, “the more we are able to move away from the unconscious through directed functioning, the greater the possibility of a strong opposition arising, which, when it erupts, can have unpleasant consequences” (JUNG, 1993, par. 139).

In “Civilization in Transition”, Jung (1993) points out the need for self-knowledge and how the influence of dialogue with one’s own instincts makes the awareness of the place and responsibility of individuals in the world clearer. As “what is perfect does not need others” (JUNG, 1993, par. 579), the greater the recognition of unconscious aspects of personality, the greater the integration of one’s own imperfections. Therefore, greater transformation in attitudes, in the sense of modesty, perception of finitude, impermanence, self-insignificance and perception of the importance of interdependence.

This kind of reflection should not be considered a superficial sentimentalism. The

question of human relationships and inner connection is urgent in our society, given the atomization of men, who pile up on each other and whose personal relationships move in the widespread mistrust [...] The lack of understanding generated by projections compromises precisely love for other men [...] Where love ends, power, violence and terror begin. [...] We do not intend here to appeal to an idealism but only to convey an awareness of the psychological situation (JUNG, 1993, par. 580).

The Jungian theory shows that the defense against the relationship with one’s own interiority happens for fear of the loss of the false ideal of self-control in relation to the forces of the unconscious. However, the relationship with one’s own soul is what gets lost in essence, the most valuable source of existential sense.

In this way, because of the fear of submerging in the relationship with their own instinctive nature, human beings have lost contact with the deep psyche - in both aspects, as instinctive internal forces and as an *anima mundi*. “That special spark of soul, that seminal image that presents itself in each thing through its visible form [...] Not only animals and plants that are souls, as in the romantic vision, but the soul that is given in each thing” (HILLMAN, 1993, p. 14).

For Jung, our unconscious roots are plunged and spread to all of nature. We are in the psyche and not it inside us. By conceiving that the *soul* of the world is an organic whole, a living system, unitary, not dual, in which every individual being is immersed, permeating and animating all life. “When we accept this point of view we have to assume that life is really a “*continuum*” and destined to be as it is, that is, a whole tessitura in which things live with or through each other” (JUNG, 1976, par. 180).

Without this experience of meaning of this “*continuum*”, the individual becomes isolated and does not perceive the natural self-regula-

⁴ In this regard, it is worth mentioning some considerations of Jung: “We cannot admit that every new-born animal acquires and develops its instincts individually, just as we cannot believe that people invent or produce, at each new birth, their typically human behaviour and reactions. Just as instincts, also the collective thinking models of the human mind, are innate and inherited and, depending on the circumstances, work everywhere more or less equally” (JUNG, 2013, par. 539).

tory principle present in the intrinsic interconnection of existence. Feeling alone, a being relates to the external world in an impoverished and unilateral communication, aiming only at immediate self-satisfaction. Therefore, causing catastrophic results against the sustainability of life itself: unbridled devastation of natural resources, extensive deforestation, extinction of various species, pollution, pandemics, hunger, and food shortages, etc.

Then, empty of meaning, he searches in the goods of material consume to soften the anxiety that the lack of this communication with the energies of the unconscious causes. In this way, to the extent that the human being “managed to dominate nature, the more he rose the pride of his knowledge and power, and the deeper his contempt for everything that is only casual and natural, that is, for the irrational data, including the objective psyche itself (JUNG, 1993, par. 562).

In alchemical terms, without the soul there is no “*vinculum*”. It is *Eros* himself and, according to Jung, its function is to “unite what the *Logos* has separated” (JUNG, 1993, par. 132). Both in the internal and external sense, with other beings in nature. It is precisely about this antithesis between love and power that Davi Kopenawa is calling our attention - the love of the forest, the love of nature; the non-domination, superposition, or disrespect towards it and its mysteries.

According to Jung, for a balanced relationship to take place, it is necessary that it be experienced in a dialectic way, that is, with proper respect for the diversity to horizontality relationships, in which opposites are considered. Both in the individual sphere, of the subjects with themselves, and in the collective sphere, that is, of the subjects among themselves and with nature. Such an attitude would fulfil one of the great contemporary aspirations, in individual and collective terms.

The archetype of otherness is the archetype that propitiates to the consciousness

the dialectic encounter with the opposites, through which the symbolic elaboration can reach its full capacity. Dialectics here means that the poles of all polarities can relate in opposition, but also in harmony, depending on the context. It is the relationship of a full encounter between the Ego and the Other, in which the symbols can be elaborated to the maximum of their metaphorical potential, and therefore need the full extension of the symbolic elaboration allowed by the principle of synchronicity (BYINGTON, 2002, p. 26).

On the one hand, Davi Kopenawa brings the example of this imaginative look in his narrative when he highlights the original indigenous experience of mythical-affective connection with the natural world and with life. He affirms in many parts how much they “love the forest and want to defend it so much” (ALBERT, KOPENAWA, 2010, p. 468). On the other hand, he criticizes how disconnected urban subjects are from nature and how this detachment blinds the creative forces of the psyche. In an interview with F. Watson in 1992, published in this book, he draws our attention to an imaginative thought: “I think you should dream about the Earth, because it has heart and breath” (p. 468).

Jung (1997) says that without the bond of love the elements do not connect and do not transform. One must let oneself be touched by the experience of this symbolic thinking. On a visit to the Pueblo Indian tribe, he registers a conversation in which one of them tells him about “thinking with the stomach” or with the head, that they “thought with their stomachs”. And they said more: “only a madman thinks he is the only one who has thoughts in his head. We do not think” (JUNG, 1975, p. 219).

Jung understood what goes on in the exclusively rational thinking dynamics of contemporary technological civilizations from this and numerous other researches: the loss of the *soul*, that is, the loss of this mythical-imaginative

thinking and, consequently, the inability to *hear* and integrate the deep *voice* of the non-*I* psychic symbolically projected into the elements of nature. Because “these projections are what makes the sorcerer *mana*, and they make animals, trees and even stones able to speak, and demand - precisely because they are parts of the soul - absolute obedience from the individual” (JUNG, 1993, par. 138).

Jung studies show that this native peoples’ magical way of thinking “is no more logical or illogical” (JUNG, 1993, par. 107) than ours, what changes are the assumptions. There is still no “separation” produced by culture between those peoples and nature, as is the case of contemporary technological civilizations.

The shamans’ thought spreads everywhere under the ground and under the water, beyond the sky and in the most distant regions. They know the innumerable words of these places and those of the beings from the beginning of time [...] But on the contrary, the minds of the white people’s great men only contain the drawing of the tangled words they stare at on their paper skins (ALBERTO, KOPENAWA, 2013, p. 468).

It is clear that it is not very difficult to see the effect of losing this bond and of the existential sense in big cities nowadays, since the maximum *progress* has been declared as a cornerstone today: the colonization, the eradication of traditional customs, together with the sense of land as a living being, the mockery of beliefs and works of entire indigenous nations, based essentially on the most arrogant lack of discernment.

Ailton Krenak, a critical Indian thinker of modernity, says that this current state “has thrown these people from the countryside and the forest to live in slums and peripheries, to become laborers in urban centers. These people were torn from their collectives, from their places of origin, and thrown into this blender called humanity”

(KRENAK, 2019, p. 9). Life values and reasons for traditional communities have been and continue to be denied indefinitely. Finally, “the promise of wealth and fraternity becomes concretely indigence, uprooting, abandonment, and this, not in a provisional way, but in an increasingly definitive way” (LATOUCHE, 1996, p. 78).

The emptiness that the loss of a sense of life causes in large urban centers has also reached the woods, since “deprived of their wealth - their cultural identity and their territory - the Indians have become beggars” (GAMBINI: 2000, p.149). The once hunter warriors of the forests are now the alcoholics, depressed and mendicants in the metropolis or in the extensive cattle farms, soybean, etc. Lands that most of times came from illegal demarcations and became the promise of housing and food for hundreds of indigenous people, but in fact, they dominate and enslave them.

Consequently, “the loss of cultural identity implies the end of a group: a few individuals can survive, but their vegetative existence no longer has any trace of strength, pride, creativity or will” (p. 146). Thus, the “destruction of indigenous cultures as a result of conquest, colonization or contact has been one of the central topics of ethnological studies in recent decades” (idem), studies which include “The Falling Sky” (ALBERTO, KOPENAWA, 2010).

We understand that it is necessary for contemporary civilization to develop an inclusive and even generous gaze in which it brings back the *anima mundi* to the relationships of human beings with themselves and the cosmos. May it reflect the image of the Indian *mirror*, that is, the look at the whole, where otherness has guaranteed its place of belonging. So that the symbols, the daily life, the base nature for living to all forms of life, are the reflection of the Self. So that finally, love for the world may develop in its broadest and most inclusive manifestation.

Furthermore, by reading Jung’s theory, we understand that it is in line with his postulates to affirm that we need to integrate the indige-

nous gaze and allow its original gesture to echo in us: “We generously exchange goods among ourselves to extend our friendship. If it were not so, we would be like white people, who mistreat each other nonstop because of their goods” (ALBERT, KOPENAWA, 2010, p. 414). What to intellectual criticism seems like a naive, romantic, or idealized look, in fact reveals itself to be the highest and most sophisticated way to make life sustainable.

In a time marked by the growth of ethnocentrism, xenophobia and fundamentalism, the provocation of dialogue and acceptance of the other urges with a unique meaning. Dialogue and hospitality are expressions that interact and complement each other. Faced with the current picture, marked by the call of interconnection, it is necessary to broaden the meshes of this acceptance, involving not only humans, but opening the range to the broader dimension of all creation. The human being is related, is linked in the larger network that weaves the universe. Inhabiting the Earth thus gains a new meaning, of insertion of the human into the world of life (TEIXEIRA, 2017, p. 1).

It is urgent, increasingly clear the irremediable need to evoke, find and develop the dynamics of functioning governed by the archetype of the fraternal⁵, both individually and collectively. It is the idea of *how* to establish a new way of being in the world, starting from this “‘impact of the brother’ more deeply and precisely in the experience of assimilation and appreciation of diversity. The first and founding experience of

similarity in difference, established by the entry of the brother on the scene” (BARCELLOS, 2006, p. 142).

In this sense, asymmetric, hierarchical relations, in which one side has the supposed knowledge, power and the other, inferior, submits itself by feeling improper, inferior, or inadequate, are transformed into more equalized dialogues. According to a horizontal perspective of giving and receiving, mutual, shared. In which both are served and develop themselves.

This Other-brother that I am talking about - the one who is not the same, but is a pair (and will later be the pairs, the many Others) - is another one who precisely shares the same origin with me. Those, or that (as principles), who paternalize and materialize this other, are the same ones who paternalize and materialize me. And yet he is different. Wouldn't this be, for the soul, an initiation into diversity in its closest form? This initiation unfolds, I believe, in the commitments among peers, the agreement among brothers, the civilization pact; that is, perhaps in what we call ethics (BARCELLOS, 2006, p. 142-43).

Without experience, the integration of this dynamic has no familiarity, dialogue, exchange. Because it allows the encounter with one's fellow man and the diverse. It is the relationships that in their positive aspect have the potential to provide reparation for traumas, to develop maturity, that make the individual leave their small circle and spread out into the world, dialoguing with nature in an equitable way: “there are many things that fill me: plants, animals, clouds, day and night, and the eternal that exists in man. The more it accentuates uncertainty about myself, the more my feeling of kinship with all things increases” (JUNG, 1975, p. 310). Herein lies both individual and collective health, precisely because the more one iso-

⁵ (Missing note in comparison to the Portuguese version). “Fraternity: fraternities [...] Communities, Thiasos. In the dictionary, fraternity is a feminine noun and means 1. kinship of siblings, brotherhood; 2. love of neighbor, fraternization; 3. union or coexistence as siblings (my emphasis). The adjective fraternal brings the sense of affection, which is to say, full of affection. Fraternal: brother, friend, partner, associate, ‘brother’, fellow, colleague, alike”. (BARCELLOS, 2006, p. 137).

lates himself from the world, the more infertile he becomes. As a tireless explorer of psychic phenomena, Jung understood that the soul is not contained but extends into the world. "It only *scintillates here and there*⁶, each time it is awakened by external and internal events, instincts and emotions" (JUNG, 1998, par. 79).

Consequently, Jung observed that there is a pattern of *psychoïd* psychic functioning, that is, that there is a reciprocal interweaving between matter and psyche, consequently synchronistic, which integrates all phenomena. He founded that the "psyche is not individual, but derives from the nation, the collectiveness, even from humanity. In some way we are part of a unique and comprehensive psyche, of a singular and immense man - using the words of SWEDENBORG" (JUNG, 1993, par. 175). In other terms, it can be said that it is not the soul that is in us, but we who are in the soul, with the breadth of this *in anima's* ontology" (BARCELLOS, 2006, p. 99).

For Jung, there is a special role in the individual psyche to play in the universe. Paradoxically, the more the individual internalizes, the closer he comes to the whole. He also realized that "the soul of the world is a natural force, responsible for all phenomena of life and the psyche" (JUNG, 1985a, par. 393).

Psyche and matter "are permanently in contact with each other, and are based on irrepressible factors in the final analysis [...] closed in one and the same world" (JUNG, 1985a, par. 418), according to the idea of *unus mundus*. Thus, "there is not only the possibility, but even a certain probability that matter and psyche are two different aspects of one and the same thing" (JUNG, 1985a, par. 418). Therefore, Jung called this correspondence between psyche and matter, expressed in an essentially unknown but experienceable connection, the *psychoïd* archetype.

In the Yanomami vision, this psychophysical unit is not conceptual, but projected into everyday life, into the elements of nature.

We are guided by the bright mirror paths of the *xapiri*, images of the *yarori* animal ancestors who were transformed in the first time [...] and that work as auxiliaries to shamans. They spread throughout the forest and extend to the ends of the earth, where white people live and there are trees from which the *xapiri* obtain their infinite corners and whose "trunks are covered in constantly moving lips, ranged one above the other" (ALBERT, KOPENAWA, 2010, p. 314).

From this mythical perspective: the world - as a fertile forest, overflowing with life; the earth - as a being that "has heart and breath"; and the body - its "social skin", which relates externally as the shaman Orowam⁷ said: "The jaguar is my true relative. My real body is jaguar. There is hair in my true body" (VILAÇA, 2000, p. 62).

As in the constitution of the relations of consubstantiality, the commensality is fundamental in the definition of the shaman as a member of a certain species, so that a shaman can "change" species if he starts to accompany other animals, which means that, besides walking next to these animals, he will eat like them and along with them (VILAÇA, 2000, p. 63).

Thus, both in Jung's theory about psychophysical processes and for the indigenous in their relationship with the environment, there is a correspondence between nature and psyche. For Davi Kopenawa's vision, there is no distinction between him and the world, his "ontology is entirely relational, in which substances are not the ultimate reality" (CASTRO, 2004, p. 244).

Jung who sees the split between nature and culture as alienating and the source of the crisis of human meaning. For understanding that "the world, both outside and inside, is sustained by transcendental bases, something as certain as our own existence" (JUNG,

⁶ Author's emphasis added.

1989, par. 442). Although, according to him, it is “very difficult for our consciousness to construct the intellectual models that should illustrate the “thing itself” of our perceptions. Our hypotheses are uncertain and tactical” (JUNG, 1989 par. 442). Yet, he insists that,

As long as we don’t understand its assumptions, it will remain an enigma for us, an enigma difficult to solve, but which will become relatively easy from the moment we come to understand it. We could also say it this way: the primitive ceases to be an enigma to us as long as we know our own assumptions (JUNG, 1993, par. 112).

Within this reflective field, some current propositions urgently need to be revised in fact in the way of being in the world: the current *modus operandi* in big cities that comprises acceleration as a means of efficiency, increasingly linked to capitalist production. “With the advance of capitalism, the instruments of letting live and making die were created: when the individual stops producing, it becomes an expense. Either you produce the conditions to stay alive or you produce the conditions to die” (KRENAK, 2020a, p. 8).

It is crucial that an ethical dialogue be instituted as a principle in the relationship between nature and culture, because it is fundamental to develop proposals within a dynamic that contemplates fraternity, within a planetary ethical thinking in which the means must be in accordance with the ends. In which justice and equity come to be part of the basic guidelines of socio-political-scientific projects, whose objective is the long-term sustainability of life on Earth, considering future generations. We need to find a way to transform history: “the fear of planetary destruction could save us from the worst, but this threat will continue to hover like a sinister cloud over our existence if we do not find a bridge capable of overcoming the psy-

chic and political division of the world” (JUNG, 1993, par. 575).

It is essential to observe and take a self-examination of the extent to which we are relating based on the perception of the interdependence of all things. Do we notice, at some point, that there is a cosmic ballet in which humanity is inserted and remains in continuous resonance with nature, with the whole?

What we emit in the relationship with the reverberating world comes back, reflecting above all in the dialogue with the objective psyche, with the archetypal instinctive roots. In other words, our actions and omissions reflect in this “*psychoïd* process” (JUNG, par. 367), both the medium interferes with the psyche and the psyche interferes with the medium, as Jung already said in the text “Soul and Earth” in the volume “Civilization in Transition” (1993). Moreover, the voice of the consciousness is only one of the *chants*, one of the *talks*, and one of the sounds and manifestations. There are other languages in the universe that need to be integrated so that life can follow in search of plenitude. This is a goal, and that is precisely the idea: the integration of opposites.

Thus, there is a reciprocity between the perspectives brought in this text: on one hand, Davi Kopenawa and the shaman, who in their set of beliefs, see themselves in the skin of the jaguar, in an apprehension of the reality that is established as myth. On the other hand, Jung, who in his researches on psychic processes and mythical manifestations, observes about the “significant cross connection” (JUNG, 1985b, par. 8276) and affirms, through the *psychoïd* archetype, that psyche and nature are psychophysical units. In a direct language, Jung, in an interview with Hull and MaGuire (1982, p. 119), states: “we need to project ourselves into the things that surround us. My self is not confined in my body. It extends to all the things I’ve done and all the things surrounding me.”

This text says that there is an alert coming from the inhabitants of the forest, as well as from

the instinctive nature of the human, both can be interpreted symbolically, as coming from the unconscious, from the *soul* of the world. They are expressed in environmental, social, and psychic signs. Their importance has been confirmed by Jung's thought. However, as Davi Kopenawa says, "whites continue to ignore our words [...] [for] they think they are lies" (ALBERT, KOPENAWA, 2010, p. 486-94). Who knows, Complex Psychology may help us to understand this language and realize its gravity in time.

The image is constellated. How will we treat it?

If you destroy the forest, the sky will break and it will fall on the earth again [...] They do not seem to worry about disappearing either, probably because they are so very many. But if we peoples of the forest are no longer, the white people will never be able to replace us there, living on the old traces of our houses and abandoned gardens. They will perish in their turn, crushed by the falling sky. Nothing will remain. It is so. As long as there are shamans alive, their *xapiri* will be able to quiet the sky when it threatens to come apart and hold back its fall. [...] what the white people call "future" is to protect the sky from the *xawara*⁸ epidemic fumes to keep it healthy and strongly fastened above us (ALBERT, KOPENAWA, 2013, p. 406).

3. Conclusion

Due to its importance within the current scenario, this work makes it profoundly complex and limited to talk about it, since there are several knowledges that interweave the theme. At the same time, it is important to register and multiply this Davi Kopenawa's speech about the look of the Indian towards contemporary society about the world; about the soul of the world and about the future, as a reflection of the now to whomever knows how to listen.

We can see that Jung understood and gave therapeutic value status to mythical-symbolic thinking. The possible dialogue of his theory with Davi Kopenawa's narrative is an example of this. As we can undoubtedly see, his arguments go far beyond a strictly academic-scientific knowledge of the subject. In fact, this is one of the attributes of the strength of his ideas, the inner experience in what he communicated.

Once in an interview with McGuire and Hull (1982) on the theme "Man and His Environment", Jung brought a simple and fundamental speech to those who wish to understand his vision regarding the human-nature relationship:

We all need food for the psyche, it is impossible to find this food in urban dwellings without a single patch of green or blossoming tree; we need a relationship with nature; we need to project ourselves into the things around us; my self is not confined in the body; it extends to all the things I have done and all the things around me, without these things I would not be myself, I would not be a human being. All that surrounds me is part of me (p. 189).

Considering all that has been said so far, from Jung's theory, we can affirm that Davi Kopenawa's vision diverges far from the unilateral anthropocentric understanding in which the human being is the centre of the universe. We can say in synthesis that both indicate the awakening of a new existential sense, by a sensitive perception of nature, by the enchantment that perceives the interconnection of the psyche with the Earth and the Cosmos, giving birth to "this feeling that arouses beauty and truth, creates art and science. If someone does not know this feeling or can't experience the amazement or surprise, he is already a living dead and his eyes have been blinded" (EINSTEIN, 1981, 12).

The message remains: the necessary construction of a new language, a less rational and

exclusively analytical perception, in the Cartesian sense of the term, which isolates the part of the whole. Forgetting that the sum of the parts in operation makes the dynamics of life. It is the integrated systems and not their isolated parts that make us understand the meaning and the *purpose* of existence.

Moreover, as *sine qua non* condition and consequence of its principles, this integrative vision of life, both proposed by the indigenous vision and the Jungian interpretation of it, finally brings us to the collective commitment to ethical-political renewal, as well as to the rebirth of the symbolic value of the sacredness of the Earth and of life, from its minimal manifestation to the great universal phenomena.

Humanity is currently going through unprecedented conflicts in the history of civilization. This disorder has shown that societies are more interdependent and fragile. The global collapse faced nowadays is strikingly rooted in the complexity of reconciling the antithesis of nature and culture. It puts the place and meaning of human life on Earth in check. It questions how we dialogue with each phenomenon, with each species and with ourselves. In fact, from time to time, it is ascertained whether we are in fact dialoguing or imposing on nature that it satisfies our selfish desires.

It is precisely at this point of crisis that there is an inevitable danger: the illusion that we can control natural phenomena so that problems such as hunger, food shortages, overpopulation, and epidemics can be solved, because one must not forget that “no matter how much we throw nature away through force, it always returns” (JUNG, 1993, par. 514). Evidence of this can be perceived in collective natural phenomena, whether through environmental disasters or through pandemic outbreaks.

However, as the cultural historian and eco-theologian Thomas Berry, quoted in “The Tao of Liberation” comments, “we do not lack dynamic energies that can create a future. We live in an ocean of energies that goes beyond our understanding. Today we take them over by

domination, but it is necessary to learn that we must invoke them” (BERRY apud BOFF, HATHAWAY, 2012, p. 11). Both internally and externally, the propulsion of the *chthonic* (original, creative) forces of life is unstoppable, and therefore the only way to avoid *the fall of the sky* is to continue with the shamanic work, that is, to place oneself at the service of oneself.

However, the work resides in the personal sphere, through the personal relationship with the Shadow, by means of accessing the affective contents of great emotional charge, linked to individual history. Integrating this Other stranger into us, so that we can receive and recognize the integrity of the other in the world. To amplify the personality in this way and make it easier for the consciousness to communicate with the deep energies of the objective psyche, from which the universal symbols manifest themselves. In the case of shamans, they are in direct contact with these energies formed in nature. An example of this is what Davi Kopenawa calls “*xapiris* - forest spirits” (ALBERT, KOPENAWA, 2010).

It is time to recognize ourselves as intrinsic units of a *larger whole*, the planet Earth, the Solar System, the universe. We revere the majesty of the starry sky, the immense complexity and biodiversity of nature. It is now the opportunity to follow the *thread of Ariadne* that brings us out of the darkness in the labyrinth, individualistic, of petrified reason, when one-sided and find a sense to live more complete, in community.

Nature, which is always able to teach through the lesson of respect and harmony with its biodiversity, unites and gathers all things, in creative arrangements so that they are not disconnected, but interconnected, forming an immense dynamic web of symphonic harmony. We are part of this nature. May we awaken to desire to learn from it.

This Davi Kopenawa testimony, as well as Jung’s ideas regarding the subjects’ relationship with nature, concern the deep and integral dimension of Human Ecology, which invites to the new paradigm of civilization, complex and interdependent, integrating, and impermanent. It promotes

the reconnection with the community of life from which the anthropocentric vision has exiled us. It awakens reverence and devotion before the mystery of all things. It indicates that “if we had acquired an equally planetary consciousness that all separation rests on the psychic division between opposites, then we would have discovered a point of support” (JUNG, 1993, par. 575).

This religious attitude makes possible the experience of unity, “of communion of meaning” (JUNG, 2003, p. 227). The emergence of a universal unity, in which polarities are reconciled. Taming the inexorable conflict between human and nature, subject and object, individual and collective, personal and supra-personal.

“According to the ancient opinion, the word *religio* comes from *religere* [...] means ‘to consider or observe carefully’. This derivation gives religion the correct empirical basis, that is, the religious conduct of life” (JUNG, 2003, p. 227). It makes it possible to recognize oneself, to reconnect with oneself by looking at the psyche, at the same time contemplating the *lumen na-*

turae that is within all living things. He understands, through observation, that what happens to him internally and externally is part of the same symbolic fabric.

Thus, in view of this study, we reflect that it is necessary to develop the *imagination* of commensality, inclusion, communion, and interdependence. Like the shaman who “eats with the jaguar”, we become companions of our own instincts. Let ourselves be touched by our own pain and the pain of the world. Whether in caring for our own *soul* or when we look at the world. Reimagining the *coniunctio* and the sense of encounter with alterity, reawakening the healing dimension so that we can finally ask ourselves: how can I contribute for the shaman to *sustain the sky*? ■

Received on: 09/13/2020

Revised on: 12/05/2020

Resumo

‘A Queda do Céu’: reflexões junguianas sobre o alerta xamânico de Davi Kopenawa

Neste artigo serão apresentadas algumas considerações junguianas sobre a narrativa etnográfica intitulada “A Queda do Céu”, buscando demonstrar, por meio de uma análise comparativo-reflexiva, perspectivas em comum entre a visão do xamã Yanomami, Davi Kopenawa e as ideias do Psiquiatra suíço, Carl Gustav Jung. Para tal, será necessário apresentar alguns princípios da crítica indígena sobre o modo de relação das sociedades tecnológicas com a natureza - marcada pela exploração dos recursos naturais e desrespeito à

cultura indígena. Refletir sobre os pontos em comum entre esta visão nativa, descrita na obra em questão e a Psicologia Complexa, sobretudo pelo viés ao qual Jung denominou arquétipo psicóide, em que a relação corpo-mente-mundo encontra-se em ressonância e em íntima relação de interdependência. Sendo assim, o objetivo central deste trabalho é elaborar um diálogo entre o pensar mítico e a teoria junguiana, no sentido de observar de que modo ambas perspectivas apontam conexões intrínsecas entre natureza e cultura. ■

Palavras-chave: “A Queda do Céu”, Davi Kopenawa, cultura Yanomami, interdependência, anima mundi, psicóide, cultura-natureza.

Resumen

‘La caída del cielo’: reflexiones junguianas sobre la alerta chamánica por Davi Kopenawa

En este artículo se presentarán algunas consideraciones junguianas sobre la narrativa etnográfica titulada “La caída del cielo”, buscando demostrar a través de un análisis comparativo-reflexivo perspectivas en común entre la visión del chamán Yanomami, Davi Kopenawa y las ideas del psiquiatra suizo Carl Gustav Jung. Para ello, será necesario presentar algunos principios de la crítica indígena sobre la forma en que las sociedades tecnológicas se relacionan con la naturaleza, marcada por la explotación de los recursos naturales y la falta de respeto a la

cultura indígena. Reflexionar sobre los puntos en común entre esta visión nativa, descrita en la obra en cuestión y la Psicología Compleja, especialmente debido al sesgo que Jung denominó arquetipo psicoide, en el que la relación cuerpo-mente-mundo está en resonancia y en una íntima relación de interdependencia. Por lo tanto, el principal objetivo de este trabajo es elaborar un diálogo entre el pensamiento mítico y la teoría junguiana, con el fin de observar cómo ambas perspectivas apuntan a conexiones intrínsecas entre naturaleza y cultura. ■

Palabras clave: “La caída del cielo”, Davi Kopenawa, cultura Yanomami, interdependencia, anima mundo, psicoide, cultura-naturaleza.

References

- ALBERT, B.; KOPENAWA, D. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010.
- ALBERT, B.; MILIKEN, W. *Urihi A: a terra-floresta yanomami*. São Paulo, SP: Instituto Socioambiental, 2009.
- BARCELLOS, G. *Voos & raízes: ensaios sobre imaginação arquetípica, imaginação e arte*. São Paulo, SP: Ágora, 2006.
- BENITES, L. F. R. Cultura e reversibilidade: breve reflexão sobre a abordagem inventiva de Roy Wagner. *Campos: Revista de Antropologia*, Curitiba, v. 8, n. 2, p. 117-30, 2007. <https://doi.org/10.5380/cam.v8i2.11170>
- BOFF, L., HATHAWAY. O Tao da Libertação. Explorando a ecologia da transformação. Petrópolis, Vozes, 2012.
- BORTEN, G. *O caminho de Jung*. Belo Horizonte, MG, 2001. Disponível em: <<http://www.Institutooorior.com.br/historico?start=66>>. Acesso em: 21 maio 2018.
- BYINGTON, C. A. B. *O arquétipo da vida e da morte: um estudo da psicologia simbólica*. São Paulo, SP: 2002.
- CASTRO, E. V. Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena. *O que Nos Faz Pensar*, São Paulo, n. 18, p. 225-54, set. 2004.
- EINSTEIN, A. *Como vejo o mundo*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1981.
- GAMBINI, R. *Espelho índio: a formação da alma brasileira*. 2. ed. São Paulo, SP: Axis Mundi, 2000.
- HILLMAN, J. *Cidade e alma*. São Paulo, SP: Studio Nobel, 1993.
- HULL, R. F. C.; MCGUIRE, W. G. *Jung: entrevistas e encontros*. São Paulo, SP: Cultrix, 1982.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique: a dinâmica do inconsciente*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985a. (Coleção obra completa C. G. Jung volume 8, parte 2)
- _____. *A vida simbólica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Coleção obra completa C. G. Jung volume 8, parte 1)
- _____. *Cartas: volume 3 1956-1961*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- _____. *Memórias sonhos e reflexões*. 12. ed. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1975.
- _____. *Mysterium coniunctionis*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. (Coleção obra completa C. G. Jung volume 14, parte 3)
- _____. *Mysterium coniunctionis*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989. (Coleção obra completa C. G. Jung volume 14, parte 1)
- _____. *Psicologia em transição*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. (Coleção obra completa C. G. Jung volume 10, parte 3)
- _____. *Sincronicidade: um princípio de conexões acausais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985b (Coleção obra completa C. G. Jung volume 8, parte 3)
- _____. *The visions seminars*. Zürich: Spring, 1976.
- KRENAK, A. *O futuro não está à venda*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2020.
- _____. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2019.
- LATOUCHE, S. *A ocidentalização do mundo: ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- LEONARDI, V. P. B. *Fronteiras amazônicas do Brasil: saúde e história social*. Brasília, DF: Paralelo 15, 2000.
- TEIXEIRA, F. Malhas da hospitalidade. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 15, n. 45, p. 18-39, jan./mar. 2017.
- VILAÇA, A. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 15. n. 44, p. 56-72, out. 2000. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092000000300003>



Normas para publicação de artigos

A revista Junguiana, periódico científico da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, editada pela primeira vez no ano de 1983, destina-se à divulgação de trabalhos inéditos, que contribuam para o conhecimento e o desenvolvimento da psicologia analítica e ciências afins, em um espírito aberto ao debate científico, cultural, social e político contemporâneo. Com periodicidade semestral, a revista aceita artigos originais, de revisão, casos clínicos, comunicação breve, entrevista e resenha.

Para mais informações sobre as normas de publicação acesse o site da SBPA:
<http://sbpa.org.br/portal/acervo/normas-para-publicacoes/>.

Guidelines for publishing articles

Junguiana is the scientific Journal of the Brazilian Society for Analytical Psychology, published for the first time in 1983 and directed towards the dissemination of unpublished works that contribute to the knowledge and development of analytical psychology and related sciences, with an openness towards scientific, cultural, social and contemporary political debate. Twice a year, the journal accepts original and review articles, clinical cases, brief announcements, reviews and interviews.

For further information about publication rules visit SBPA site:
<http://sbpa.org.br/portal/acervo/normas-para-publicacoes/>.

Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica
Rua Dr. Flaquer, 63 – Paraíso – CEP 04006-010 – São Paulo (SP)
Telefax (11) 2501-4859
www.sbpa.org.br

