

Universidade Federal de Juiz de Fora
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

**Do Primitivo a Identidade Inconsciente: Uma Revisão da Teoria Analítica a partir
do Encontro de Jung com a Antropologia de Lévy-Bruhl**

Bruno de Oliveira Silva Portela

Juiz de Fora

2025

Bruno de Oliveira Silva Portela

**Do Primitivo a Identidade Inconsciente: Uma Revisão da Teoria Analítica a partir
do Encontro de Jung com a Antropologia de Lévy-Bruhl**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Psicologia, linha de pesquisa
História e Filosofia da Psicologia, da Universidade
Federal de Juiz de Fora.

Orientador: Prof. Dr. Walter Melo

Juiz de Fora

2025

Ficha catalográfica

PORTELA, Bruno de Oliveira Silva.

Do Primitivo a Identidade Inconsciente: Uma Revisão da Teoria Analítica a partir do Encontro de Jung com a Antropologia de Lévy-Bruhl / Bruno de Oliveira Silva Portela.

– Juiz de Fora, 2025.

254 f. : il.

Tese (Doutorado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2025.

1. Psicologia Analítica. 2. Carl Jung. 3. Lévy-Bruhl. 4. Primitivo. 5. Identidade Inconsciente. Título.

CDU

Banca Examinadora

Prof. Dr. Walter Melo - Orientador

Universidade Federal de São João Del Rei

Prof. Dr. Paulo Bonfatti

Centro Universitário de Ensino Superior de Juiz de Fora

Prof. Dr. Henrique Pereira

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Carlos Serbena

Universidade Federal do Paraná

Prof. Dr. Richard Simanke

Universidade Federal de Juiz de Fora

Para Leda e Jair Pedro, in memoriam.

*Minhas raízes; minha ancestralidade; a terra que me
formou*

Agradecimentos

Sou grato àquele que sopra gentilmente em meu interior dizendo *Eu sou*, reafirmando que sem ele vida nenhuma seria possível. Como também, ao guru-ji *Paramahansa Yogananda*, que me acolheu em sua senda e cujas bênçãos de presença invisível sustentaram minha determinação até aqui. Agradeço a meus queridos avós Jair Pedro e Leda, em memória, que foram meus pais ancestrais e minha terra.

Também sou grato a meu sábio orientador Walter Melo, que em momentos de minha extrema vulnerabilidade, soube aguardar pacientemente o tempo da regeneração, sempre com escuta sensível e presença alegre. Sem isso, esse trabalho não teria sido possível.

Agradeço enormemente a Jung, James Hillman e Tolkien, por abrirem as portas da minha imaginação, e me permitirem vislumbrar um universo muito maior. Agradeço também aos queridos terapeutas, Paulo Bonfatti e Milla Sacre, meus mestres do encontro com o si-mesmo, meu suporte e espelho ético do fazer psicologia.

Um agradecimento especial para Yasmin, Fernanda, Bernardo, José Maria, Cida, Pedro e Jairo, que carinhosamente compartilham suas vidas comigo, e que com sua alegria e companheirismo me lembram constantemente o significado de família. Sou grato também a Julia por todas as conversas na madrugada, e ter se dedicado a mim com amor por muitos anos, sendo a maior incentivadora dessa tese. Obrigado por nunca deixar que eu desistisse.

Agradeço aos companheiros dessa jornada épica pelo doutorado: Pablo do Vale (o mago élfico), Fabio Medeiros (o sapo monge) e ao Wagner Vaz (o necromante), juntamente com Zara Freitas. E também aos professores do PPGP, em especial a Richard Simanke pelas engrandecedoras aulas e por disponibilizar abertamente seu conhecimento – um grande professor!

Resumo

A proposta dessa tese é investigar a importância que a Antropologia de Lucien Lévy-Bruhl teve sobre Carl Gustav Jung, analisando sobretudo em que medida a teoria do antropólogo francês se fez presente na construção da Psicologia Analítica. Para tal, circundamos o conceito de primitivo e, precisamente, o momento áureo do início da construção do conceito de Inconsciente Coletivo, datando o período a partir de 1910 quando o psicólogo suíço se dedicou a compreender os temas míticos e o estudo para os povos primitivos. Nossa hipótese de trabalho se deu ao destacar que a teoria de Lévy-Bruhl a respeito da Representação Coletiva e da Participação Mística forneceram a Jung o *insight* para uma nova proposta acerca do Inconsciente Coletivo e de Arquétipo. Subtraído das formulações do antropólogo francês acerca de uma Identidade Essencial, Jung se apropriou dos conceitos de Lévy-Bruhl e passou a usá-los como partes indispensáveis de sua própria teoria, acarretando assim no surgimento do conceito de Identidade Inconsciente que o auxiliou na formulação de uma teoria geral para o desenvolvimento psicológico. A Psicologia Analítica se viu, desde então, conceitualmente atrelada à proposta de postular uma Mentalidade Primitiva na teoria do desenvolvimento psíquico, fazendo dos conceitos do antropólogo francês partes estruturantes de sua própria teoria.

Palavras-chave: primitivo, identidade inconsciente, Psicologia Analítica, antropologia, Lévy-Bruhl, Carl Jung

Abstract

The purpose of this thesis is to investigate the importance that Lucien Lévy-Bruhl's Anthropology had on Carl Gustav Jung, analyzing above all to what extent the French anthropologist's theory was present in the construction of Analytical Psychology. To this end, we will explore the concept of primitive and, precisely, the golden moment of the beginning of the construction of the concept of Collective Unconscious, dating the period from 1910 when the Swiss psychologist dedicated himself to understanding mythical themes and the study for primitive peoples. Our working hypothesis was based on the fact that Lévy-Bruhl's theory regarding Collective Representation and Mystical Participation provided Jung with the insight for a new proposal regarding the Collective Unconscious and Archetype. Taking the French anthropologist's formulations about an Essential Identity, Jung appropriated Lévy-Bruhl's concepts and began to use them as indispensable parts of his own theory. Thus leading to the emergence of the concept of Unconscious Identity, helping to formulate a general theory for psychological development. Analytical Psychology since then found itself conceptually linked to the proposal of postulating a Primitive Mentality as part of its theory of psychic development, making the concepts of the French anthropologist structuring parts of its own theory.

Keywords: primitive, unconscious identity, analytical psychology, anthropology, Lévy-Bruhl, Carl Jung

Sumário

Diário de Bordo	11
O Conceito de Primitivo: Um Elo Entre a Psicologia Analítica e a Antropologia	37
Jung e a Fantasia do Explorador de Terras Desconhecidas	39
A Invenção do Conceito de Primitivo na Antropologia: o caráter normativo e o racismo de Jung	54
O Primitivo e o Arquétipo: a importância do caráter classificatório para a teoria Analítica	65
Fundamentos Antropológicos de Jung: Herança, Progressismo e Mentalidade Primitiva.....	77
Progressismo e o Evolucionismo Cultural: o conceito de herança na Antropologia do século XIX ..	79
A Escola Francesa do Relativismo Antropológico: a Representação Coletiva como explicação aos fenômenos sociais	94
Lévy-Bruhl e a Mentalidade Primitiva	99
Paralelos Entre a Mentalidade Primitiva e a Teoria do Inconsciente Coletivo: o Arquétipo, a Representação Coletiva e a Libido Primitiva.....	107
O Arquétipo e a Representação Coletiva	107
A Libido Primitiva: Instinto e Representação.....	126
A Mentalidade Primitiva e a Teoria do Inconsciente Coletivo	141
A Participação Mística na Psicologia Analítica: Uma Trama Conceitual Entre Introjeção e Projeção	151
A Lei da Participação em Lévy-Bruhl	152
Introjeção ou Projeção? A Participação Mística e os mecanismos do inconsciente	167

<i>Introjeção e sua relação com a assimilação e a adaptação</i>	172
<i>Empatia e Transferência</i>	176
<i>Projeção e Participação</i>	179
O Conceito de Participação Mística Presente na Ideia de Realidade Psíquica	183
Do Primitivo a Identidade Inconsciente: a Influência da Antropologia de Lévy-Bruhl na Teoria do Desenvolvimento Psicológico de Jung	191
Alma e Terra: os fundamentos da Identidade Inconsciente na teoria de Jung	194
Os <i>Churingas</i> e o Insight para a Identidade Inconsciente.....	203
A Identidade Inconsciente na Teoria do Desenvolvimento Psíquico.....	213
Considerações Finais e Conclusão	235
Referências.....	260

“Existe um ser que mora dentro de mim como se fosse casa dele, e é. Trata-se de um cavalo preto e lustroso que apesar de inteiramente selvagem — pois nunca morou antes em ninguém nem jamais lhe puseram rédeas nem sela — apesar de inteiramente selvagem tem por isso mesmo uma doçura primeira de quem não tem medo”.

(Clarice Lispector - **Livro dos Prazeres**).

Diário de Bordo

Propor a revisão de uma teoria é, de alguma forma, colocar-se na posição de desafiar seu autor: convidá-lo a um duelo onde a força dos contrários promove um novo movimento. Uma dança, com gerenciamento de ritmos e fôlegos; às vezes, cortes e rompimentos. Uma vez na arena do duelo, não há mais volta. Não porque não se possa mais recuar, mas porque o desafio também significa a quebra de uma autoridade — no caso, o discípulo que desafia a autoridade de seu mestre. Não por petulância, mas por ser necessário encontrar a autoridade em si mesmo para continuar caminhando. Ou, como afirma Frankl (2006) – continuar apesar de tudo.

O duelo exige que ambos, o desafiante e o desafiado, se coloquem em um lugar de exposição, perigo e igualdade. A teoria é olhada de perto, esquadrinhada e tem suas aberturas expostas. Por outro lado, sempre que o desafiante realiza um ataque, ele sai da posição defensiva. Isso também implica o risco de se expor. Contudo, às vezes é preciso correr esse risco para criar algo novo. Contestar as antigas tradições e fundar um caminho próprio, mesmo que isso signifique a exclusão de um lugar na tribo. Afinal, é imperdoável desafiar o mestre e continuar subalterno.

Quando falamos de uma revisão da Psicologia Analítica, podemos também assumir que se trata de um processo de ressignificação de seus conceitos no conjunto harmônico de suas ideias, de modo que o antigo pode ou não ser integrado ao novo. Mas o fato é que o antigo não será mais como antes. Esse talvez seja o desafio real: rever a teoria analítica; questionar o mestre. É por essas vias que nos posicionaremos aqui como herdeiros de uma tradição, *os junguianos*, como bem assinalou Samuels (1985/1989), fazendo referência a todo estudo que emerja da árvore que Jung plantou no solo do conhecimento da psicologia. Deste modo, é como pós-

junguianos que possuímos uma dívida de gratidão com Jung, de modo que continuar seu legado envolve algum tipo de rompimento; mas também novas possibilidades com a inauguração de um caminho próprio. É poder honrar seu ensinamento mais fundamental: ser leal a si-mesmo.

Rever a Psicologia Analítica, como também nos ensinou Hillman (1975/2010), é apresentar uma perspectiva sobre o cultivo da alma, sobre uma maneira de olhar. Ou melhor, do “ver-através-de”. Em outras palavras, a alma da teoria analítica. A alma vista na academia como um discurso do fazer ciência com a psicologia. Re-ver a alma da Psicologia Analítica de modo a tatear sua tecitura numa tentativa de discernir seu invólucro conceitual e captar sua essência.

Na compreensão de Jung, que nos lembra que – toda ciência é uma confissão de seu autor – está implícito que a revisão de uma teoria também carrega a alma de seu escritor. Nas poéticas palavras de Hillman (2010, p.31), “[...] o valor de uma psicologia para outras pessoas não está nos pontos em que se pode identificar com ela porque ela satisfaz as nossas necessidades psíquicas, mas porque ela nos provoca a elaborar nossa própria psicologia como resposta”.

Isso exige, claro, um íntimo contato com ela. Afinal, é através do casamento entre duas substâncias, num constante processo de atrito entre os opostos, que a razão analítica, aliada à imaginação sensível e poética, produziu a *opus* deste texto. Chamemos essa revisão de uma possível *cosmopercepção* da teoria analítica, para nos valer do termo de Kaká Werá Jecupé (2021), portando-nos com respeito às inúmeras formas de se contar uma história mítica entre os Guaranis.

Pretendemos, assim, na melhor das intenções, contar uma história da Psicologia Analítica e integrá-la a um campo maior de inserção, conhecido como História da Psicologia. Com isso, colocá-la em movimento: a Psicologia Analítica saindo do engessamento do tempo áureo de Jung para se assumir enquanto conjunto móvel de significações que nos auxiliam a estruturar,

com dadas proporções, uma narrativa que tensiona a teoria com um saber prático (Barreto, 2008).

A narrativa que pretendemos apresentar e que reconta a história da Psicologia Analítica faz um corte não só no tempo, mas também no desvelar do desejo de seu autor, trazendo à tona um cenário imaginativo de suas formulações mais essenciais. Isto é, pretendemos encarar a construção da Psicologia Analítica sem ignorar sua multiplicidade, olhando para o surgimento dos aspectos teóricos em paralelos com os desdobramentos da vida de Jung. Vamos pincelar apenas um de seus campos de diálogo – a Antropologia ou etnopsicologia – na investigação do conceito de "primitivo".

Como ponto de partida, retomemos o ano de 1910, quando Jung se preparava para confeccionar um de seus trabalhos mais importantes, *Psicologia do Inconsciente: Um estudo das transformações e simbolismos da libido*, sendo a primeira parte publicada em agosto de 1911 e a segunda em 1912. Essa obra continha uma inovadora pesquisa que integrava a teorização sobre o inconsciente ao material vindo da mitologia, representando o momento de cisão entre as escolas de Viena e de Zurique. Na verdade, esse recorte nos é particularmente importante mais pelos seus bastidores do que pelo material apresentado no texto (Shamdasani, 2005).

Por "bastidores", queremos trazer à tona o manuscrito de Jung que continha uma nota citando de forma enfática um autor específico da antropologia, que depois se tornaria sua principal referência para os ditos "Povos Primitivos". Shamdasani (2014), ao ter acesso à biblioteca de Jung, assinalou que nesse manuscrito o nome "Lévy-Bruhl", juntamente com a palavra "*churingas*", encontravam-se grifados.

Lucien Lévy-Bruhl foi um importante antropólogo do começo do século XX, cuja pesquisa tomava como ponto de partida uma investigação etnopsicológica sobre a Mentalidade

Primitiva. Um trabalho que serviu inicialmente de base para as críticas do relativismo antropológico nos embates entre os teóricos da escola inglesa do evolucionismo. Lévy-Bruhl apresentou uma rica teoria trazendo como sustentação um material de campo vindo de outros etnólogos. Como pensador antropológico de formação filosófica, ele se alinhou com a escola francesa *Annales*, junto ao pai da sociologia moderna, Émile Durkheim (Hirsch, 2013).

A formação filosófica de Lévy-Bruhl, associada ao material etnográfico utilizado por ele a partir das pesquisas de campo de outros autores, rendeu-lhe a pejorativa fama de “antropólogo de gabinete”. Críticas que se tornaram lendas entre seus colegas e reforçaram um estereótipo para o autor. Como vemos em maior profundidade pela pesquisa de Hirsch (2013), essa fama não se sustenta por completo. Quando olhamos a trajetória de pesquisas posteriores em sua carreira, constatamos que ele se engajou em diversas incursões, como, por exemplo, pelas Filipinas, em 1920. Notamos que Lévy-Bruhl não só foi injustiçado por seus colegas, como também suas ideias, ao receberem traduções torpes nos idiomas inglês e russo, foram, em partes, deturpadas e mal compreendidas, gerando críticas descabidas. O antropólogo francês passou metade da sua vida em um caminho próximo ao de Jung – tentando justificar as incompreensões e deturpações para suas ideias.

Já o jargão pejorativo, “antropólogo de gabinete”, talvez tenha razões de ser em partes. Afinal, sua principal teoria sobre a Mentalidade Primitiva, contida na obra *As Funções Mentais das Sociedades Inferiores* (1910/1954), representava muito mais uma escrita de filosofia da mente, de cunho totalmente especulativo, do que pautada em uma ciência da antropologia cultural. O que é, de certa forma, contraditório à própria formação de Lévy-Bruhl, que começou sua carreira como positivista, tomando para si o legado de Auguste Comte. Desta forma, na fundamentação de *Funções Mentais*, o que sustenta efetivamente seu discurso é uma especulação

de filosofia da mente, não possuindo como base elementos da observação, vivência e experimentação própria, essenciais para a antropologia, como apontado por Malinowski (1978).

Dos conceitos de Lévy-Bruhl, além da construção de uma Mentalidade Primitiva, os que são de extrema importância para a Psicologia Analítica incluem: as Representações Coletivas, a Participação Mística e a Identidade Essencial. Uma vez que todos esses conceitos estão diretamente ligados à teoria de Jung, e em um dado período de sua concepção, foi desenvolvida pelo que ele chamou de “conhecimento para os Povos Primitivos”. Mesmo que contenha contribuições de outros pensadores da área, foi inegavelmente modelada pela teoria de Lucien Lévy-Bruhl, de modo que o conceito de Participação Mística está presente como aspecto próprio da teoria analítica.

Deixando brevemente de lado as ideias de Lévy-Bruhl, e olhando o panorama geral da história do conceito de primitivo, vemos que seu uso na Antropologia e na Psicologia tiveram amplas repercussões. Alguns marcadores estão fortemente presentes, e que contribuíram para essa definição se fazem presentes já na estruturação de uma ciência da antropologia, como observado por Laplantine (1988/2003):

a) o uso do conceito de ser humano numa investigação sobre suas peculiaridades: a inteireza, as semelhanças e as diferenças;

b) a construção de um saber empírico de caráter positivista, saindo do território da pura reflexão transcendental para o da observação, da descrição da existência concreta do homem e sobre tudo aquilo que o envolve, incluindo a linguagem, o trabalho, o comportamento, os pensamentos e os domínios do ser vivo biológico;

c) o confronto com a diferença enquanto problema central na antropologia, que faz surgir a percepção da diversidade cultural e sua importância na fundação de modelos de existir; e

d) o estabelecimento de um método de observação e análise, os métodos comparativos e indutivos, onde os grupos sociais são tomados como organismos vivos e a análise do grupo substitui a análise do individual, gerando assim estudos empíricos na busca por princípios gerais ou leis que permitam definir uma estrutura comum ao ser humano.

É através da construção desse olhar, ou seja, da criação de um campo da ciência que observa a historicidade do homem, que a Antropologia e a Psicologia se tornam áreas irmãs, e a ideia de primitivo surge como um reflexo no lago das águas turvas da etnologia do século XIX, sobretudo com a Antropologia Cultural, que se desdobra como área específica destinada a investigar a diferença cultural entre os povos. É nesse espaço de construções de saber que o conceito de primitivo é erguido e amplamente utilizado como base para teorias da cultura (Boas, 1911/2010).

Assim, a Antropologia contou, em seu surgimento, com uma predominante teoria observada sob a ótica do prisma progressista, em que toda civilização que não fosse a europeia era automaticamente concebida como uma etapa anterior da evolução. A ideia de "sobrevivência" também viria a modificar o olhar da Antropologia para as sociedades originárias. A partir de um forte tom pejorativo, essas sociedades eram chamadas de "primitivas" ou "atrasadas". O conceito de "primitivo" se apresenta, desse modo, na polaridade raiz do progresso como aquilo que é, de um lado, base originária, fundante e primeira; mas, por outro, sinônimo de atraso, inocência e falta de complexidade, apontando para algo que deveria evoluir e que, por sua vez, desnuda um típico preconceito dos primeiros pesquisadores (Castro, 2005).

Se toda estrutura humana é comum, olhar para as sociedades primitivas significava também para a Psicologia, um espelho no tempo, e a preservação de seus costumes e cultura era um museu vivo a respeito do funcionamento mental. Assim, pelas lentes do evolucionismo, o

estudo dessas sociedades representava a investigação de uma mente arcaica (Lévi-Strauss, 1952/1960). É aqui que a ideia de "sobrevivência" viria também para explicar o porquê de as sociedades ditas modernas, que conquistaram a ciência e eram tidas pelos pesquisadores como o auge da evolução, ainda manterem determinados comportamentos de superstição, pautados na crença da magia ou credences populares. Em outras palavras, a pergunta dos primeiros antropólogos era: por que ainda temos religião se somos tão evoluídos racionalmente com a ciência positivista?

A sobrevivência implicava que as etapas anteriores, pelas quais o ser humano passou, ainda apresentavam resquícios, ou seja, eram “[...] sobrevivências de um estágio cultural anterior, vestígios através dos quais se poderia, num trabalho semelhante ao de um detetive, reconstituir o curso da evolução cultural humana” (Castro, 2005, p. 16). Não apenas as sociedades primitivas ganhavam destaque, mas também a sociedade moderna, à medida que investigar tudo aquilo que não pertencia ao comportamento “evoluído” era compreender a história da humanidade, sobretudo a história da mente arcaica e primitiva que permanecia viva como uma herança.

Na concepção teórica de Jung: tal como a mentalidade do adulto se sobrepõe à da criança sem a anular, ou a ontogênese que remonta à filogênese, fazem do conceito de "primitivo" um lugar de encontro para a argumentação de uma teoria da psique ancorada no Arquétipo. Significando, assim, a herança psíquica de um museu vivo chamado Inconsciente Coletivo. A relação entre "primitivo" e Arquétipo lança suas bases para uma psicologia que tenta ser coletiva e, diga-se de passagem, também antropológica sobre o homem (Jung, 1931/2011). Deste modo, ambos, criança e os Povos Primitivos, e também podemos acrescentar o louco, especificamente

com seus comportamentos e maneiras de representar a realidade, tornam-se uma tela de observação para o funcionamento mental primário, isto é, para o inconsciente e os Arquétipos.

Sabemos que o conceito de inconsciente possui, para Jung, a denominação de "coletivo" por justamente apontar para esse funcionamento psíquico primário, ou seja, a própria base da mente. Isso faz da consciência uma aquisição recente na estrutura humana e, nessa ordem, se equacionam na teoria Analítica, a mentalidade da criança e a dos Povos Primitivos numa lógica em que, de um lado: a criança ainda não teria uma consciência plenamente formada, estando suscetível às forças impulsionadoras do inconsciente; e, de outro, os Povos Primitivos preservaram os ritos de iniciação e uma cultura ancestral e, por isso, estariam mais suscetíveis ao impacto das Representações Coletivas, onde os Arquétipos se colocam em peso na estruturação psíquica da tribo (Jung, 1927/2011).

Sabemos que Jung também trabalha com a noção de categorias de Kant para se referir aos Arquétipos como estruturas de pré-formação de ideias e se referir ao caráter herdado (Barreto, 2008). Porém, devemos assinalar que é pelo estudo da Antropologia que ele faz a ponte entre as ideias de herança e o desenvolvimento psicológico, utilizando o conceito primitivo para justificar a tese de um Inconsciente Coletivo. Em outras palavras, a psique, em seu aspecto *ctônico*, "imita a terra". E, por sua vez, como fruto dessa imitação, o comportamento dos Povos Primitivos representa a psique arcaica, que pode ser percebida no âmbito das representações culturais. É justamente disso que trata a teoria de Lévy-Bruhl com as Representações Coletivas, que nos parece uma metade complementar aos estudos da filosofia empreendidos pelo psicólogo suíço.

O conceito de primitivo se fará presente sempre que necessário para indicar uma espécie de conhecimento sobre a origem da mente humana, seja pela via da filosofia kantiana, seja pelas pesquisas etnológicas, que se tornam uma imersão direta nesse universo de significações. Tal

conjectura será amplamente endossada pela Psicologia Analítica na busca de fundamentar a relação entre individual e coletivo, fazendo da antropologia um rico espaço de estudos.

Se retomarmos aos bastidores do artigo de Jung que iniciou nossa discussão:

Transformações e Símbolos da Libido, de 1911 em 1912, e numa rápida comparação entre a edição original, e a edição final de *Símbolo da Transformação* 1952, onde o texto já se encontra revisado e modificado, Jung substituiu um conjunto de citações a Freud pelas ideias de Lévy-Bruhl. O que nos leva a pensar se isso poderia ser uma espécie de afastamento da Psicanálise e uma aproximação da Antropologia (Shamdasani, 2006).

No texto inicial de 1912 ele ainda não tinha se apropriado de uma concepção mais clara sobre o conceito de Arquétipo, recorrendo em alguns momentos à teoria de Freud sobre os traços mnêmicos. No curso de suas revisões à obra, e com o estudo sobre os Povos Primitivos e a teoria de Representação Coletiva de Lévy-Bruhl, ele passa a elaborar de forma mais consistente esse conceito. Poderíamos pensar a relevância do antropólogo francês como aquele que fornece um sentido para o conceito de Arquétipo e que o identifica, de um lado, com os termos herança e sobrevivência, e de outro, traz à tona a conjectura simbólica do aspecto Infravermelho do Arquétipo¹, vinculado ao comportamento dos Povos Primitivos.

Sabemos que Lévy-Bruhl encontrou pessoalmente com Jung, recebendo um convite para as palestras do Clube Psicológico de Zurique, em 1935. Como Shamdasani (2005) aponta, temos poucos indícios de que eles continuaram em contato, mas sabemos que o antropólogo francês enviou ao psicólogo suíço um exemplar de seu livro recém-publicado, *Mitologia Primitiva: O*

¹ Da mesma forma como o “infravermelho psíquico”, isto é, a psique biológica instintiva, se resolve gradualmente nos processos fisiológicos do organismo, ou seja, no sistema de suas condicionantes químicas e físicas, assim também o “ultravioleta psíquico”, o Arquétipo, denota um campo que não apresenta nenhuma das peculiaridades do fisiológico, mas que no fundo não pode ser considerado como psíquico, embora se manifeste psiquicamente (Jung, 1946/2011c, §420).

mundo mitológico dos australianos e papuas, que se encontra presente na biblioteca da casa de Küssnacht. Consta a dedicatória: “[...] ao Sr. Dr. C. G. Jung, como lembrança de sua amistosa recepção, L. Lévy-Bruhl” (Shamdasani, 2005, p. 337). No mesmo ano, o antropólogo francês fez uma contribuição à edição comemorativa do 65º aniversário do psicólogo suíço, com o título: *O significado cultural da psicologia complexa*. Uma carta de Jung, datada de 31 de julho, foi enviada com os agradecimentos, dizendo: “Fiquei muito comovido por você ter-se dado ao trabalho de escrever esse artigo, que para mim tem um interesse muito especial” (Shamdasani, 2005, p. 338).

Em 1929, vemos o psicólogo suíço tecer inúmeros elogios a Lévy-Bruhl afirmando que tinha sido “um toque de gênio” a teoria da Participação Mística. Segundo Shamdasani (2005, p. 338): “Jung aceitava sem restrições a descrição da Mentalidade Primitiva apresentada por Lévy-Bruhl em *As Funções Mentais*. Em muitos casos, quando o antropólogo foi atacado por conta de suas ideias, Jung se pronunciou em sua defesa, validando a teoria da Mentalidade Primitiva”. Como veremos nessa tese, Jung chega a afirmar que a Participação Mística é a mesma ideia de seu conceito de Identidade Inconsciente. O contato com Lévy-Bruhl e com o campo da Antropologia, além de revelar o caráter interdisciplinar de Jung com sua postura de diálogo, serviram inegavelmente de base para a construção de sua teoria.

Em muitos momentos das obras de Jung, notamos citações que demonstram a estima dele pelo antropólogo francês:

Quando entramos pela primeira vez em contato com os povos primitivos, ou quando estudamos obras científicas que tratam da psicologia primitiva, ficamos impressionados com o caráter insólito do homem arcaico. O próprio Lévy-Bruhl, autoridade no campo da psicologia primitiva não se cansa de enfatizar a extraordinária diferença entre os “estados

pré-lógicos” e nossa consciência [...] Por “representações coletivas” Lévy-Bruhl entende ideias difundidas em geral, cuja veracidade é de caráter apriorístico, como espírito, bruxarias, poderes de curandeiros e feiticeiros (Jung, 1931/2011, p. 61, §106).

Em sua teoria, o antropólogo francês formulou uma lei para explicar a Representação Coletiva, a Lei da Participação. Ele afirmava que os Povos Primitivos possuíam representações baseadas na crença mística do mundo e que a Lei da Participação seguia essa mesma formulação. Uma Participação Mística entre indivíduo e meio significava uma espécie de processo psicológico de indiferenciação entre o eu e o mundo. A partir da ideia de que a Participação Mística era um traço permanente da mente e de que os conceitos tinham derivado inicialmente dessas Representações Coletivas, o indivíduo acabava por conservar um resíduo místico. Isso explicava o motivo de a cultura europeia ainda preservar uma parcela de suas superstições (Lévy-Bruhl, 1910/1951).

Para Shamdasani (2005), essa argumentação se torna preciosa para Jung a medida que ele identifica a similaridade de comportamentos e representações na mitologia e nos pacientes esquizofrênicos. Ele enxergava uma ligação entre a mitologia antiga, a psicologia dos “primitivos” e as fantasias de seus pacientes na clínica. Dessa forma, a Antropologia oferecia uma janela para observar a herança coletiva da humanidade, e o conceito de "primitivo" se tornou peça-chave na interpretação dos processos de funcionamento da mente.

Como sabemos, Jung também se vale da ideia de imagens primordiais (*Urbilden*), que se apresentam como berço do conceito de Arquétipo. Entretanto, isso não implicava, obviamente, um Inconsciente Coletivo/Arquétipo já acabado nas obras do autor. Mas parece configurar uma parte dessa ideia na medida em que traça a relação entre símbolo. Mito e cultura. A outra parte da composição do Inconsciente Coletivo/Arquétipo vem de Lévy-Bruhl, fazendo a ponte entre

Povos Primitivos, Mentalidade Primitiva, Libido, Criança, Herança e, por fim, o Comportamento (Shamdasani, 2005).

Desse modo, Jung nos explica que:

Meu encontro com a civilização árabe me havia impressionado profundamente. A natureza emocional, mais próxima da vida, desses homens que não refletem, mas vivem segundo seus afetos, exerce um efeito poderoso, sugestivo sobre essas camadas históricas em nós, que acabamos de superar ou que, pelo menos, acreditamos ter superado.

Acontece o mesmo que com o paraíso da infância, ao qual acreditamos ter escapado, mas que à menor provocação, nos inflige novas derrotas. E ainda mais: nossa crença no progresso corre o perigo de entregar-nos a sonhos do futuro, tanto mais infantis quanto-mais nossa consciência procura evadir-se do passado (Jung, 1961/1987, p. 216).

Quando realizava suas viagens, "Jung confiava em Lévy-Bruhl, mesmo quando foi para a África Oriental por cinco meses para encontrar povos 'primitivos' por ele mesmo [...] Ele chegou apaixonado pelas ideias de Lévy-Bruhl e, por coincidência, as encontrou confirmadas em todos os lugares" (Segal, 2007, p. 642, tradução nossa)². Enquanto Burckhard (*Urbilden*) é a personalidade por detrás da vinculação entre imagem, complexo e mito, Lévy-Bruhl forneceria três elementos que faltavam na equação: a Representação Coletiva, o comportamento inconsciente e a herança psíquica.

Por comportamento: o psicólogo suíço tem a convicção de que os Povos Primitivos não só exemplificam o Inconsciente Coletivo por meio de suas histórias e imagens míticas, mas

² “Jung relies on Lévy-Bruhl even when he goes to East Africa for five months to encounter ‘primitive’ peoples for himself [...] He arrives smitten with Lévy-Bruhl’s ideas and by no coincidence finds them confirmed ‘everywhere’”.

também na forma como atuam. Já por herança: o conceito de Participação Mística auxilia na passagem conceitual do Arquétipo como estrutura de pré-formação de ideias e a noção de imagem [representação] arquetípica (Jung, 1936/2011). Ou seja, a relação entre rito e comportamento inconsciente. Sendo esse um dos aspectos do funcionamento do Arquétipo (Jung, 1946/2011). Assim, há um paralelo entre imagem e comportamento, mito e rito, fazendo ligação entre pessoal e coletivo.

Por sua vez, na relação direta entre os conceitos de símbolo e libido, para a noção primitiva de *mana* nas sociedades primitivas, essa passagem demonstra ser mais um elo que posiciona a Psicologia Analítica em diálogo com a Antropologia, cujo centro é justamente o conceito de primitivo. Isso fica ainda mais evidente quando olhamos em comparação aos demais estudos trazidos por Lévy-Bruhl no que diz respeito ao uso da magia pelos Povos Primitivos. “A personalidade primitiva é muito mais ampla: incorpora a ideia de *mana* que se alastra do indivíduo por sua sombra, cabelo, unhas, roupas e ambiente. Por outro lado, a personalidade primitiva é muito menos diferenciada do que nossa” (Tambiah, 2013, p. 195).

A teoria do *mana* tem inúmeros precedentes para a Mentalidade Primitiva, assinalando a importância do conceito de alma coletiva. Lévy-Bruhl (1927) nos traz inúmeros exemplos dessa natureza, afirmando que, em muitas culturas, a alma é representada por uma pluralidade, chegando a dizer que é predominante a crença em duas ou três almas compartilhadas pelo mesmo indivíduo. O conceito de uma alma individual ou de uma personalidade inerente ao indivíduo, existindo de forma separada, é descartado pelos Povos Primitivos. Ele demonstra que a base de algumas crenças diz respeito a uma alma como poder gerador e primordial, ou seja, como princípio criador de tudo. A outra parcela se trata de uma alma individual que imita a alma primordial e que coabita com as demais almas do mundo.

Como ele afirma, “[...] a ideia de alma não é encontrada entre os primitivos. O que ocupa seu lugar é a representação, em geral muito emocional, de uma ou de muitas participações que coexistem e que se atravessam”³ (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p.92, tradução nossa). A base da Mentalidade Primitiva é a crença de um mundo vivo e permeado por seres. Um estado que ele chamou de Participação.

Um dos exemplos que Lévy-Bruhl nos apresenta é quando um membro da tribo adoece e chamam um curandeiro. A percepção primitiva é que o médico não realiza a cura sozinho, mas que, antes disso, são as almas ou os espíritos que o auxiliam. Porque, no fundo, a própria doença possui também um espírito correspondente. Sendo mais claro: a força não está no poder de curar do médico, mas nos espíritos que o acompanham de modo a combater o espírito da doença. Ou, por vezes, a doença seria fruto de um feiticeiro da tribo rival e, dessa forma, o que está em jogo é a força do *mana* conjurado pelo feiticeiro. A doença física seria secundária, pois a verdadeira doença é espiritual. Por sua vez, a cura também implicaria poderes de uma outra ordem.

Na obra literária de J.R.R. Tolkien, *A Sociedade do Anel* (1954/2021), primeira parte de *O Senhor dos Anéis*, temos um exemplo interessante sobre isso. Vemos que, em um momento de aflição lutando contra os Nazgûl, o hobbit Frodo é gravemente ferido. Na língua de Mordor, *Nazg* significa "anel" e *Gûl* pode ser traduzido como "espectro" ou também como "espírito". Dessa forma, Frodo está enfrentando um Espectro do Anel, um espírito corrompido e seu nome é Rei Bruxo de Angmar. A ferida de Frodo não é uma ameaça física, pois não atingiu nenhum ponto vital. Mas é uma ameaça mágica. A espada do Rei Bruxo é uma lâmina morta que carrega consigo um encantamento capaz de transformar em espectro todos aqueles que são atingidos por

³ “l’idée d’âme ne se trouve pas chez les primitifs. Ce qui en tient la place, c’est la représentation, en général très émotionnelle, d’une ou de plusieurs participations qui coexistent et qui s’entrecroisent”.

ela. É um objeto de maldição, um *fetich*e. O que está em jogo é o temor de Frodo, como portador do Um Anel, de acabar se corrompendo e tornando-se um espectro.

Para curar a ferida, o guardião Passolargo, também conhecido como Aragorn, reúne um conjunto de ervas, deposita-as sobre a ferida e, em seguida, canta para o ferimento. Lévy-Bruhl (1910/1951) diz que, mesmo que o médico aplique o remédio, é o espírito contido na medicação que irá agir, combatendo o espírito da doença. Na Mentalidade Primitiva, uma manifestação física é apenas o aspecto externo. A verdadeira causa subjaz na ação mágica. O ato de Aragorn não é uma ação isolada, pois, na mitologia de Tolkien, a música possui importante papel no ato da criação do mundo, como foi descrito em *O Silmarillion* (Tolkien, 1977/2020). Uma vez que o mundo da Terra Média foi criado pela música, o que Aragorn está fazendo, no fundo, é tentar combater o encantamento da sombra de Mordor, o espírito corrompido que está agindo na ferida de Frodo, por meio de relembrar a luz da criação. Rememorando, assim, como aponta Mircea Eliade (2008), o ato mítico das origens, restituindo a integridade espiritual do jovem hobbit.

Como Lévy-Bruhl (1910/1951) ressaltou, o estado de Participação implica numa relação entre a alma individual e os demais seres que a circundam, de modo tal que toda a vida individual está intimamente conectada com a vida coletiva. Havendo, portanto, apenas a coletividade. Ou seja, onde uma vida participa da outra; uma produz efeito na outra. Quando a alma da floresta morre, por exemplo, a pessoa que está unida a ela também morre.

Modelos dessa natureza podem ser encontrados em lugares variados. O romancista brasileiro Benedito Ruy Barbosa, em uma de suas tramas mais famosas televisionadas, a novela *Renascer*, retratou muito bem essa noção de Participação Mística em Lévy-Bruhl. Ele narra a história do personagem José Inocêncio, que se muda para a região de Ilhéus, na Bahia, e, como um ato simbólico, finca seu facão aos pés de um gigantesco jequitibá. A partir de então, a alma

de Inocência está intimamente ligada ao poder vital e à força do jequitibá, de modo que o facão se torna o elo simbólico que efetiva a Participação Mística. A partir de então, sempre que ele precisa restaurar suas forças espirituais, ele vai até o facão nos pés do jequitibá, lembrando o ato. A força da história se torna tão grande, que até mesmo seus filhos temem se aproximar do facão. Ao final da trama, José Inocência é gravemente ferido, mas seu espírito fica preso ao mundo, e só se liberta quando seu filho retira o facão do gigantesco jequitibá, desfazendo a Participação Mística. Como vimos em Lévy-Bruhl (1927), na Participação, a vida de um se mantém ligada à do outro.

Assim como as ideias de cura e de alma, também o sonho adquire propriedades míticas. Enquanto, para a mentalidade moderna, o sonho é um mecanismo da estrutura mental consciente, que representa apenas um amontoado caótico de imagens sem qualquer valor objetivo na vida de uma pessoa, para a Mentalidade Primitiva o sonho possui um significado e muitas vezes é colocado como critério essencial em situações de vida ou morte, podendo decidir todo o destino da tribo.

O sonho, para o primitivo, é uma forma de comunicação com o espírito que revela, muitas das vezes, o futuro e a natureza das coisas. Ele se torna um meio de ouvir os deuses, os anjos da guarda e os espíritos dos antepassados. A confiança da Mentalidade Primitiva no poder do sonho é total e demonstra uma convicção em uma realidade mística. O sonho, como nos lembra Lévy-Bruhl (1910/1951), é, para o primitivo, a própria realidade. Mesmo que os primitivos estejam conscientes do processo do sonho, ainda assim, não são convencidos de que se trata apenas de uma ilusão causada pela alteração mental. Ao menos, não se pode, como afirma o antropólogo francês, explicar o funcionamento da Mentalidade Primitiva apenas com a psicologia do indivíduo. É necessário e, particularmente importante, levar em consideração a

teoria da Representação Coletiva, pois é essa que torna a percepção do primitivo para o sonho muito diferente da mentalidade moderna.

A mentalidade moderna, como destaca Lévy-Bruhl (1928/2008), criou uma dicotomia entre as duas experiências, de modo que sonho e vigília não são colocados no mesmo nível. O que acontece no sonho não recebe, por vias racionais, uma associação com os acontecimentos da vigília. A percepção encorajada pela mentalidade moderna é de que apenas a realidade objetiva tem validade, exiliando o sonho numa experiência de menor valor, desqualificando-o como sendo apenas de caráter puramente subjetivo. Como se isso indicasse sua não-realidade (Lévy-Bruhl, 1910/1951).

Na Mentalidade Primitiva, no entanto, não há cisão. Tanto a percepção da vigília quanto a do sonho são, ambas, um mesmo quadro da realidade, ou seja, dotadas de atributos místicos. Para o primitivo que sonhou com uma vitória em combate ou com o resultado positivo de uma caçada, ele irá, em função do sonho, arriscar sua vida com plena convicção de sucesso. O sonho seria um claro sinal. Um sinal incapaz de ser ignorado e tão objetivo sobre a realidade quanto seus órgãos sensoriais atestam a existência da natureza.

Isso fica evidente na citação de Jung: “O que chamamos de identidade psíquica ou ‘participation mystique’ foi eliminado de nosso mundo objetivo. [...] dá ao mundo primitivo um visual colorido e fantástico” (Jung, 1961/2011, p. 223, §465). O psicólogo suíço complementa, dizendo que, com a modernidade, o contato com a esfera simbólica e primitiva passou a ser situado abaixo do limiar da consciência, sendo mais perceptível quando nos debruçamos sobre os fenômenos inconscientes. O que antes, para os Povos Primitivos, era tomado como uma percepção comum para explicação dos fenômenos do dia a dia, agora passou a ser condenada e desvalorizada. Como consequência, criou-se uma enorme dicotomia que separou o mundo

fantástico e místico do racional e analítico. Esse afastamento do ser humano em relação a esse aspecto, ou seja, a produção espontânea dos símbolos e o contato profundo com o inconsciente, aprisionou a consciência em uma visão estreita e empobrecida da realidade.

Esse tema é amplamente defendido por Jung ao analisar o problema do homem moderno⁴. Como ele mesmo afirma: “O Arquétipo é, pois, a assim chamada *participation mystique* do homem primitivo com a terra em que ele vive e que só abriga os espíritos de seus ancestrais” (Jung, 1922/2011, p. 83, §128). Essa citação reforça muitas das ideias trazidas até aqui. A aproximação de Jung com o campo da antropologia, especificamente da teoria de Mentalidade Primitiva em Lévy-Bruhl (1922/1947), que se torna, como veremos, peça-chave para a construção da Psicologia Analítica por meio de equacionar os conceitos de: Arquétipo, Participação Mística e primitivo. Dessa junção, faz emergir um terceiro elemento: a criação do conceito de Identidade Inconsciente, uma proposta central e necessária para sua psicologia do desenvolvimento.

A identidade inconsciente surge através de uma projeção de conteúdos inconsciente em um objeto, sendo que esta é acessível à consciência como qualidades aparentemente pertencentes ao objeto [...] A diferença entre a psicologia primitiva e a moderna, nesse aspecto, é em primeiro lugar qualitativa e em segundo, gradual. O desenvolvimento da

⁴ “Por causa da mentalidade científica, nosso mundo se desumanizou. O homem está isolado no cosmos. Já não está envolvido na natureza e perdeu sua participação emocional nos acontecimentos naturais que até então tinham um sentido simbólico para ele. O trovão já não é a voz de Deus nem o raio seu projétil vingador. Nenhum rio contém qualquer espírito, nenhuma árvore significa uma vida humana, nenhuma cobra incorpora a sabedoria e nenhuma montanha é ainda habitada por um grande demônio. Também as coisas já não falam conosco, nem nós com elas, como as pedras, fontes, plantas e animais. Já não temos uma alma do mato que nos identifica com algum animal selvagem. Nossa comunicação direta com a natureza desapareceu no inconsciente, junto com a fantástica energia emocional a ela ligada” (Jung, 1961/2011, p. 274, §585).

cultura da consciência é essencialmente uma questão de extensão: por um lado, se amplia através da aquisição de conhecimentos e, por outro, através da retirada de projeções (Jung, 1954[1937]/2011, p. 98, §122).

Do problema do homem moderno que perdeu o contato com sua ancestralidade e com seu vínculo simbólico, e a perda do senso de pertencimento a um mundo organizado pela tradição, Jung nos lança no universo do primitivo para dizer de uma Identidade Inconsciente. A escrita de Lévy-Bruhl (1910/1951) faz uma costura muito precisa nos conceitos de Jung de modo a nos possibilitar uma comparação entre os verbetes: Mentalidade Primitiva, Representação Coletiva, Participação Mística e aspecto pré-lógico; com os conceitos de: Libido; Inconsciente Coletivo; Arquétipo; e Identidade Inconsciente.

A contribuição de Lucien Lévy-Bruhl nas obras de Jung vai além do que se imagina. O antropólogo francês é mencionado inicialmente em *Tipos Psicológicos* (1921), onde Jung estabelece uma metodologia e epistemologia. Nesse contexto, Jung afirma que a dinâmica da introversão e extroversão está vinculada ao mecanismo primitivo da *Participação Mística*. Posteriormente, em *Civilização em Transição* (1930), Jung dedica um conjunto inteiro de textos para tratar da problemática entre moderno e primitivo sob o aspecto psicológico. Nesses trabalhos, ele desenvolve uma crítica ao problema da civilização contemporânea, ancorada na noção de primitivo.

Por sua vez, em *Escritos sobre Alquimia* (1945), a *Participação Mística* é usada como sinônimo do conceito de Realidade da Psique, indicando a relação do alquimista e seus conteúdos mentais com o trabalho no laboratório. Para Jung, isso era um exemplo da união e fusão da realidade interna com a externa. Assim, “A representação do processo alquímico-místico através de pessoas exige algumas explicações. As personificações de coisas inanimadas

são remanescentes de uma psicologia primitiva e arcaica. Baseiam-se em uma identidade originária inconsciente da “*participation mystique*” (Jung, 1954[1937]/2011, p. 98, §122, itálico do autor). Ele enfatizou que a alquimia era a melhor representação para sua psicologia e para seu método de trabalho na clínica. E é justamente com esse forte teor de apreço pela alquimia que o psicólogo suíço se vale exatamente do conceito vindo de Lévy-Bruhl, que passa então a fazer parte do escopo de sua teoria.

Deste modo, foi alavancado na tese o objetivo de compreender a influência das ideias de Lévy-Bruhl na construção da Psicologia Analítica, especificamente o entendimento de Jung para o conceito de primitivo e sua relação com o amadurecimento do conceito de Inconsciente Coletivo. Essa prerrogativa ganhou contornos maiores à medida que revelou também a passagem do conceito de primitivo ao de Identidade Inconsciente, culminando numa teoria geral do desenvolvimento psicológico, sendo necessário uma ampliação para medir as consequências dessa proposta nos escritos de Jung.

Cabe ressaltar que o leitor irá se deparar nesta tese com o conceito de Povos Primitivos, e em alguns trechos, referenciado apenas como “o primitivo”, e tomado como sinônimo para Povos Originários ou Sociedades Arcaicas. Em muitas partes, decidimos por manter essa confusão conceitual de forma proposital. Ela exerce uma dupla função: uma tentativa de ser fiel ao posicionamento dos autores e ser condizente com a indistinção apresentada por eles mesmos para as noções de povo, cultura, indivíduo e mentalidade. Jung e Lévy-Bruhl ora se referem a Primitivo como aspectos de uma mentalidade; ora para dizer sobre o comportamento de um indivíduo concreto que atua numa sociedade. Por outro lado, essa indistinção dos conceitos tem a finalidade de denunciarmos um típico elemento de preconceito eurocêntrico e colonialista de ambos os autores.

Devemos ainda chamar a atenção para duas formas utilizadas por Jung para se referir ao conceito de primitivo: (1) o caráter classificatório, onde alguns conteúdos psicológicos são categorizados como primitivos para identificar o funcionamento do Inconsciente Coletivo; (2) o caráter normativo, onde o psicólogo suíço emite um julgamento de valor preconceituoso, admitindo que, por Povos Primitivos, ele se refere a uma inferioridade de raça. Esse argumento não só é perceptível em algumas de suas justificativas, mas como veremos, faz parte de um elemento problemático de cunho eurocentrista.

Na base metodológica da tese, realizamos uma revisão de literatura em um estudo histórico e hermenêutico das fontes bibliográficas, seguindo de perto as considerações desse método feitas por Araújo, Laurenti e Lopes (2016). Para elucidar e comparar os escritos de Jung com os de Lévy-Bruhl, o trabalho foi circunscrito aos campos da Antropologia/Etnologia e Psicologia Analítica, averiguando a influência do pensamento antropológico e étnico na construção das ideias e conceitos de Carl Jung.

Na tentativa de investigar ainda a possível influência dos achados de Lévy-Bruhl nos trabalhos do psicólogo suíço, foram selecionadas as obras *Símbolo da Transformação*, *Tipos Psicológicos*, *Psicologia do Inconsciente*, *A Natureza da Psique*, *Arquétipos do Inconsciente Coletivo*, *Civilização em Transição*, *Psicologia e Alquimia*, *Mysterium Coniunctionis*, *Psicologia Alquímica*, *Psicologia da Religião Oriental e Ocidental*, *A Prática da Psicoterapia*. A edição utilizada foi as *Obras Completas*, edição de 2011, da Editora Vozes. Selecionamos ainda os *Seminários sobre Psicologia Analítica*, a obra *Memória Sonhos e Reflexões*, narrada por Jung a Aniella Jaffé, bem como, a correspondência completa do psicólogo suíço. Ambos publicados pela Vozes.

Consecutivamente, para a investigação dos escritos de Lévy-Bruhl, foi adotado o método de leitura e fichamentos, separando e organizando o material. Dentre as obras do antropólogo francês, podemos citar os textos: *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures* (1910/1951); *Mentalité Primitive* (1923/1947); *L'âme Primitive* (1927); *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl* (1949); *Mitologia Primitiva* (1983); e *A Mentalidade Primitiva* (1928/2008).

Numa tentativa de identificar e aprofundar pontos de influência ou confluência entre autores, assumimos como ponto de leitura o diálogo entre eles, priorizando as fontes primárias tanto de Jung quanto de Lévy-Bruhl. Demos, assim, maior ênfase na proposta hermenêutica como base para os *insights* na construção das argumentações, isto é, privilegiamos, como aspecto de inclusão, as fontes primárias em detrimento das secundárias. Por sua vez, como aspecto de exclusão, textos provenientes de fontes secundárias que, mesmo abordando temáticas afins, e que não trouxeram contribuições significativas, foram descartados. Textos como: *The Timeliness and Timelessness of the 'Archaic': Analytical Psychology, 'Primordial' Thought, Synchronicity*, de Paul Bishop, e *Projective Identification and Participation Mystique*, de Roy Joseph Vana, não foram utilizados pelo motivo citado, pois, ao atingir as conclusões necessárias apenas com a hermenêutica das fontes primárias, as secundárias tornaram-se pouco elucidativas.

Em conjunto com o material citado, novas buscas por comentadores que já teceram críticas, análises e interpretações das ideias fundamentais tanto de Jung quanto de Lévy-Bruhl nos revelaram autores como Sonu Shamdasani, historiador da psicologia e responsável pela publicação do *Livro Vermelho* (2010), cuja obra mais famosa, *Jung e a Construção da Psicologia Moderna* (2005), contribuiu significativamente para esta tese. Da mesma forma, o trabalho de Robert Segal, *Jung and Lévy-Bruhl. Journal of Analytical Psychology* (2007, v. 52,

p. 635–658), e o clássico de Horton, *Levy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution* (1973), foram igualmente relevantes.

Os trabalhos de Evans-Pritchard, *A History of Anthropological Thought* (1981), e *Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality* (1934) nos forneceram um panorama geral sobre a antropologia, além de auxiliar na compreensão das críticas acerca da teoria de Lévy-Bruhl. Outro ponto importante veio dos estudos de Lewis Morgan, em *Sociedade Antiga* (1877), de Edward B. Tylor, na obra *Primitive Culture* (1871), e de Frazer, em *The Golden Bough* (1890), cruciais para entender o lugar do conceito de “primitivo” na perspectiva do evolucionismo cultural.

Contrapondo essa ideia, pela ótica do relativismo cultural, valemo-nos dos estudos de Franz Boas, *The Mind of Primitive Man* (1938), e Malinowski, *Os Argonautas*. Já para diferenciar o conceito de Representação Coletiva em Durkheim e Lévy-Bruhl, fizemos leituras das obras de Durkheim, como *Sobre a Divisão do Trabalho Social* (1893), *As Regras do Método Sociológico* (1895), *O Suicídio* (1897) e *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912).

No que diz respeito ao método de escrita, de forma resumida, seguimos as arguições de epistemologia de Jung em *Tipos Psicológicos* (1920), que buscavam compreender o desconhecido por meio do conhecido, utilizando analogias e comparações com outros campos do saber de forma elucidativa. O psicólogo suíço frequentemente agia como um arqueólogo da psique, buscando comparações com significados de outros campos. O estudo da antropologia, por exemplo, representou uma dessas comparações. Assim, empregamos a epistemologia e metodologia da Psicologia Analítica para estudar ela própria. Nesse sentido, o estudo da etnologia de Lévy-Bruhl conecta-se diretamente enquanto forma de conhecimento sobre a psique, através do que Jung identifica como – “o primitivo”.

Deste modo, também nos valem do método da Amplificação como forma de olhar o material em comparação com suas possibilidades não só históricas, mas também literárias e poéticas, uma vez que a investigação para os conceitos de Primitivo e Identidade Inconsciente se tornaram mais claras por meio da amplificação. Nisso, nos valem de autores como: Shakespeare, Gliozzi, Júlio Verne e Tolkien. A escolha dos autores possui unicamente um critério de preferência pessoal.

Se pudéssemos diagramar a tese para ilustrar sua organização, diríamos que ela se assemelha a uma espiral, isto é, uma espécie de *mandala*. À medida que percorremos as camadas mais externas, abrimos passagens para as camadas interiores, de forma a caminhar em um constante movimento de ida e vinda. No núcleo da tese, encontra-se o conceito de “primitivo”, que, em determinado momento, se transforma na ideia de Identidade Inconsciente. Basicamente, todas as camadas apresentadas foram organizadas para circundar esse princípio central.

Em termos de linguagem junguiana, cada capítulo traz em si uma amplificação ao redor da imagem do “primitivo”. Assim, ora exploramos a relação entre os conceitos de “primitivo” e “Arquétipo”, ora a história da antropologia com base no conceito de “herança”; ou ainda temas a Mentalidade Primitiva, o Inconsciente Coletivo e as Representações Coletivas. Também tratamos da Participação Mística e dos conceitos de Introjeção, Projeção e Realidade da Alma. Consequentemente, abordamos a Identidade Inconsciente no contexto do desenvolvimento psíquico, incluindo a influência das fantasias infantis de Jung com os *churingas*.

Seguindo essa estrutura, o primeiro capítulo dedicou-se ao tema geral do conceito de “primitivo”, introduzindo o cenário de investigação sobre o impacto desse estudo em pesquisadores da antropologia e etnologia do final do século XIX e início do XX. Isso serviu de base para demonstrar o interesse das pesquisas em psicologia acerca das descobertas da

antropologia. O interesse de Jung por mitos como complexos coletivos reflete uma tendência compartilhada por outros teóricos do início do século XX, como Wundt e Freud na busca por uma herança psicológica que justificasse a preservação de elementos primitivos na sociedade moderna. O capítulo ganha seu principal contorno ao apresentar uma tensão no conceito de primitivo: que de um lado possui caráter normativo, de cunho colonialista e racista por parte de Jung; e por outro foi utilizado para classificar determinado grupo de experiência psicológicas, unindo o conceito de primitivo ao de Arquétipo.

No segundo capítulo, o objetivo foi o de explorar as principais perspectivas da etnologia e antropologia da época, especialmente no que diz respeito ao conceito de “herança”. Por um lado, destacamos os motivos da predileção de Jung pela escola francesa representada por Lévy-Bruhl; por outro, apontamos como Jung estava ciente dos debates mais amplos da antropologia, embora fosse mais favorável a abordagem do relativismo antropológico.

O terceiro capítulo traçou medidas para examinar as inter-relações entre a ideia de Mentalidade Primitiva em Lévy-Bruhl em paralelo com o Inconsciente Coletivo. Iniciamos pela teorização geral acerca da Representação Coletiva em comparação as formulações do conceito de Arquétipo, além de ter passando por amplos temas como: a relação da Libido com o instinto; a magia como forma primitiva da energia psíquica.

O quarto capítulo concentrou-se na análise do conceito de Participação Mística e seus desdobramentos na Psicologia Analítica, especialmente no que diz respeito à ideia de Realidade Psíquica. Levantamos a hipótese de que Lévy-Bruhl forneceu subsídios para Jung reconsiderar aspectos do funcionamento do inconsciente, principalmente em relação aos conceitos clínicos de projeção e introjeção. O capítulo aprofundou o impacto do conceito de “primitivo” na

compreensão da estrutura do inconsciente e sua implicação em outros níveis fundamentais da teoria junguiana.

No quinto e último capítulo, realizamos a passagem do conceito de primitivo ao de Identidade Inconsciente, demonstrando como ele sedimenta a base para uma teoria do desenvolvimento psicológico. Identificamos assim, como Jung explorou a ideia de indiferenciação entre consciência e inconsciente nas fases iniciais de desenvolvimento psíquico. A descoberta da passagem acerca dos *churinga* nos textos de Lévy-Bruhl representou um ponto de virada para Jung, fornecendo o *insight* para a ideia de Inconsciente Coletivo.

Espera-se, com isso, explorar um aspecto da Psicologia Analítica, trazendo à tona um conjunto de novas relações com o propósito de contribuir para uma *cosmopercepção* dessa, ao menos, uma outra maneira de olhar a Psicologia Analítica no contar e recontar de sua história.

O Conceito de Primitivo: Um Elo Entre a Psicologia Analítica e a Antropologia

O interesse pela história da psique, pelos temas míticos e sua vinculação com a mentalidade arcaica era o cerne das pesquisas de Jung a partir de 1910, e o apoio crítico à tese de um inconsciente mítico ou coletivo parecia ganhar proporções para além da psicologia do indivíduo. O olhar do psicólogo suíço se voltava ao campo de estudos da antropologia, sobretudo para os ensinamentos da etnopsicologia. Tal observação pode ser constatada numa rápida investigação à sua biblioteca, onde podemos notar os exemplares de *Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*, de 1817 a 1919. Um volumoso compêndio contendo os principais achados e teses da moderna antropologia que acabava de nascer, e já ensaiava os primeiros passos na busca do elo perdido entre as civilizações originárias e as sociedades modernas.

Shamdasani (2005) afirmou que só a presença desses volumes já é suficiente para pensarmos o significado e a importância que tinha para Jung o estudo da psicologia junto à etnologia. O que em dada medida, significaria que entender o Inconsciente Coletivo era para ele uma forma de compreender a história da psique e suas marcas, e, com isso, estabelecer um ponto central no qual pudesse circunscrever sua teoria.

A pesquisa empreendida por Jung ilumina as contradições e limitações para uma psicologia do indivíduo, revelando, por sua vez, o funcionamento de uma parcela psíquica coletiva, que opera de forma inconsciente. Tal proposta, a sobrevivência de elementos arcaicos na mente, reduzia a distância histórica entre as civilizações ditas modernas e as tribos originárias, e, desse modo, faz do conceito de primitivo, um problema central de investigação para a Psicologia Analítica (Jung, 1916/2011f; Jung, 1919/2011; Jung, 1927/2011e; Jung, 1928/2011).

Precisamos delimitar, já de antemão, que o conceito de primitivo na etnologia do século XIX e começo do XX esbarra em uma proposta mais ampla de conhecer o humano empiricamente por meio de sua diferença, nutrindo ao menos duas bases complementares:

a) etimologicamente, acompanhando o sentido latino da palavra *primitivus*, cujo prefixo *primus* se refere a – originário, inicial – na qual o primitivo indica a origem, associado à busca dos arqueólogos e antropólogos pelo berço da civilização e da cultura; ou mesmo da psicologia no postulado de uma estrutura primária do funcionamento mental, idêntica em todas as pessoas (Oesterdiekhoff, 2015);

b) primitivo como sinônimo de selvagem, inculto, bruto, rústico, mas também natural, vinculado às figuras dos índios e aborígenes, marcadamente presente em pesquisas iniciais dos etnólogos para as civilizações originárias (Mello, 2002). Especificamente nesta segunda associação, o conceito de primitivo recebe uma conotação muito pejorativa, que carrega um gigantesco preconceito dos teóricos do Evolucionismo Cultural. E na verdade, até antes deles, com o discurso dos colonizadores (Boas, 1911/2010).

O esforço por compreender o conceito de primitivo faz da antropologia nossa melhor testemunha no surgimento desse termo no século XIX. Como veremos, essa atribuição a um povo e uma cultura como atrasada será forjada na fantasia do colonialista europeu, que utilizou o termo Povos Primitivos para se referir aos aspectos citados anteriormente. Sobre ele, se ergue a fantasia que sustentou os primeiros pesquisadores, navegantes e etnólogos: a ideia de *explorador de terras desconhecidas* (Carvalho, 1997). Diga-se de passagem, tal fantasia é familiar ao próprio Jung, onde a jornada pessoal do autor, narrada por ele a Aniela Jaffé em, *Memórias, Sonhos e Reflexões*, nos apresenta o movimento simbólico de desbravamento das terras desconhecidas do inconsciente. Na afirmação do psicólogo suíço: “Quando me separei de Freud,

sabia que me aventurava no inexplorado, que caía no desconhecido. Nessa época, para dizer a verdade, não sabia mais do que Freud, mas ousara o passo no escuro” (Jung, 1961/1987, p. 176).

Tendo em mente essas prerrogativas, nossa investigação começa por destacar o interesse de Jung pelo primitivo, principalmente pelos Povos Primitivos, realizando assim viagens e tecendo teorias com base em seu contato para outros povos e culturas. Nesse ponto, nosso estudo precisa se valer de dois grandes marcadores para o uso que Jung faz do conceito de primitivo: o *caráter normativo*, que aponta um julgamento de valor; e o *caráter classificatório*, que indica uma dada categoria do funcionamento mental.

Quando os caminhos da psicologia e da antropologia se cruzam, sobretudo na construção de uma etnopsicologia, vemos que a construção do conceito de Arquétipo traçou nítidos paralelos com a noção de primitivo, estabelecendo as bases da Psicologia Analítica. Mas por outro lado, não podemos deixar apontar um elemento de eurocentrismo da teoria analítica, desnudando o racismo de Jung em muitas passagens. O que se evidencia nesse capítulo de abertura da tese é justamente essa tensão: o primitivo no fio do *bom e do mau selvagem* da Psicologia Analítica.

Jung e a Fantasia do Explorador de Terras Desconhecidas

O primeiro contato da antropologia com seu objeto de estudo se dá justamente nos relatos de viagens exploratórias na fronteira do mundo “civilizado” europeu, para o mundo dos Povos Originários. Como afirma Franz Boas (1932/2005), a antropologia enquanto ciência foi construída a partir de muitas origens e, uma maneira de contar um pouco dessa história, sobretudo naquilo que diz respeito ao contato com o conceito de primitivo, começa justamente no interesse pelo desconhecido. Desde Heródoto, César e Tácito, que se põem a narrar costumes

e hábitos de outros povos, criando assim o embate com a diferença, esse movimento lança luz em um dos principais problemas: quem são esses Outros? De que maneira podemos nos relacionar com eles? Eles são diferentes ou iguais a nós?

Esse confronto com a diferença não é exclusivo dos antropólogos, mas perpassa toda exploração para o desconhecido e que, de alguma forma, provoca, como vai dizer Laplantine (1988/2003), o choque com o diferente, com o “Outro”. É desse embate com a alteridade que a Antropologia Cultural, mais tarde chamada de Etnologia, será severamente marcada pelo contato com povos e culturas diversas, evocando, como afirmou Eriksen e Nielsen (2007), uma história que serviu de base para a produção de uma fantasia, o europeu explorador.

Nas palavras de Malinowski (1978, p. 21), “[...] que significa estar em contato? Para o etnólogo significa que sua vida na aldeia, no começo uma estranha aventura por vezes desagradável, por vezes interessantíssima”. Podemos afirmar ainda que, “[...] enquanto na História a separação entre o sujeito e o objeto do conhecimento será dada pela distância que separa o historiador da sociedade estudada, na Antropologia ela consistirá, inicialmente, em uma distância geográfica” (Valpassos & Cunha, 2011, p. 10). Não falamos propriamente da antropologia estruturada como ciência no período anterior ao século XIX, mas antes, de uma curiosidade em descobrir o mundo.

Laplantine (1988/2003) nos conta que os primeiros discursos estruturados no cenário pré-científico do século XVI (e antes dele) sobre povos distantes apresentam ao menos duas fontes:

1) as literaturas de viagens, abrangendo os relatos de viajantes nos itinerários da Pérsia, Turquia e, posteriormente, América, Ásia e África, como é o caso de André Thevet, em 1556, que escreve *As Singularidades da França Antártica*, ou ainda Jean de Lery, em 1558, com *A História de Uma Viagem Feita na Terra do Brasil*;

2) os relatos e cartas de missionários como Frei Bartolomeu de Las Casas ou ainda o jurista Juan Ginés de Sepúlveda, na Espanha, por volta de 1550, com a invasão e colonização da América, que nos fornecem um imaginário da excitação de descoberta do *Novo Mundo*.

Em dada medida, essa fantasia de aventura ao desconhecido remonta um contexto mais antigo do qual o século XIX se tornou herdeiro. A começar pelos relatos de viagem de Marco Polo (1254–1323), onde o comerciante italiano se tornou embaixador europeu que, partindo de Veneza em busca da Grande Rota da Seda, esteve por 17 anos entre os mongóis na corte do próprio Kublai Khan, em expedição na China.

Ou ainda, os relatos de Sir John Mandeville, no diário *The Voyages and Travels of Sir John Mandeville* (estima-se entre 1357 e 1371), empreendendo viagens à Ásia e longas travessias de barco, que teriam influenciado o próprio Colombo durante as grandes navegações. Para Eriksen e Nielsen (2007, p. 13), “[...] esses dois livros estimularam o interesse europeu por povos e costumes estrangeiros”, de modo que tal imaginário foi alimentado por movimentos mais amplos, como o advento da economia mercantilista e o Renascimento das artes e ciência contemporânea, que durante a Idade Média tardia reafirmaram o desenvolvimento das pequenas e ricas cidades-estado.

Por sua vez, Jung também foi seduzido pela fantasia europeia de explorador de terras desconhecidas. Ele realizou várias viagens a partir de 1920, indo à África, Índia e América Central. Mesmo que suas viagens tenham sido originadas, inicialmente por convites vindo de seus colegas, ele nitidamente aproveitou a ocasião para realizar seus estudos. Ele entra em contato com esse “Outro”, com o diferente, almejando a descoberta ou constatação para um novo mundo. Sobretudo, identificando a visão que outros povos mantinham sobre o europeu. Como ele mesmo afirma: “O motivo da minha viagem à África foi a mesma necessidade que me levou,

um ano atrás, ao Novo México. Queria entrar em contato e conhecer pessoalmente a vida psíquica de povos primitivos” (Jung, 1930/2011, pp. 136, §1288).



Figura 1: *Visita de Jung ao Quênia, leste da África em 1925* (JUNG C. G., Carl Jung, Letters, edited by Gerhard Adler & Aniela Jaffé, 1973).

Com suas viagens, o psicólogo suíço experimenta a imersão no campo, reunindo uma grande quantidade de experiências que o ajudaram a conjecturar uma ideia mais ampla para o conceito de inconsciente. A imagem do *explorador de terras desconhecidas* assume, metaforicamente em Jung, também o inconsciente como ponto de partida para suas aventuras internas. O caso é narrado no capítulo, *Confronto com o Inconsciente*, em *Memórias, Sonhos e Reflexões* (Jung, 1961/1987), que exemplifica o período de tecitura dos Livros Negros. Jung buscava uma forma de se ver refletido no olhar do “Outro” e, por sua vez, estudar pessoalmente os mínimos detalhes desse contato.

Como ele mesmo narrou a Jaffé:

Às vezes permanecia horas a fio sentado num bar, escutando conversas, sem entender uma só palavra. Estudava ao mesmo tempo, com atenção, a mímica e principalmente as manifestações afetivas das pessoas. Observava a mudança sutil dos gestos quando falavam com um europeu, e aprendia assim, de certo modo, a ver com outros olhos e a observar o que é o "homem branco" quando está fora de seu próprio meio (Jung, 1961/1987, p. 212).

Ao observar os preparativos para um festival no Saara, o psicólogo suíço destaca, com certo espanto, as diferenças no funcionamento psíquico. Ele começa frisando que a agitação das pessoas ao seu redor, o uso rítmico de tambores, o incessante movimento de cavar a terra, as danças e a maneira como elas se portavam, isto é, com uma maior liberdade afetiva, forneciam-lhe o panorama de uma grande diferença cultural. Na explicação para essas nuances psicológicas, ele comentou: “[...] essas pessoas vivem por seus afetos; são conduzidos por eles. De um lado, sua consciência os orienta no espaço, comunicando-lhes as impressões vindas de fora e, de outro lado, são agitados por pulsões e afetos de ordem interior” (Jung, 1961/1987, p. 212).

Ao comparar a experiência psicológica com a do europeu, Jung conclui que não havia uma grande disparidade no funcionamento em si; porém, a diferença consistia na intensidade com que as emoções eram sentidas. Para ele (Jung, 1961/1987), o europeu exercia, com maior frequência, uma capacidade de reflexão e de racionalização. Ao passo que os Povos Primitivos estariam em maior contato com suas emoções.

Outro exemplo vem de suas viagens para encontrar com os índios Pueblos, no Novo México, quando conhece o líder da tribo dos *TAOS*, Ochwiay Biano (Lago das Montanhas). O relato dessa experiência é particularmente importante para ele, que chega a traçar um panorama mais apropriado entre as diferenças culturais:

Perguntei-lhe então por que pensava que todos os brancos eram loucos. Respondeu-me:

"Eles dizem que pensam com suas cabeças".

- Mas naturalmente! Com o que pensa você? - perguntei admirado.

- Nós pensamos aqui - disse ele, indicando o coração.

Caí numa profunda reflexão. Pela primeira vez na minha vida alguém me dera uma imagem do verdadeiro homem branco (Jung, 1961/1987, p. 219).



Figura 2: À esquerda Lago das Montanhas (Ochwiay Biano), e Mary Lake Collier à direita, em 1926. (De Angulo, 1995).

Ao conhecer pessoalmente o primitivo e estabelecer com ele um contato pessoal, Jung se aproximava da postura típica dos antropólogos do século XIX. Como afirma Shamdasani (2005,

p. 340): “[...] viajar para o exterior era a via régia para uma etnopsicologia comparativa. Suas descrições dessa experiência confirmam suas convicções anteriores sobre a psicologia primitiva”.

Esse movimento de "ir-para-fora" e encontrar costumes que são tão diferentes da cultura europeia era uma prática constante nos anos 1920. Parecia escancarada a sensação coletiva de uma falência moral das civilizações americanas e europeias. Não só pesquisadores, mas também escritores e artistas possuíam essa curiosidade. Encontrar os índios e os povos tribais, como aqueles que mantiveram a integridade de sua cultura e espírito, assinalava uma espécie de "perda" do europeu durante a passagem para a modernidade (Shamdasani, 2014).

Basta uma rápida olhada na escrita em forma de diário de bordo, narrando cenários fantásticos de viagens de barcos e balões, bússolas e mapas secretos, bem como a fantasia de relíquias do passado, e principalmente terras desconhecidas com civilizações arcaicas, para sermos convocados às mais íntimas cenas das grandes navegações. De acordo com Rossi (1992), as viagens marítimas, com a finalidade de estabelecer pontes com outros povos, tinham como marco central o comércio, mas, de outro lado, alimentavam uma enorme imaginação de retorno a um naturalismo.

Como reafirmou Gambini (2000), tais relatos traziam à tona uma espécie de fantasia de grandes descobertas, em que os itinerários empreendidos à Ásia, América e África apresentavam um cenário cujo conceito de primitivo, pouco ou nada, se diferenciava do de índio, canibal e selvagem, cuja proposta central retomava uma espécie de busca mística pelo paraíso das terras do Éden⁵.

⁵ Nas palavras do mestre Gambini (2000, p. 21): “[...] a ideia de paraíso, que habitava a mente do europeu, exterioriza-se na descrição das praias brasileiras, que, em decorrência de um fenômeno psicológico tão antigo

Ainda segundo Gambini (2000)⁶, a primeira ideia encontrada é a busca pelo descobrimento. O cenário brasileiro é testemunha de como uma narrativa contada pela perspectiva do colonizador transformou uma invasão cruel, de cunho escravista e predatória para outra cultura, em uma linda fantasia heróica de descobrimento. "Descobrimento" evoca uma espécie de aura poética, mágica, que nos remete, por exemplo, à imagem de Ulisses, que, perdido, encontra um novo caminho, um novo mundo (Brandão, 1987b).

Dos diários de viagens marítimas pela costa ocidental da África, com o explorador Henrique, ou as cinco viagens à América feitas por Colombo no século XV e ainda a circunavegação do mundo realizada por Magalhães entre 1519 e 1522, podemos destacar que tais façanhas “[...] alimentaram a imaginação dos europeus com descrições vívidas de lugares cuja própria existência lhes fora até então totalmente desconhecida” (Eriksen & Nielsen, 2007, p. 13).

O que chegava aos ouvidos dos europeus, ávidos por conhecer o mundo estrangeiro, vinha por meio da imprensa, que facilitava a circulação desses diários, produzindo uma narrativa cativante que reforçava em muito os preconceitos de uma visão eurocêntrica e cristã, identificando nos nativos, principalmente na América, a figura dos canibais, ou “os sem roupa”, “os promíscuos” e os que não têm “lei e nem governo” (Nunes, 2011).

Na obra, *A Tempestade*, por exemplo, temos um dramático material apresentado por Shakespeare que encena, em seus principais personagens, a condição humana frente ao Outro. A

quanto o próprio homem, passam a revestir-se das qualidades daquele ambiente sonhado e irreal descrito no Gênesis, como parte da mentalidade católica e do imaginário fantasioso da época”.

⁶ “Quando estudamos a formação de nossa identidade, já começamos, portanto, com uma história fantástica, a de que à diferença de outros povos, o nosso surgiu como consequência de um feito extraordinário, qual seja: na fuga de calmarias letais, navegadores heroicos acabaram chegando a terras nunca antes visitadas” (GAMBINI, 2000, p. 22).

peça se passa em uma ilha de naufrágio reunindo personagens como: Próspero, o mago⁷ erudito e estudioso que utiliza a Magia Branca. É a típica imagem do europeu dotado de conhecimento filosófico, teológico e que conhece as leis do cosmos; junto a ele encontra-se Miranda, sua filha. Também vemos o espírito aéreo, Ariel, representando o melhor de uma natureza espiritual e pura que os acompanha. E, fazendo contraste a Ariel e Próspero, notamos então Caliban, o bruto, o inculto, o filho da bruxa Sycorax. Caliban é o nativo da ilha que foi escravizado por Próspero. A palavra Caliban é um anagrama para “Canibal”, e nele também está contida a figura do demônio “comedor de gente”. A obra de Shakespeare encarna a luta de forças entre luz e trevas, entre o mago da luz, Próspero (o europeu), e a bruxa Sycorax (povos primitivos), mãe de Caliban (Raffaelli, 2014).

Em suas viagens, Jung (1961/1987, p. 216) chegou a dizer:

Meu encontro com a civilização árabe me havia impressionado profundamente. A natureza emocional, mais próxima da vida, desses homens que não refletem, mas vivem segundo seus afetos, exerce um efeito poderoso, sugestivo sobre essas camadas históricas em nós, que acabamos de superar ou que, pelo menos, acreditamos ter superado.

Acontece o mesmo que com o paraíso da infância, ao qual acreditamos ter escapado, mas que à menor provocação, nos inflige novas derrotas (Jung 1961/1987, p. 216).

Por sua vez, nos famosos *Ensaio*s (1580) de Montaigne (1533-1592), claramente considerados um amplo material etnográfico, vemos, segundo Evans-Pritchard (2002), um curioso

⁷ “Os poderes mágicos de Próspero – nome que possui similaridade com Fausto (afortunado) – sempre foram uma fonte de fascínio para os intérpretes e também para o público. Mas ao colocar um mago no centro de seu drama, Shakespeare não foi exatamente original [...] Alguns críticos realçam que *A Tempestade* estabelece um diálogo, ou mesmo uma contraposição, com essas obras, em especial com *Doctor Faustus*” (Raffaelli, 2014, p. 11 [grifos do autor]).

gênero de escrita: uma espécie de autorretrato pintado a partir do espelho de si mesmo, que não se configura, como afirma Starobinski (2011), propriamente como uma autobiografia, mas inaugura uma espécie de encontro de si mesmo com o mundo. Esse mundo no qual Montaigne se confronta é o Novo Mundo, um território desconhecido na fantasia de descobrimento por parte do colonizador. Montaigne (1580/2001) se choca com os canibais, ou seja, o Outro desconhecido nele próprio que foram levados para a França a serem apresentados como curiosidade.

No trabalho de Gliozzi, *Adão e o Novo Mundo* (2000), vemos as cores de Montaigne representarem não necessariamente as terras do Brasil ou América, mas o sentido profundo da palavra "novo" em contraste a "velho", arrastando consigo o imaginário de encontrar a Atlântida de Platão em confronto com o universo bíblico. França (2020) chegou a questionar as consagradas interpretações de Gliozzi (2000), afirmando que, ao mencionar Atlântida, Montaigne o faz de forma alegórica. A América não seria Atlântida, mas uma novidade.

Para França (2020), Montaigne utiliza a palavra *nouveauté*, que é mais contundentemente traduzida como novidade, sinônimo para "juventude", em contraste ao mundo antigo europeu. No trecho de Montaigne (1580/2001, p. 305 [vol. 1]): “Não é muito plausível que aquela ilha seja esse mundo novo que acabamos de descobrir”. O Novo Mundo, a princípio, é o Outro que se apresenta à mente dos europeus. O mundo jovem, dotado de potencial para se desenvolver e que também significa a renovação do velho mundo, contendo o perigo de corromper o novo.

No campo literário, temos ainda a figura de Júlio Verne (1828-1905) em suas corajosas viagens pelos confins do mundo. O escritor francês que, desde menino, “[...] observava o movimento de veleiros, baleeiros, navios carregados de especiarias e grãos, cruzando o rio Loire na direção do oceano Atlântico” (Renard, 1864/2018, p. 7), nos dá a pista para compreender um pouco sobre essas fantasias estruturantes de um europeu desbravador do século XIX ao assinalar:

“[...] eu disse a mim mesmo, ‘quais riscos eu corro?’ O risco de viajar no meio do país mais curioso! De escalar uma incrível montanha! Na pior das hipóteses, de descer ao fundo de uma cratera extinta! [...] Pura impossibilidade!” (Verne, 1864/2018, p. 98).

Publicado em 1863, sua primeira obra, *Cinco Semanas em um Balão*, Verne narra a história do doutor inventor Fergusson, destemido britânico que já era famoso por suas viagens e que resolve explorar a África, passando, claro, pela arduosa rota do equador. A mãe África; a origem; a fonte da vida humana; a rota desconhecida que ninguém jamais ousou trilhar.

Um ano depois, o escritor francês publica *Viagem ao Centro da Terra* (1864), ainda na heroica busca por encontrar o centro, a origem e a fonte. Ao acompanharmos de perto o explorador e professor Lidenbrock, que em sua rica biblioteca decifra códigos secretos deixados por civilizações antigas, parte rumo às aventuras em terras longínquas junto a seu sobrinho Axel. O professor Lidenbrock, no desenrolar da história, é um típico antropólogo. Uma exata imagem do antropólogo cultural que sai em viagens exploratórias e que, na mesma lógica colonialista, vai heroicamente para explorar outros povos. Na verdade, para roubar o tesouro do Outro, se apropriando de artefatos que não são seus para confiná-los em grandes museus⁸. Todos esses significados estão impregnados nas obras de Júlio Verne, e como veremos adiante, também nas fantasias de Jung.

A narrativa por meio dos diários de viagens representava, assim, um típico gênero literário que demarcou um território fora dos círculos de especialistas, e consistiu em uma importância central para o entendimento das transformações que tiveram grande impacto em

⁸ Axel faz a perfeita vinculação com a ideia da sala do antropólogo como um museu – “O escritório era um verdadeiro museu. Todas as amostras do reino mineral estavam lá etiquetadas da maneira mais perfeitamente ordenada, seguindo as três grandes divisões dos minerais: inflamáveis, metálicos e litóides. Eu conhecia bem aqueles bibelôs da mineralogia! Quantas vezes [...] eu me regalava desempoeirando grafitas, antracitos, hulhas, linhitos, turfas!” (Verne, 1864/2018, p. 21).

áreas como filosofia, literatura e história, mais especificamente, nos círculos de intelectuais. Como item indispensável a um bom antropólogo, sua ferramenta de trabalho, suas anotações em diário de bordo. Posteriormente, o diário é retomado para reflexão e criação de suas teorias (Marcondes, 2012).

Podemos notar que os relatos feitos por Jung se encaixam em todas as descrições apresentadas até aqui. Assim como os diários de bordo de antigos exploradores, ele rascunhou suas experiências com a finalidade de produzir um material autoral sobre a teoria de Inconsciente Coletivo, colocando nos braços de sua experiência de campo, uma parte da validação de suas intuições.

Segundo consta em seu relato:

Em 1925, visitando em Londres a Wembley Exhibition, fiquei profundamente impressionado com a mostra notável das tribos que viviam sob o domínio inglês, e decidi empreender, num futuro próximo, uma viagem à África tropical. Há muito sentia o desejo de viver algum tempo num país com homens que tivessem a menor relação possível com a Europa [...] Durante a viagem passamos, ao longo da costa, perto de numerosas aldeias negras; as pessoas conversavam, sentadas em torno de pequenas fogueiras. Logo, a estrada começou a subir. As aldeias desapareceram e nos encontramos numa noite escura como breu [...] O trem, envolto numa nuvem de poeira avermelhada, contornava uma escarpa de rochas vermelhas. Sobre um pico, acima de nós, imóvel, via a forma esguia, cor de terra escura, de um homem apoiado numa longa lança, olhando o trem que passava (Jung, 1961/1987, p. 224).

Ao descrever o impacto que teve a ida à África, ele também está preocupado com seus sonhos. Jung havia se dado conta de que seu encontro com o primitivo revelava, com maior

clareza, a natureza do inconsciente, refletindo em sua consciência camadas da psique de ordem impessoal e muito mais antigas. Se olharmos mais de perto, ele está intimamente preocupado com o desenvolvimento de sua personalidade. Podemos notar que ele não só visita os lugares, mas também investiga o que se passa em seu mundo interno e, sobretudo, que impacto sua visita à África teria sobre seu inconsciente. Seu medo é que todo o arcabouço primitivo de sua psique se mostre, e ele perca o controle, sendo eclipsado por seu inconsciente (Jung, 1961/1987).

A ida à África parece ser um local de alto risco para ele. Isso fica evidente na passagem:

Quando viajo pela África a fim de encontrar um lugar psíquico exterior ao europeu, meu desejo inconsciente é encontrar em mim essa parte da personalidade, tornada invisível sob a influência e a pressão do fato de ser europeu. Essa parte está em oposição inconsciente ao que sou porque não lhe concedo lugar. De acordo com sua natureza, ela quer tornar-me inconsciente (mergulhar-me na água), a fim de me matar; inversamente, eu desejaria torná-la mais consciente mediante o conhecimento; poderíamos, assim, encontrar um *modus vivendi* em comum [...] Para o Europeu – determinado em sua maior parte pela razão - muito do que é humano permanece estranho, e isto o envaidece um pouco, porque não percebe que isso se dá às custas da intensidade de sua vida. Consequentemente a parte primitiva da personalidade é condenada a 'uma existência parcialmente' subterrânea (Jung, 1961/1987, p. 217).

Podemos destacar, com certa segurança, que as experiências de viagens fazem parte essencial da construção da Psicologia Analítica, e o procedimento realizado por Jung, isto é, a ida a campo, o aproxima da postura de um antropólogo. Ao menos, de um etnopsicólogo.

Colocando de uma forma mais precisa:

Não se trata aqui somente de uma questão de proximidade física, mas também de um aspecto psicológico. O antropólogo que vive entre os nativos, tratando de assemelhar-se tanto quanto possível a eles, coloca-se ao seu nível. Diferentemente do administrador ou do missionário, ele não tem autoridade ou estatuto legal a defender e, além disso, encontra-se numa posição neutral. Não se acha entre os nativos para modificar a sua forma de vida, mas, modestamente, para estudá-la (Evans-Pritchard E., 1948/2002, p. 80).

Mas devemos ser justos com um ponto em particular. Como dito antes, Jung não só vai a campo, ele também visita seu mundo interno e se preocupa intimamente em como esse reage aos eventos. Isto é, quais fantasias seu inconsciente produz? Que tipos de sonhos emergem? Nisso, ele ultrapassa a mera postura objetiva dos antropólogos do século XIX e XX, que se pautavam na descrição dos fatos externos, e inaugura um novo fazer da antropologia psicológica, que agora leva em conta o inconsciente e as fantasias do pesquisador. Como o próprio psicólogo suíço irá nos contar: “[...] a viagem pelo interior da África, ao Egito, se tornou para mim o drama do nascimento da luz, intimamente conectado comigo, com minha psicologia. Isto me trouxe um grande esclarecimento” (Jung, 1961/1987, p. 241).

Assim, com suas viagens, o psicólogo suíço abre um elemento novo em seus temas de escrita e investigação. O comportamento dos Povos Primitivos apontava para uma Mentalidade Primitiva, indicando um estágio anterior do desenvolvimento da consciência. Alguns traços desses modos de vida passaram a ser valorizados, sugerindo que nem tudo foi perdido na transição para a modernidade. O primitivo ainda estava em operação nas civilizações ditas modernas. A observação dos Povos Primitivos clareava essa vinculação. Além de apontar para a natureza do Inconsciente Coletivo como uma instância impessoal, por vezes, ancestral (Shamdasani, 2005).

Na fala de Jung (1930/2011, pp. 138, §1290):

Naturalmente, o objetivo de minhas viagens não foi pesquisar apenas a diferença, mas também as semelhanças entre a Mentalidade Primitiva e a civilizada. Aqui há muitos pontos de conexão. Por exemplo, nos sonhos nós pensamos quase da mesma maneira como o primitivo pensa conscientemente. Entre os primitivos não há uma divisão tão nítida entre a vida acordada e a vida do sonho como entre nós. Às vezes a diferença é tão pequena que é difícil descobrir se o que eles contam foi algo real ou sonho (Jung 1930/2011, p. 138, §1290).

Segal (2007) destacou que os três ensaios principais de Jung acerca dos Povos Primitivos surgiram após o período das viagens, sendo esse um momento de virada nos escritos do autor. O interesse pelos temas míticos sempre foi alvo de seu estudo. Contudo, nesse período, entra em cena uma outra preocupação: a análise dos processos de massificação e de imitação coletiva. Todo esse arcabouço teórico só se torna possível a partir do momento em que Jung tece uma teoria mais ampla, isto é, a construção da ideia de Inconsciente Coletivo e de Arquétipo.

Nossa sugestão é que tais escritos são costurados por meio da influência que a antropologia exerceu sobre ele. Mas antes de explorarmos melhor essa noção, se faz necessário um passo anterior, e compreender como o conceito de primitivo surgiu e se estruturou, e de que modo chegou até Jung.

A Invenção do Conceito de Primitivo na Antropologia: o caráter normativo e o racismo de Jung

Desse horizonte de viagens e narrativas heroicas, do desbravamento de terras e povos e da curiosidade em relação ao diferente, os meios de estudo da antropologia acabam ganhando formas cada vez mais estruturadas. O objeto de estudo muda da mera descoberta do mundo geográfico de terras distantes para se transformar numa atividade epistemológica organizada. Essa atividade posteriormente se concretiza não só em relatos e histórias de marinheiros, mas também em catalogar costumes, adquirir relíquias e formar as primeiras exposições que futuramente dariam lugar ao surgimento dos museus. Assim, a dúvida que é colocada já de antemão recai sobre o método, ou seja, a forma de coletar esses materiais e preservar sua integridade, numa clara separação entre a “nossa cultura” e a “cultura estrangeira” (Evans-Pritchard, 1948/2002).

O cenário dos navegantes dos séculos XV e XVI, juntamente com o processo de colonização que apaga a individualidade e a cultura dos outros povos em detrimento da primazia do eurocentrismo, ajuda a clarear a transposição do imaginário nos séculos XVIII e XIX, de onde surge a antropologia com os primeiros filósofos historiadores utilizando justamente uma metodologia de diários de bordo (Valpassos & Cunha, 2011).

Vemos assim o surgimento de figuras como Bougainville, Maupertuis, La Condamine, Cook e La Pérouse. Seus relatos de viagens fornecem os primeiros traços da antropologia cultural. Como afirma Evans-Pritchard (1948/2002), “[...] é evidente a importância das sociedades primitivas nos problemas que interessam a estes filósofos, e às vezes eles utilizaram algo do que se conhecia sobre elas na sua época” (p. 33). Diante do desconhecido, os primeiros filósofos exploradores se agarravam ao Antigo Testamento e às obras clássicas, que eram suas

principais fontes de informação fora dos limites de sua cultura e de seu tempo (Evans-Pritchard, 1948/2002).

É só na segunda metade do século XIX que a antropologia consegue delimitar melhor seus métodos e encontrar, na investigação das civilizações originárias, seu objeto de estudo. Vemos nesse período o surgimento de importantes obras, tais como: *Ancient Law* (1861), de Maine; *La Cité Antique* (1864), de Fustel de Coulanges; *Casamento Primitivo* (1865), de MacLennan; *A Cultura Primitiva* (1871), de Tylor; e *O Ramo de Ouro* (1890), de Frazer. Todo esse movimento representa o ambicioso projeto de criação de um corpo etnográfico da humanidade, um extenso catálogo a fim de compilar minuciosamente costumes, comportamentos, mitologias e símbolos, sobretudo no que diz respeito ao aspecto coletivo (Evans-Pritchard, 1948/2002).

A substituição da visão de um selvagem de sociedades tribais para o conceito de primitivo, que agora simboliza o ancestral da civilização ou uma espécie de espelho no qual se pode enxergar a história humana em desenvolvimento, faz parte do mecanismo de trabalho da antropologia, em que “[...] transformar o exótico em familiar corresponderia a um momento inicial da disciplina, em que ela elegeu como objeto de estudo as ‘sociedades primitivas’” (Valpassos & Cunha, 2011, p. 17).

O primitivo, tomado literalmente como povos ou cultura, será o grande objeto de estudos no começo da antropologia⁹, numa espécie de busca pelo elo perdido entre o antigo e o moderno.

⁹ “Os precursores desta disciplina na Grã-Bretanha foram os filósofos morais escoceses, cujas obras são típicas. Do século XVIII. Os nomes mais conhecidos são os de David Hume (1711-1776) e Adam Smith (1723-1790). Hoje em dia a maioria destes autores é muito pouco lida. Eles afirmavam que as sociedades eram sistemas naturais, querendo com isso sublinhar que a sociedade deriva da natureza humana e não de um contrato social, acerca do qual tanto tinham escrito Hobbes e outros pensadores. Quando falavam, pois, de moralidade natural, religião natural, jurisprudência natural e assim por diante, faziam-no neste sentido” (Evans-Pritchard E., *Antropologia Social*, 1948/2002, p. 31).

O conhecimento sobre ele representaria a possível descoberta de nossa origem e de como evoluímos de uma cultura e de uma mentalidade aparentemente mais simples para uma mais complexa.

Como vimos, a Europa apresentava uma espécie de mercado insaciável por relatos e histórias do outro mundo, uma curiosidade sobre os modos de vida, que ora se contrastam como selvagens e bárbaros, ora como naturais e simples, contestando a vida do europeu na cidade, seja ela defendida por uma aristocracia ou atacada pelos críticos e céticos. Na afirmação de Laplantine (1988/2003), tais relatos reforçaram a ambiguidade moral na qual o conceito de primitivo foi posto pelos pesquisadores europeus, frequentemente acusados de “[...] distorcer a realidade dos povos sobre os quais escrevem – nas colônias, no Terceiro Mundo, em subculturas ou áreas marginais” (Eriksen & Nielsen, 2007, p. 14).

Não podemos deixar de notar que também foi pintado a cena de um europeu que ora “[...] é simplesmente um ‘homem civilizado’ preconceituoso e etnocêntrico que desdenha tudo o que é estrangeiro” (Eriksen & Nielsen, 2007, p. 10) e, em outros momentos, reconhece que “[...] diferentes pessoas têm valores diferentes porque vivem sob diferentes circunstâncias, não porque são moralmente deficientes” (idem, *ibidem*).

Desse universo de jornadas e descobertas do Paraíso do Éden¹⁰, se desvela, como vão apontar O’Gorman (1992) e Gambini (2000), as principais noções que corroboram para a falácia historiográfica de descobrimentos, ocultando um terror muito maior – a dureza do processo de

¹⁰ A fantasia cristã de descoberta do paraíso envolve a superioridade do europeu que acredita estar salvando a alma do selvagem. Para Bioni (2019, p. 53), “[...] os feitos dos grandes navegadores, dos jesuítas e dos administradores europeus na América como atitudes heroicas, como um favor necessário àqueles povos que se encontravam em situação rudimentar de desenvolvimento”.

colonização da diversidade, o encarceramento do Outro, um gigantesco preconceito manchando cada tinteiro dos etnólogos com o eurocentrismo.

[...] esta tentativa de criar perfis de subjetividade estatalmente coordenados conduz ao fenômeno que aqui denominamos a invenção do outro. Ao falar de invenção não nos referimos somente ao modo como um certo grupo de pessoas se representa mentalmente a outras, mas nos referimos aos dispositivos de saber/poder que servem de ponto de partida para a construção dessas representações. Mais que como o ocultamento de uma identidade cultural preexistente, o problema do outro deve ser teoricamente abordado da perspectiva do processo de produção material e simbólica no qual se viram envolvidas as sociedades ocidentais a partir do século XVI (Castro-Gómez, 2005, p. 81).

A proposta de encontrar uma natureza humana que diga respeito a seus instintos ou ao ser humano natural cai por terra e acaba dando lugar ao confronto com a multiplicidade, que representou, assim, o projeto antropológico numa tentativa de romper com modelos que naturalizam o social, apostando no reconhecimento da humanidade plural. A relação de alteridade é providencial para a rejeição de um selvagem que mora fora de nós. Surge, assim, uma espécie de identidade entre o moderno e o primitivo (Mello, 2002).

No conceito de primitivo estará contida uma noção irrefletida das ideias de “o Outro” e de “o desconhecido”, sendo tomada por duas grandes definições acompanhadas de uma prerrogativa paradoxal e preconcebida:

1º - O “mau selvagem”: figura identificada com o bárbaro, com o animal, com o sem moral, o anticivilizado, com aquele que não é propriamente humano, ou seja, o “[...] Outro – em suas diversas formas: primitivo, selvagem, louco, imaturo, homossexual, ‘homens de cor’,

crianças problemáticas, fascistas, baderneiros, ‘hippies’, ‘mulheres de vida fácil’, hereges etc. – constitui ‘perigo’ que deve ser exterminado” (Carvalho, 1997, p. 183), fazendo contraste com uma visão puritana eurocêntrica do civilizado branco europeu.

2º - O “bom selvagem”: aquele que preservou um contato íntimo com o ser humano natural, com a essência boa rousseauniana, fazendo polaridade com o europeu corrupto, ganancioso, e que vem para denunciar a falência das instituições modernas.

[...] o selvagem, vivendo em isolamento e num ambiente natural que satisfazia plenamente as suas necessidades de subsistência, não tinha motivos para competir e, menos ainda, para entrar em conflito com seus semelhantes. Nesse cenário, construído na medida certa para inviabilizar qualquer qualidade negativa que pudesse manchar a imagem idealizada do ser humano primitivo (Leopoldi, 2002, p. 162).

Deste modo, o conceito de primitivo denota um preconceito dos pesquisadores ao se referirem a outras culturas quanto ao estereótipo de nostalgia do paraíso perdido judaico-cristão (Laplantine, 1988/2003). Esse “Outro” é apresentado sempre como um estrangeiro a ser descoberto, dominado e analisado. Aqui reside a diferença com Jung, pois ele pensa esse Outro, o primitivo, como algo que deva ser integrado. Mas um ponto ainda preciso ser visto com maior cautela.

Ao se valer do conceito de primitivo para rebaixar outros povos com o termo pejorativo de Povos Primitivos, podemos notar que esse elemento conceitual amarrou a teoria num típico preconceito colonialista. A teoria patina desconcertadamente caso confrontada com as críticas sócio-históricas e também das discussões de gênero, que por vezes a limita a recorrer ao conceito de símbolo como tabua de salvação.

Há uma sombria vinculação que transforma o saber dos Povos Originários em fantasias de crianças e em atraso moral. É o momento no qual os conceitos de primitivo e de Inconsciente Coletivo são atravessados pelo olhar colonialista. Mesmo aqueles que ainda tentam salvar Jung e sua psicologia desses problemas por meio de uma sincera aproximação com a fenomenologia, como é o caso de Brooke (1993) e Hillman (1975/2010; 1989; 1992; 2013), no fundo apenas ignoram o elemento preconceituoso, concentrando-se no que a Psicologia Analítica tem de “bom selvagem”. No entanto, essas abordagens não lidam diretamente com o problema colonialista, ou seja, com o que ela tem de “mau selvagem”.

Por outro lado, Susan Rowland, em *Anima, Gender, Feminism* (2011), comenta os ataques que a Psicologia Analítica sofre, por exemplo, ao não possuir uma discussão adequada para tratar de gênero e feminismo, muitas vezes recua com argumentações hesitantes e depositando tudo na conta do símbolo. Como se, ao falar do símbolo, o “junguiano” estivesse a salvo de adentrar em discussões para as quais não possui ferramentas teóricas. David Tacey, em *Remaking Men* (1997), já vinha há algum tempo tecendo considerações sobre o machismo pela ótica junguiana e tentando contribuir para as discussões de gênero. No fundo, trata-se de remendos provisórios para tentar colar alguns cacos que se estilhaçaram da teoria quando ela é martelada pelo conhecimento levantado na crítica sócio-histórica marxista.

Falando especificamente do tema que nos cabe nessa tese, ao utilizarmos do verbete “povos primitivos” para nos referirmos aos Povos Originários, sobretudo ao categorizar o ser humano numa linha divisória entre a “pessoa primitiva” e a estrutura mental, evidenciamos uma completa indistinção no uso da palavra “primitivo”. Jung a utiliza tanto para se referir a uma estrutura mental primeira, quanto para conceituar uma base arcaica e atrasada da mente, que frequentemente se mistura à classificação de uma cultura ou povo. No conceito de primitivo

fundem-se as ideias de: pessoa, raça, povo, cultura e estrutura mental, num discurso moralizante, preconceituoso e irrefletido de um eurocentrismo.

Esse incômodo ganhou tamanha repercussão ao longo da tese que não nos contentamos em apenas sinalizar que há, inegavelmente, em muitas passagens de Jung, um gritante argumento de discriminação da espécie humana enquanto raça, de modo a tornar perceptível e preocupante o preconceito do psicólogo suíço. O conceito de primitivo assume em Jung não só uma característica classificatória para determinar uma dada categoria de conteúdo do inconsciente ou apontar a operação da mente em seu estado primeiro; mas também carrega uma questão normativa, trazendo um moralismo de cunho eurocêntrico. Jung trata as civilizações nativas como dotadas de uma Mentalidade Primitiva no sentido de serem inferiores e atrasadas. O racismo e o eurocentrismo de Jung precisam ser denunciados.

Quando o psicólogo suíço realizou suas viagens, como a ida à África, o preconceito arraigado no autor tornou-se mais evidente. Em dado momento, ele é confrontado com seus próprios sonhos e atesta o receio de "virar negro". Jung identificava que havia uma espécie de preocupação em perder sua personalidade europeia ao pisar na África. Ele temia sofrer uma invasão do inconsciente e sucumbir a um "escurecimento" da consciência. Anos depois, quando retorna à África, sonha que um barbeiro no Tennessee estaria encaracolando seus cabelos, e que esses ficavam negros. Em sua interpretação, ele comenta que o sonho o estava alertando sobre o perigo de sucumbir ao primitivo e "virar negro" (Shamdasani, 2005).

Para Jung, a África significava a terra primordial do inconsciente, onde ele "descia" voluntariamente às camadas mais profundas de sua psique. "Virar negro" significava uma regressão a estados arcaicos de sua mente, implicando o risco de perder-se de si mesmo. Sua

aventura pelas terras da Mãe África ameaçava sua "sobriedade" de consciência europeia (Jung, 1961/1987).

Mesmo que sua justificativa recaia sobre suas experiências simbólicas, ele automaticamente torna claro o que estamos denunciando: o preconceito racista e eurocentrista de um europeu que acredita que sua cultura e civilização são superiores, apresentando uma hierarquia de raças¹¹ disfarçada de cientificismo psicológico, encobertos pela capa de um simbolismo do mundo psicológico interior, isento de conjecturas morais. Como se isso pudesse apagar a sombra eurocêntrica que ele deixou na África. Esse processo, ou seja, “[...] desumanizou e reduziu os subordinados tanto ao olhar científico como ao desejo dos superiores” (Said, 2004., p. 52), já foi denunciado antes. O racismo do psicólogo suíço fica extremamente evidente em passagens como: “Nós sabemos que as raças inferiores, como os negros, tomam a locomotiva por um animal, e chamam a gaveta de filhote da mesa (Comunicação do Dr. Oetker)” (Jung, 1911, p. 139).

A denúncia do racismo de Jung não é novidade no cenário da Psicologia Analítica. Desde 1988, foi apontada pelo analista londrino Farhad Dalal em *The Racism of Jung* (1988) e desenvolvida em trabalhos como *Race, Colour and the Process of Racialization* (2002) e *Internal Racism: A Psychoanalytic Approach to Race and Difference* (2011).

Falas de natureza preconceituosas por parte de Jung também podem ser percebidas no texto, *A Importância da Psicologia Analítica para a Educação*, onde nosso psicólogo racista coloca a pergunta retórica acerca do que poderia acontecer caso as crianças fossem deixadas a

¹¹ “A partir da leitura da obra *Memórias, sonhos, reflexões*, nos deparamos com um autor que pode ser caracterizado como um “sujeito desprendido”, dotado da capacidade de criar e representar o mundo e os outros humanos, em uma posição de superioridade e de “exterioridade” em relação ao seu “objeto” de conhecimento. As relações de contato com o “outro”, nesse caso, são mediadas pelas representações preconcebidas que orientam a conduta a ser adotada diante desse “outro”” (Praxades, 2011, p. 125).

ismo, sem nenhum grau de educação (europeia), e ele próprio responde que elas permaneceriam inconscientes, selvagens e ignorantes, tais como os negros:

Seria um estado primitivo, o que significa que quando tais crianças chegassem à idade adulta não passariam de primitivos, apesar de toda a inteligência natural de que dispõem; seriam apenas “selvagens”, como qualquer membro duma tribo inteligente de negros ou de índios. De maneira nenhuma seria meros bobos, mas apenas inteligentes por instinto; seriam ignorantes e, por isso, inconscientes quanto a si e quanto ao mundo. Começariam sua vida em estado de cultura consideravelmente inferior e em muito pouca coisa se distinguiriam das raças primitivas (Jung, 1928[1923]/2011, p. 61, §104)

Como podemos notar, o argumento racista vem logo na sequência e evidencia não apenas o preconceito presente no pensamento de Jung, mas também a problemática que a aderência à Lei de Haeckel provocou em todo o conjunto teórico do autor. Como ressaltou Shamdasani (2005), Jung adere ao sistema de Haeckel, o que nos leva a pensar que a teoria analítica assume não apenas as atribuições biologicistas para conceber a estrutura e formação da mente, mas também o pressuposto de uma filosofia social monista. A Lei de Haeckel torna-se inquestionável para o psicólogo suíço, e, atrelada a ela, reforça seu racismo e seu eurocentrismo.

Como apontou Said (1990), muitos humanistas são incapazes de reconhecer uma conexão entre a crueldade das práticas de escravidão e opressão racial e o colonialismo e domínio imperial, dissociando essas práticas de sua filosofia, poesia e arte. Por mais genial que seja todo o castelo teórico erguido por Jung, e até mesmo seu empenho e dedicação na apreensão do conhecimento sobre a psique, ele ainda é um ser humano como outro qualquer, suscetível ao tempo, às estreitezas de pensamento e à intolerância. Não devemos fechar os olhos para esse

posicionamento preconceituoso nem compactuar com um culto à personalidade de Jung (Shamdasani, 1998).

A vinculação feita pelo autor entre criança, primitivo e povos originários, equacionando-os como inferiores, diz respeito inicialmente ao funcionamento mental. Mas por outro lado, essa vinculação é usada como uma tentativa escorregadia de escapar do marcante preconceito cultural, como foi trazido pela escola do evolucionismo inglês. Como veremos no próximo capítulo, Jung assume o posicionamento do relativista antropológico, associando-se ao pensamento de Lévy-Bruhl. Contudo, ele não percebe o gritante argumento pejorativo que subjaz tanto em seus próprios escritos quanto nos do antropólogo francês. A começar pelo título do livro que se tornou guia de Jung por 50 anos: *As Funções Mentais nas Sociedades Inferiores*.

Assim, o mesmo pode ser dito a respeito de Lévy-Bruhl: ele tenta salvar os estudos da antropologia francesa ao afirmar uma diversidade cultural, mas acaba recaindo em desconcertantes e preconceituosas atribuições de inferioridade racial. Isso fica evidente ao analisarmos o teor eurocêntrico de sua argumentação, como, por exemplo, na passagem: “[...] as práticas mágicas e as cerimônias que, em quase todas as sociedades inferiores, são o acompanhamento obrigatório da caça e da pesca e os ritos expiatórios”¹² (Lévy-Bruhl L, 1910/1951, p. 32, tradução nossa).

Samuels (1993/1995) dá um passo além em nossa busca por clareza e denúncia, ao tomar como ponto de partida as considerações de Dalal (1988), que o argumento racista apontado pelo analista londrino é, na verdade, uma confusão que Jung faz entre o conceito de raça e o de nação. Em outras palavras, o que importa para Jung não é propriamente uma diferenciação racial, uma

¹² “les pratiques magiques et les cérémonies qui, dans presque toutes les sociétés inférieures, sont l'accompagnement obligé de la chasse et de la pêche, les rites expiatoires”.

vez que o conceito de Inconsciente Coletivo ultrapassou a ideia de um inconsciente racial.

Samuels (1993/1995) afirma que o real problema é a ingênua percepção política de Jung, que o faz desconsiderar os fatores sociais, econômicos, políticos e históricos circundantes às diferenças culturais, diluindo-as numa massa indiferenciada chamada símbolo.

Nos períodos de maior maturidade da teoria de Jung, podemos notar que o argumento dos Arquétipos como inerentes ao humano, e não diretamente vinculados a uma raça, culminam na teoria do Inconsciente Coletivo. Por sua vez, essa teoria relativizou parcialmente o problema racial. Podemos até pensar que, em momentos finais de sua obra, Jung deixa de se posicionar diretamente a respeito disso, concentrando-se mais nos estudos da psique em conexão com o espírito, como é o caso de *Psicologia da Religião* e os escritos sobre Alquimia.

Sendo mais preciso e coerente com tudo que foi levantado até aqui, podemos afirmar, na verdade, que há uma tensão na Psicologia Analítica, tal como observamos com o conceito de primitivo (o "bom e o mau selvagem"): de um lado, temos um rico e vasto cenário sobre a inteireza humana; uma natural abertura ao transcendente e às dinâmicas profundas da vida e seu significado, somados à capacidade prática e metodológica de retomada da saúde mental e da maturidade. Esses elementos podem, de fato, contribuir para o mundo pós-moderno, especialmente por trazerem a forte presença da imaginação ao âmbito dos excessos de racionalização. Entretanto, uma vez que o elo entre inconsciente, criança, primitivo, povos originários foi feito, esse vínculo permanece por toda sua obra. Esse argumento preconceituoso é repetido em textos tardios, como em *Símbolos e Interpretação dos Sonhos* (Jung, 1961/1987).

A Psicologia Analítica carrega, inegavelmente, uma marca preconceituosa gritante. Juntamente a isso, há uma ingênua postura em relação às questões políticas. Esse elemento se faz presente e cabe aos pós-junguianos uma forma de lidar com ele daqui em diante. Ao final da

tese, apresentamos uma proposta de substituição do conceito de primitivo. Mas para a finalidade de continuar a linha de argumentações destinadas a esse capítulo, vamos dar seguimento ao segundo aspecto do uso para conceito de primitivo feito por Jung, e tentar medir a amplitude desse nos aspectos teóricos da Psicologia Analítica.

O Primitivo e o Arquétipo: a importância do caráter classificatório para a teoria Analítica

Partindo agora para a investigação do caráter classificatório do uso do conceito de primitivo por Jung, tomamos inicialmente a relação teórica entre Psicologia e a Antropologia. Como podemos observar, ambas as disciplinas estabeleceram forçosamente um casamento problemático: a psicologia parecia precisar da etnologia para sustentar uma universalidade de suas teorias e observações, que pudesse assim ultrapassar as barreiras culturais e históricas; por sua vez, a etnologia necessitava da psicologia para construir uma compreensão da natureza humana, encontrando paralelos entre achados arqueológicos e o estudo de culturas arcaicas com indícios de um funcionamento individual da psique humana (Shamdasani, 2005).

Em sua grandiosa obra *Psicologia dos Povos*, Wundt se dedicou particularmente ao estudo do homem primitivo, onde podemos ver a busca em definir sua psicologia:

Quem é o homem primitivo? Onde ele pode ser encontrado? Quais são suas características? Estas são importantes questões que aqui nos confrontam uma vez. [...] O homem primitivo é o selvagem; o selvagem, no entanto, é essencialmente um animal equipado com algumas qualidades humanas, com linguagem e um fragmento de razão apenas suficiente para permiti-lo avançar além de sua condição deplorável. O Homem em

seu estado natural, como diz Thomas Hobbes, o homem é o lobo do homem.¹³ (Wundt, 1912/1916, p. 11, tradução nossa).

Especificamente com a psicanálise, vemos uma espécie de prerrogativa em historicizar explicações, interpretações e discursos sobre o comportamento humano e a relação com o funcionamento psíquico. Freud se dedicou aos estudos de uma parcela coletiva dos processos inconscientes, sobretudo ao tratar do problema do incesto. Ele parecia ter em mente uma comparação entre povos primitivos, crianças e o inconsciente, assumindo, ao menos num primeiro momento, a ideia de que a filogênese remonta à ontogênese (Shamdasani, 2005). Em todo caso, era de grande interesse para a recém-criada psicanálise a investigação do homem primitivo e de sua cultura: “Há muita semelhança entre a relação das crianças com os animais e a dos primitivos [...] Sem hesitação, a criança vê o animal como seu igual” (Freud, 1912/2012, p. 196).

O que se configura, basicamente, como uma tendência da psicologia moderna nascida nesse período, é a busca por uma compreensão mais abrangente sobre o fenômeno psíquico. Jung parece seguir fielmente essa tendência, enveredando-se no estudo de mitologias, religiões comparadas, símbolos e civilizações primitivas como forma de entender os processos mentais coletivos, ao mesmo tempo em que tentava validar suas teorias. O psicólogo suíço estava consciente de que a psicologia olhava para um objeto desconhecido e não poderia fechar-se em si

¹³ “*Who is the primitive man? Where is he to be found? What are his characteristics? These are the importante questions to which, strangely enough, the answer has, up to very recente times, been sough [...] Primitive man is the savage; the savage, however, is essentialyy na animal equipped withc a few human qualities, with language and a fragmente of reason just suficiente to enable him to advanve beyon his deplorable condition. Man in his natural state, says Thomas Hobbes, is toward man as a Wolf*”.

mesma, mas, antes, precisava de um auxílio multidisciplinar, como é o caso dos estudos em antropologia (Segal, 2007).

Junto a essas disciplinas, ainda se fazia presente a etnologia, que mais tarde veio a se transformar em etnopsicologia, sobretudo com os estudos de Wundt (Shamdasani, 2005). O psicólogo alemão publicou um de seus principais tratados, *Elementos de Etnopsicologia* (1910), ao mesmo tempo em que Jung publicou *Transformações e Símbolos da Libido*. Ambos estavam numa intensa investigação dos fenômenos psicológicos em paralelo com o estudo de grandes comunidades do passado e seus produtos, ou seja, preocupavam-se em compreender os mitos, as linguagens e os símbolos.

Para Wundt (1912/1916), a etnopsicologia investigava as estruturas mentais que eram produzidas pelo coletivo e alegava que a história era, na verdade, fruto de uma história psicológica que se desenrolava em meio ao desenvolvimento do indivíduo. Assim, a criação dos mitos tinha uma fonte psicológica específica, a ideia de personificação. Em, *Elementos de Etnopsicologia* (1910), o psicólogo alemão sugere três estágios evolutivos dessas personificações: o primitivo, o totêmico e o heroico. Só então, passando pelo heroico, a condição humana, como tal, se daria através de um processo de individualização. Shamdasani (2005, pp. 303-304) apontou que “[...] a transição a estágios mais elevados não acarretava o desaparecimento dos estágios anteriores, como era testemunhado pela existência contínua das religiões”.

Na psicologia de Wundt (1910) também se faz presente uma noção de herança, sobretudo em seu estudo para a mitologia, por sua vez, representava a projeção da psique humana nas narrativas coletivas, e acabava por destacar as semelhanças estruturais e evolutivas da mente

humana. O estudo da mitologia significava, para o psicólogo alemão, uma forma de desvelar a base arcaica; ao passo que as diferenças individuais eram meramente digressões dessa base.

Jung (1952[1912]/2011) parece transitar entre esses escritos na busca por validar a importância do coletivo para a psicologia do indivíduo. Na teoria dos complexos (Jung, 1934/2011), por exemplo, a tese inicial para explicar os fenômenos crepusculares, ou mais especificamente os da esquizofrenia, foi desenvolvida junto a seu mestre Bleuler. Essa tornou-se a primeira chave de leitura para a mitologia por parte da Psicologia Analítica. De acordo com Shamdasani (2014), o psicólogo suíço chega a se valer da mitologia como exemplo de complexos coletivos da humanidade, numa tentativa de alargar os limites da psicologia individual, incluindo o homem pré-histórico, o primitivo e sua relação com o moderno. Sobretudo, reforça o peso que a história tem na constituição psíquica do indivíduo.

O impacto da lenda de Édipo, fornecido pelo contato e estudo da psicanálise, especialmente pelas insistências de Freud de que Édipo era o modelo nuclear e coletivo, fomentaram ainda mais as inquietações de Jung a respeito da presença viva da bagagem histórica, diluindo a distância milenar da Antiguidade (Shamdasani, 2005).

Na fala do psicólogo suíço, esse argumento fica explícito em:

Quando li o *Fausto* não podia supor ainda quanto o estranho mito heróico de Goethe era coletivo, e profetizava o destino da Alemanha. [...] Fausto fez vibrar em mim uma corda e me atingiu de tal maneira que só podia compreendê-lo de um ponto de vista pessoal. O problema dos contrários, do bem e do mal, do espírito e da matéria, do claro e do obscuro, foi algo que me tocou profundamente. [...] A dicotomia Fausto-Mefisto confundia-se para mim num só homem, e esse homem era eu! Em outras palavras, sentia-

me atingido, desmascarado e, uma vez que era esse o meu destino, todas as peripécias do drama me concerniam pessoalmente (Jung, 1961/1987, p. 209).

Édipo, na psicanálise, acabava por afirmar a independência de tempo e espaço no inconsciente, além da identidade dos conflitos humanos elementares. Shamdasani (2005) identifica que Jacob Burckhardt teria dito que todo grego dos tempos clássicos possuía um pedaço do Édipo, e que todo alemão tinha um pedaço do Fausto. De maneira semelhante a Wundt, a mitologia parecia ser uma das chaves que abria a porta do humano coletivo.

Na Psicologia Analítica, os conceitos de Inconsciente Coletivo e Arquétipo se consolidam para explicar teoricamente problemas que vão surgir nas preocupações de Jung. Suas questões centrais eram “[...] lutar com o monstro enorme do passado histórico, a grande serpente dos séculos, o fardo da mente humana, o problema do cristianismo” (Jung, 1935/2011, p. 145, §279). Esses aspectos marcam a inserção do psicólogo suíço no estudo de uma estrutura humana comum, uma busca pela história da psique.

O termo Arquétipo, que de longa data é familiar ao universo grego, tem suas raízes nas palavras *arché* (origem) e *typos* (marca). A *arché* foi empregada pelos filósofos gregos na busca de explicação para a origem do mundo e da substância que o compõe. Originalmente observada pela escola de Mileto em sua investigação da natureza (*physis*), ela se identifica como substância primordial com os elementos representando entidades metafísicas. O passo seguinte foi dado por Heráclito, que tentou encontrar essa origem pensando na transitoriedade, atribuindo ao elemento fogo uma participação no *logos*, ou seja, como princípio formador da substância primeira. Com Pitágoras, a *arché* foi identificada ao *arithmos*, gerando assim uma concepção de cosmos que serviu de base para Platão, que, ao tentar solucionar o problema dos universais, concebeu sua teoria das ideias (Reale, 1990).

Desde então, Platão foi o primeiro a falar sobre ideias primordiais, identificando a *arché* como ideias universais. Numa sucessão de sentidos, é possível dizer que *arché* se mostra particularmente associada à origem, ao princípio ou ao termo primitivo. Já o termo *typos* pode ser traduzido como impressão ou marca.

Nos comentários de Jung (1919/2011, p. 79, §275) a esse respeito:

Platão confere um valor extraordinariamente elevado aos Arquétipos como ideias metafísicas, como paradeigmata, em relação aos quais as coisas reais se comportam meramente como mimesis, como imitações, cópias. Como bem se sabe, a filosofia medieval desde Agostinho – do qual tomei emprestado a ideia de Arquétipo – até Malebranche e Bacon ainda se encontra em terreno platônico, sob este aspecto, embora na Escolástica já desponte a noção de que os Arquétipos são imagens naturais gravadas no espírito humano, e com base nas quais este forma os seus juízos (Jung 1919/2011, p. 79, §275).

Em sua análise histórica para o desenvolvimento do conceito de Arquétipo, Jung apontou que o eixo platônico sofreu uma forte redução antropológico-crítica por parte de Descartes e Malebranche, e viu seu valor metafísico declinar, tornando-se um pensamento oriundo das condições internas do conhecimento. Como ele mesmo destacou: “Finalmente Kant reduz os Arquétipos a um número de categorias da razão. Schopenhauer vai mais longe no processo de simplificação, embora ao mesmo tempo volte a conferir um valor quase platônico aos Arquétipos” (Jung, 1919/2011, p. 80, §276). A palavra Arquétipo passou, então, a trazer consigo o sentido de marca primordial, impressão original ou marca primitiva (primeira), sendo esse o sentido mais original fornecido pela Psicologia Analítica (Jung, 1954/2011).

Tal noção emerge nas formulações de Jung com uma multiplicidade de sentidos: ora como causa ou motivo para o material encontrado nos sonhos, na mitologia, nas imagens religiosas; ora nas fantasias dos pacientes, associado à formação das imagens. Sob esse aspecto, o psicólogo suíço tenta uma aproximação com as categorias kantianas (Barreto, 2008). Uma questão é certa: o conceito de Arquétipo é o centro do constructo teórico que rege os princípios epistemológicos e éticos da Psicologia Analítica (Penna, 2013).

É possível perceber certa linearidade no desenvolvimento desse conceito nas formulações de Jung, que se inicia em 1912 com a publicação do livro *Transformações e Símbolos da Libido*¹⁴, sob a roupagem de “Imagens Primordiais” (*Urbilder*)¹⁵, termo retirado do famoso historiador de Basileia Jacob Burckhardt. Cabe ressaltar que esse termo foi usado primeiramente por C. G. Carus. Mas Jung optou por utilizar a definição de Burckhardt por conta de uma citação feita pelo historiador à obra de *Fausto* (Shamdasani, 2005).

A concepção de Imagens Primordiais começou a se consolidar, passando por uma transformação durante o ano de 1917, ocupando o estatuto de Dominantes do Inconsciente Coletivo. Em 1919, mais precisamente no texto, *Instinto e Inconsciente*, Jung abordou a questão do instinto e sua correspondência com as imagens psíquicas. Neste texto, é possível notar a

¹⁴ “Esta obra foi publicada, inicialmente, em duas partes, a primeira em 1911, sob o título de *Wandlungen und Symbole der Libido – Beitrage zur Entwicklungsgeschichte des Denkens* (Transformações e Símbolos da Libido – uma contribuição para a história da evolução do pensamento) [...] sob a forma de artigo no *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, volume III, sendo a segunda parte publicada no ano seguinte no volume IV do periódico supracitado. A primeira edição da obra, como livro, foi lançada em 1912, pela editora Deuticke Verlag, de Leipzig e Viena, sendo a 2ª edição de 1925, sem alterações, e a 3ª publicada no ano de 1937, com algumas correções textuais, mas que não modificam a obra como um todo. A 4ª edição é publicada em 1952, passando a ser intitulada *Symbole der Wandlung – Analyse des Vorspiel zu einer Schizophrenie* (Símbolos da Transformação – análise dos prelúdios de uma esquizofrenia). Tal alteração no título aponta para uma mudança de conceituação e sentido do livro (Jung, 1952/1956), principalmente no que se refere à compreensão na psicologia de Carl Gustav Jung dos conceitos de libido, símbolo, Arquétipo e dinâmica psíquica” (Massière, 2016, p. 11).

¹⁵ Cabe ressaltar que esse termo foi usado primeiro com C. G. Carus, mas Jung optou por utilizar a definição de Burckhardt por conta de uma citação feita pelo historiador à obra de *Fausto* (Shamdasani S. , Jung e a construção da psicologia moderna: O sonho de uma ciência, 2005).

primeira vez em que o psicólogo suíço utiliza o termo "Arquétipo", ainda num sentido restrito, indicando apenas modelo exemplar para o comportamento (Schmitt, 2011).

Somos levados a conjecturar que a formulação para o conceito de Arquétipo recebe ao menos três elaborações iniciais:

1. Imagens Primordiais do Inconsciente Coletivo (1912): vinculadas ao símbolo e ao mito.
2. Dominantes do Inconsciente Coletivo (1917): configuradas em relação aos motivos típicos em sonhos e fantasias.
3. Imagem para os Instintos (1919): que até a década de 1920 se consolidou como padrões de comportamento vinculados à etologia de Lorenz e Uexkull (Shamdasani, 2005).

No entanto, faltava nesse modelo inicial um ponto crucial. É nítido uma guinada no desenvolvimento do conceito a partir das décadas de 1920 e 1930, ou seja, a divisão entre o Arquétipo em si e a imagem arquetípica. Essa distinção levou Jung a aproximar ainda mais o conceito de Arquétipo do comportamento enquanto instinto (*pattern of behavior*)¹⁶. Podemos pensar em um amadurecimento do conceito que visava responder às críticas quanto à hereditariedade das imagens (Jung, 1919/2011).

O Arquétipo se justificaria não pela herança de imagens, mas pela herança da possibilidade de formar imagens. Como Jung afirmou: “O conceito de Arquétipo é muitas vezes mal-entendido porque significa, por exemplo, um motivo ou figura mitológicos bem determinados e nitidamente delineados [...] o Arquétipo é uma tendência de criar representações muito variáveis, mas sem perder seu modelo primitivo” (Jung, 1961/2011, p. 247). Aqui redite o

¹⁶ “Na medida em que os Arquétipos intervêm no processo de formação dos conteúdos conscientes, regulando-os, modificando-os e motivando-os, eles atuam como instintos. Nada mais natural, portanto, do que supor que estes fatores se acham em relação com os instintos, e indagar se as imagens da situação típica que representam aparentemente estes princípios formadores coletivos no fundo não são idênticos às formas instintivas, ou seja, aos *patterns of behaviour*” (Jung., 1946/2011, p. 154, §404).

ponto crucial. Essa argumentação nutre forte relação com o estudo dos povos primitivos, sendo seu comportamento e sua cultura uma possibilidade de observação mais direta da atuação desse princípio primeiro no funcionamento psíquico coletivo. Da junção entre: imagem primordial, comportamento e cultura, se confirma em hipótese a crença central no pensamento de Jung. A de que a ontogênese corresponde à filogênese (Shamdasani, 2005).

O pensamento de Haeckel ecoa nas proposições de Jung até meados da década de trinta, mas podemos assegurar que se restringe à qualidade de ilustração dos postulados do psiquiatra suíço [...] podemos pensar que a recepção das teorias de Haeckel na obra de Jung constitui-se como um evento circunscrito, uma parcela ilustrativa que ganhou importância em determinados momentos da obra de Jung. A formação biológica de Jung, aliada a seu interesse e prática no campo da psicologia, possibilitou uma ampliação em seu modo de conceber os fenômenos que observava. A tentativa de abordar um tema tanto pelo viés biológico quanto psicológico revela não só um cuidado como o compromisso com a produção de conhecimento, que, mais do que buscar engrandecer seu campo original de trabalho, pretende estabelecer o diálogo interdisciplinar (Henriques & Mello, 2019, p. 15).

Assim, o conceito de Arquétipo esbarra de forma direta no conceito de primitivo, onde se observa ao menos três pontos de interseção:

a) O conceito de primitivo relacionado ao funcionamento psíquico: nesse ponto, o conceito de primitivo nutre forte vinculação com a palavra *arcaico*, que, por sua vez, pode ser enquadrada como Inconsciente Coletivo. O conceito de primitivo seria usado para classificar um

tipo de funcionamento da psique, um funcionamento arcaico ou primeiro (Jung, 1928/2011; Jung, 1936/2011b; Jung, 1936/2011c; Jung, 1952/2011; Jung, 1954/2011).

b) O conceito de primitivo vinculado ao comportamento e cultura de povos originários: a investigação de outras sociedades marcou um interesse da etnologia no final do século XIX e começo do século XX, como observado nas pesquisas de Tylor (*Primitive Culture*, 1871/2016), Frazer (*The Golden Bough*, 1871/1982) e Durkheim, com *As Regras do Método Sociológico* (1895/2007), *O Suicídio* (1897/2000) e *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912/2001). Além disso, Lévy-Bruhl produziu obras fundamentais como *As Funções Mentais das Sociedades Inferiores* (1910/1951), *A Mentalidade Primitiva* (1928/2008) e *Mitologia Primitiva* (1935/2015). Essa abordagem também esteve presente na psicologia de Wundt, na psicanálise de Freud e, evidentemente, na psicologia de Jung. O conceito de primitivo se associou assim à ideia de um ser humano de civilizações passadas que, de alguma forma, exemplifica o funcionamento do inconsciente nessas civilizações. Nesse ponto, o conceito de primitivo aparece como classificação para se referir ao comportamento e as produções culturais (Jung, 1927/2011e; Jung, 1928/2011d; Jung, 1928/2011e; Jung, 1931/2011; Jung, 1954/2011a).

c) O conceito de primitivo como uma imagem da psique que se constela na dinâmica dos opostos moderno/primitivo, delimitando uma identidade psíquica: por meio da possibilidade simbólica de compreensão dos fenômenos psíquicos, sobretudo, ao teor imagético do Arquétipo presente em sonhos, pinturas e nos métodos expressivos da clínica junguiana, o conceito de primitivo surge como classificação para as imagens de "Homem Selvagem" ou da "Personalidade Mana", como o xamã, o mago e o feiticeiro, ou seja, um símbolo que exemplifica os conflitos do processo de individuação. Isso é perceptível nos escritos de Jung, especialmente relacionados à ideia de uma Identidade Inconsciente presente no processo de desenvolvimento psicológico,

referindo sobretudo também para arremeter a *imagos* de pai e mãe (Jung, 1916/2011; Jung, 1927/2011e; Jung, 1928/2011f; Jung, 1931/2011e).

O conceito de Arquétipo aponta para uma estrutura psíquica que não depende da história individual, e que possibilita explicação para os fenômenos coletivos e suas representações. A imagem arquetípica, que pode ser constatada de maneira privilegiada nos mitos, na religião e no comportamento dos povos primitivos, serve como uma ponte que permite à psicologia transcender a teoria individual sobre o ser humano e alcançar o estatuto de teoria coletiva. Para sustentar esse conceito, é necessário atribuir-lhe uma qualidade que intermedeie os dois mundos: o individual e o coletivo.

Deste modo, o conceito de Arquétipo, ao receber uma qualidade fornecida pelo conceito de primitivo, capacita a Psicologia Analítica a discutir os fundamentos coletivos da psique, fazendo com que ela transite no território da etnopsicologia, fornecendo explicações plausíveis para diversos fenômenos. Destaca-se, portanto, que o conceito de primitivo é um elemento-chave na constituição dos conceitos junguianos, sobretudo da teoria do Inconsciente Coletivo e do Arquétipo (Segal, 2007).

A partir dessa leitura, os relatos antropológicos sobre a mente primitiva podem ser compreendidos também como exemplos do inconsciente. É nesse contexto que se torna significativo o fato de Jung ter atribuído valor à herança filogenética. Tanto os antropólogos quanto os psicólogos estavam interessados na ideia de herança. Transferir o arcabouço antropológico do arcaísmo e primitivismo para a alma moderna foi um movimento crucial na estruturação da teoria da Psicologia Analítica (Shamdasani, 2014). Deste modo, o conceito de primitivo faz a conexão entre psicologia e antropologia.

Shamdasani (2005) enfatiza que até mesmo o método utilizado por Jung na construção de *Símbolo da Transformação*, ou seja, o método da amplificação, é, na verdade, uma adaptação do método comparativo dos antropólogos. A principal ferramenta de análise do material coletado no contato de Jung com os símbolos provém da antropologia. A análise das imagens e fantasias do inconsciente, dos comportamentos e dos sintomas, é realizada a partir de uma abordagem comparativa entre mitologias, religiões e o comportamento dos povos primitivos.

A postura de Jung se assemelha à do antropólogo: ele vai a campo, sofre o impacto do confronto com o Outro, investiga os povos originários, narra suas experiências e constrói suas teorias. No entanto, é importante destacar que ele ultrapassa o papel clássico do antropólogo na medida em que também está preocupado com seu inconsciente. Durante o processo, ele analisa seus próprios sonhos, para então desenvolver a base de sua teoria. Essa teoria se apresenta como uma fusão entre as experiências externas, o material colhido em suas viagens e o confronto com as forças internas de sua personalidade.

Fundamentos Antropológicos de Jung: Herança, Progressismo e Mentalidade Primitiva

Na busca por conceber uma psicologia que dê conta de explicar os fenômenos culturais e coletivos, Jung se aventura a identificar e analisar tanto o símbolo do primitivo quanto as consequências deste para a mentalidade moderna. Nesse encontro, uma figura importante emerge como principal referência nos escritos e no interesse de Jung pelas civilizações e culturas arcaicas: o antropólogo/etnólogo francês Lucien Lévy-Bruhl (1857–1939).

De acordo com Shamdasani (2014), em 1910, nos estudos preparatórios de Jung para *Transformações e Símbolos da Libido*, é possível notar a sobrevivência de anotações e citações à obra de Lévy-Bruhl. O antropólogo/etnólogo francês escreveu seu principal texto, *As Funções Mentais nas Sociedades Inferiores* (1910), trabalho que visava investigar a mentalidade do primitivo, estabelecendo-se como uma corrente antropológica oposta ao evolucionismo cultural de Tylor (1871/2016) e Frazer (1871/1982).

Nessa investigação, Lévy-Bruhl empregou o termo *Representações Coletivas*, que, segundo Horton (1973) e Merllié (2012), tem origem na escola de Durkheim¹⁷ e foi utilizado pelo antropólogo francês para se referir à maneira como os povos primitivos experimentam e explicam a realidade. Trouxe também a noção de uma mente pré-lógica, funcionando em conjunto com o que chamou de *Participação Mística* (Lévy-Bruhl, 1910/1951), uma espécie de identificação da tribo com a noção religiosa que permeia a maneira de pensar dos primitivos, presente na construção de mitos e configurando as bases culturais de um povo.

¹⁷ “O conceito de representações coletivas está no começo da obra de Durkheim. Está também no final. Está nos momentos-chave, como no prefácio da segunda edição de *As Regras* e na conclusão de *As Formas*. Está, ainda, aqui e ali, nas entrelinhas de muitos trabalhos considerados menores [...] O conceito de representações coletivas fez da sociedade um corpo relativo e histórico; confirmou e localizou o dado etnográfico em tempo e lugar específicos” (Oliveira, 2012, p. p. 89).

Não seria estranho identificar, na figura do antropólogo, um elemento motivador para as próprias viagens do psicólogo suíço na década de 1920, quando sua ida à África foi realizada. Além disso, Jung parece adotar alguns dos conceitos do antropólogo francês, como os de *Participação Mística e Representação Coletiva*. Essas hipóteses serão deixadas de lado por enquanto, e investigadas separadamente nos capítulos subsequentes. Vamos aqui nos atentar as influências antropológicas gerais do psicólogo suíço e sua predileção por Lévy-Bruhl.

Nas obras coligidas de Jung, publicadas pela Editora Vozes, notamos mais de 50 citações diretas ao trabalho do antropólogo francês, espalhadas por praticamente todos os grandes temas da Psicologia Analítica, tais como: clínica, cultura, religião, símbolos e psiquiatria. Vale ressaltar que, em vários momentos, Jung faz referências aos conceitos de *Participação Mística*¹⁸ e *Representação Coletiva* sem mencionar Lévy-Bruhl, numa espécie de apropriação dos termos. O mesmo acontece com o conceito de primitivo¹⁹.

Antes de chegar até Lévy-Bruhl, Jung teve contato com a escola inglesa e a escola alemã de etnologia, principalmente com as pesquisas de Adolf Bastian e as teorias de Tylor e Frazer. Precisamos abrir um espaço inicial para abordar essas ideias a fim de compreender, posteriormente, a preferência de Jung por Lévy-Bruhl. Assim como, entender de que maneira a escola francesa do Evolucionismo Cultural irá surgir no movimento de contestação do posicionamento etnológico inglês.

¹⁸ Como por exemplo: “O Inconsciente Coletivo tem existência óbvia e universal; assim sendo, toda vez que aparece, ele acarreta uma identificação inconsciente, ou seja, uma *participation mystique*” (Jung, A Psicologia da Transferência, 1946/2011, p. 181).

¹⁹ “Podemos considerar nossas religiões e ideologias político-sociais como medidas de cura e propiciação e compará-las às ideias mágicas primitivas. Sempre que faltam tais “*représentations collectives*”, surgem confusas idiossincrasias individuais, ideias de coação, fobias e outros estados de possessão que nada perdem em primitivismo [...]” (Jung, Símbolo da Transformação, 1952[1912]/2011, p. 188).

Progressismo e o Evolucionismo Cultural: o conceito de herança na Antropologia do século XIX

Desenvolvido a partir do impacto causado pelas considerações de Darwin, com a publicação da *Origem das Espécies* (1859) e do pensamento de Herbert Spencer (1820–1903), tomado como fundador do evolucionismo sociológico. O evolucionismo cultural é herdeiro direto das fantasias que surgiram, como vimos, no cenário europeu do século XIX. Para Spencer (1851/2004), a sociedade humana é uma continuação linear que demonstra uma evolução natural e inevitável do organismo em desenvolvimento. Sobre isso, Evans-Pritchard (2002) afirmou que a “[...] analogia biológica do organismo por Spencer, embora perigosa como veio a verificar-se, ajudou muito a estabelecer na antropologia social os conceitos de estrutura e função” (p. 56).

Seria equivocado pensar que o evolucionismo cultural é um descendente direto do darwinismo sem, antes, compreendermos o contexto ao qual o rumo das ideias havia se encaminhado nesse meio. Como comenta Castro-Gómez (2005), “[...] em meados dos anos 1870, talvez a maior parte das pessoas cultas na Europa e na América do Norte já tivesse aceitado as ideias de Darwin. Muitas vezes, no entanto, a compreensão de sua teoria era vaga e superficial” (p. 12). Embora *A Origem das Espécies* tenha sido publicada em 1859, Darwin só veio a empregar o termo “evolução” na sexta edição de 1872, treze anos após a primeira publicação.

Se olharmos mais de perto, vemos que o entusiasmo sobre um evolucionismo biológico parece ter sido influenciado pela mesma fonte que o evolucionismo cultural: a ideia de progresso. Anterior a Darwin, essa ideia levou Lamarck a postular suas teorias. Assim, o progressismo forneceu ao século XIX o cenário imaginativo perfeito: trouxe esperança de um futuro melhor, uma aposta na ideia de progresso como uma escada hierárquica e linear, reforçou o caráter de sobrevivência peculiar ao capitalismo selvagem e criou uma cisão comparativa entre

as culturas ditas avançadas e aquelas consideradas atrasadas. O evolucionismo biológico é basicamente a imagem científica desse momento histórico (Evans-Pritchard, 2002). Influenciando a mentalidade dos primeiros antropólogos, gerando a ideia de primitivo como algo atrasado na ideia de evolução da cultura.

As descobertas arqueológicas de grandes ossadas de mamutes nas cavernas de Brixham, em 1859, na Inglaterra, vieram a reforçar essa crença (Mello, 2002). Praticamente ao mesmo tempo, a França também se tornou o palco das descobertas arqueológicas, impactando o cenário mundial ao questionar o enorme período que datava o caminhar do homem sobre a Terra. “O ‘mundo antediluviano’ recuou muito no tempo, tornando-se ‘pré-histórico’” (Lang, 1887, p. 12). Influenciados pelo imaginário de um progresso civilizatório e o respaldo do campo científico, aqueles que delinearam os primeiros caminhos da etnologia não eram propriamente antropólogos, mas juristas, viajantes, advogados e entusiastas que viram no progressismo a explicação para os fenômenos culturais.

Para Mello (2002), todo esse movimento fortaleceu as conjecturas progressistas na afirmação de uma evolução que partia inicialmente de formas simples ou inferiores até atingir as mais complexas e atuais. Criou-se, assim, um cenário de divisão entre o ser humano primitivo e o moderno. É inegável quanto os achados da paleontologia e o livro de Darwin impactaram o cenário mundial, fazendo uma onda sobre as correntes da história, da filosofia, da política e da teologia, reforçando a crença no progressismo. Entretanto, é com Spencer, em seu livro *Social Statics* (1851), que temos pela primeira vez o uso do termo evolução, generalizando “[...] o processo evolucionário para todo o cosmo” (Lang, 1887, p. 13). Por volta de 1860 e 1870, as ideias de Spencer começaram a ganhar cada vez mais créditos e seguidores, afetando diretamente a etnologia, que estava em processo fecundo de dar os primeiros passos.

As ideias de Spencer (1851/2004) sobre uma evolução unilinear, com base no lamarckismo e contrapondo o ponto de vista darwinista, o da multiplicidade, forneceram ao evolucionismo antropológico clássico uma perspectiva filosófica que colocava todo o panorama social numa espécie de escala evolutiva. Uma linha reta, uma escada em direção ao paraíso, que partia do mais simples e rudimentar ao mais complexo e avançado. A grande falácia do evolucionismo clássico consistia em afirmar que a sociedade humana era uma só desde a origem e que sucessivos estágios ocorreram de forma obrigatória ao longo do processo evolutivo (Baiardi, 2008).

Apesar de aceitar a atuação da seleção natural darwinista, Spencer nunca deixou de sustentar a transmissão de modificações adquiridas, que mesmo Darwin não descartou totalmente. O conceito de transmissão das características adquiridas é também anterior à obra de Lamarck, constando das obras de Lineu (1752-1840), Buffon e Blumenbach (Baiardi, 2008, p. 54).

A visão de Spencer (1851/2004) posteriormente retomada por Morgan²⁰, se contrapunha diretamente com o imaginário bíblico: o homem não havia decaído de um lugar superior de privilégios, vindo a ocupar uma vida rudimentar em detrimento a sua degeneração fruto do pecado; mas, ao contrário, veio de um lugar ruim e caminhava rumo ao radiante futuro do progresso. Tudo que ficou para trás nessa história humana são marcas de um processo evolutivo

²⁰ “A teoria da degradação humana para explicar a existência dos selvagens e dos bárbaros já não é mais sustentável. Ela apareceu como um corolário da cosmogonia mosaica e foi aceita a partir de uma suposta necessidade que já não existe. Como teoria, é não apenas incapaz de explicar a existência de selvagens como também não encontra suporte nos fatos da experiência humana” (Morgan, 1877/2005, p. 25).

que denunciavam certa superioridade do estado atual de civilização. No caso, o modelo europeu do século XIX em detrimento aos outros, ou seja, tudo aquilo que não é a Europa.

Todas as bem conhecidas teorias evolucionistas pré-darwinianas – as de Lamarck, Chambers, Spencer e dos Naturphilosophen alemães – consideravam a evolução um processo orientado para um objetivo. A ‘ideia’ de homem, bem como as de flora e fauna contemporâneas, eram pensadas como existentes desde a primeira criação da vida presentes talvez na mente divina (Kuhn, 1962/2003, p. 216).

Para a corrente antropológica do Evolucionismo Cultural, toda humanidade haveria de passar pelos mesmos processos ou estágios evolutivos para atingir uma condição mais complexa e avançada, apontando diretamente para uma estrutura psicológica comum que emerge de forma rudimentar, e se tornar cada vez mais refinada e complexa. Essa uniformidade de ideias contribuía também para diferenciar dois grupos da antropologia. Os “evolucionistas clássicos da antiga tradição poligenista da antropologia, que argumentava que as ‘raças humanas’ tiveram origens diferentes, estando assim permanentemente estabelecida uma desigualdade natural e uma hierarquia” (Castro, 2005, p. 14).

A estruturação mais elaborada e sistemática do evolucionismo na antropologia do século XIX que serve de ampla base para a psicologia se dá basicamente por dois grandes documentos: *Ancient Society* (1877), de Lewis Morgan, que realizou um estudo comparativo entre as variações culturais de Culturas Originárias a fim de demonstrar o quanto o comportamento dos indivíduos é moldado pela personalidade cultural; e a criação da lei de Haeckel, preconizando a reprodução da ontogênese pela filogênese, processo no qual o indivíduo encenaria uma travessia de fases que remontam à história da espécie.

Como boa parte dos etnólogos do século XIX, Lewis Morgan era um advogado com grande interesse na estruturação da sociedade. Nascido nos Estados Unidos em 1818, Morgan já na faculdade participou de um grupo de estudantes denominado ‘Ordem do Nó Górdio’, que mais tarde, por influência dele e seu forte interesse pelos índios da região, veio a se chamar ‘Grande Ordem dos Iroqueses’. Após se formar, mudou para Rochester, onde abriu um escritório de advocacia. Ao visitar Albany, encontrou na livraria local Ely Parker, filho do chefe indígena iroquês da tribo Seneca, que o convidou para conhecer a tribo. A partir de então, Morgan foi considerado um intérprete oficial e a pessoa mais íntima dos índios iroqueses, se aproximando de seu modelo de sociedade, linguagem e costumes (Resek, 1960).

Morgan se tornou o “[...] maior especialista americano nos Iroqueses, passando a escrever vários artigos. Foi também o responsável por montar uma coleção de objetos indígenas para o New York Museum” (Castro, 2005, p. 4). Suas pesquisas na etnologia ganharam amplo reconhecimento e, a partir de 1862, Morgan realizou viagens a campo por aproximadamente 45 dias em reservas indígenas norte-americanas, principalmente nos estados de Nebraska e Kansas. O etnólogo americano é cotado como um dos primeiros a conseguir registrar cuidadosamente a composição de parentescos, tema central de suas pesquisas. Como apontado por Resek (1960), o estudo sobre o parentesco se torna central no cenário da antropologia, chegando oito décadas mais tarde a influenciar figuras como Lévi-Strauss em sua obra, *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1949).

Em 1877, Morgan publicou a obra *Ancient Society* (Sociedade Antiga), um livro dedicado à temática do Evolucionismo Cultural, trazendo em si um estudo comparativo entre diversas

culturas e épocas diferentes²¹. Indo da sociedade grega e asteca aos índios iroqueses e aborígenes australianos. As concepções do advogado e etnólogo americano visavam apresentar o elemento comum na estrutura da mente humana, que obviamente o aproximava do animal, onde “[...] as operações de princípio mental têm sido uniformes em virtude da identidade específica do cérebro em todas as raças da humanidade”. A evolução da civilização e da cultura confirmavam para ele como o animal humano passou de uma época de selvageria, à barbárie, para só então atingir o estatuto de civilizado e moderno (Resek, 1960).

Ainda nas palavras de Morgan (1877/2005, p. 21):

Pode-se afirmar agora, com base em convincente evidência, que a selvageria precedeu a barbárie em todas as tribos da humanidade, assim como se sabe que a barbárie precedeu a civilização. A história da raça humana é uma só - na fonte, na experiência, no progresso. É tão natural quanto apropriado desejar saber [...] como os selvagens, avançando através de passos lentos, quase imperceptíveis, alcançaram a condição mais elevada de bárbaros; como os bárbaros, por um avanço progressivo semelhante, finalmente alcançaram a civilização; e por que outras tribos e nações foram deixadas para trás na corrida para o progresso - algumas na civilização, algumas na barbárie e outras na selvageria.

Como vemos na argumentação principal do antropólogo americano, a raça humana teria uma mesma origem, cuja trajetória evolutiva, embora percorrida por caminhos diversos, se

²¹ “Começando, então, com os australianos e polinésios, seguindo com as tribos de índios americanos e concluindo com os romanos e gregos, que permitem as mais elevadas exemplificações, respectivamente, dos seis grandes estágios do progresso humano, é bastante razoável supor que a soma de suas experiências unidas representa a experiência da família humana desde o status intermediário de selvageria até o final da civilização antiga. Conseqüentemente, as nações arianas encontrarão o tipo correspondente à condição de seus ancestrais remotos, quando na selvageria, nas condições dos australianos e polinésios; quando no status inferior de barbárie, nos índios semi-aldeados da América; e, quando no status intermediário, nas condições dos índios *pueblos*, com as quais se conecta diretamente sua própria experiência no status superior” (Morgan, 1877/2005, p. 29).

mantinha fixa com fases idênticas de amadurecimento, indo do mais simples e rudimentar ao mais complexo e avançado. Ele afirma que “[...] onde quer que se possa traçar uma conexão, em diferentes continentes, entre uma instituição hoje existente e uma origem comum, estará implícito que os próprios povos derivam de um estoque original comum” (Morgan, 1877/2005, p. 26).

O que nos chama bastante atenção nas afirmações de Morgan (1877/2005) é o caráter de certeza que deposita em suas pesquisas, cujos objetos do campo apenas reforçam sua crença no progressismo. Seguindo Resek (1960), vemos que para o antropólogo americano, as instituições modernas seriam construídas em camadas, onde suas raízes remontam a modelos anteriores de organização social. Tais modelos conservaram as marcas culturais de outras etapas, como, por exemplo, o “[...] período da barbárie, ao qual suas origens foram transmitidas a partir do período anterior de selvageria. Tiveram uma descendência linear através das idades, com as linhas de sangue, e também apresentaram um desenvolvimento lógico” (Morgan, 1877/2005, p. 23).

Assim, num primeiro plano, temos nos períodos arcaicos o aparecimento sucessivo de grupos e famílias que se integram formando uma tribo maior, ou seja, “[...] a gens, a fratria, a tribo e a confederação de tribos, que constituíam um povo ou nação (*populus*). Num período posterior, uma coalescência de tribos na mesma área, formando uma nação” (Morgan, 1877/2005, p. 23). A nação ocuparia o lugar das tribos, sendo uma organização de civilização mais estruturada, saindo assim das noções de selvageria para a barbárie. Em seguida, por eras posteriores, em meio ao surgimento da gens, temos a criação de uma organização universal compondo, assim, as sociedades antigas como as romanas e gregas.

Após a formação desse modelo de civilização estruturado como universal, um segundo plano com delimitações territoriais e de propriedade emerge, identificada como o estado

(*civitas*). O aparecimento das vilas e distritos, juntamente com o cerceamento das terras, indicariam os domínios da propriedade privada, a base para a unidade do estado e formação de uma sociedade política (Morgan, 1877/2005). Esse último movimento representaria a passagem do estado de barbárie para o de civilização.

Essa proposta de Morgan pode ser lida em paralelo com as primeiras ideias da Psicologia Analítica sobre o Inconsciente Coletivo. Antes de chegar a uma compreensão mais madura do conceito, Jung pensava que o inconsciente se dividia entre instâncias familiares e raciais, chegando a traçar uma genealogia da personalidade. Em seu seminário de 1925, ele apresenta um diagrama e comenta brevemente sobre isso. Ele expõe a teoria de uma divisão na personalidade, afirmando as influências que essa sofre no contato com o clã, o núcleo familiar, a nação e, em camadas mais profundas, a ancestralidade primata e demais camadas do reino animal. A problemática de vincular o inconsciente a instâncias raciais foi afastada do pensamento de Jung, e ele abandonou essa ideia (Jung, 1925/2014).

Em *Memórias, Sonhos e Reflexões* (Jung, 1961/1987), ele chega a afirmar que, antes de conceber o Inconsciente Coletivo, pensava a respeito de Complexos Coletivos envolvendo um inconsciente racial. A passagem que destaca isso é o momento em que ele tem contato com um paciente negro no hospital Santa Elizabeth, em Washington. O famoso caso do paciente do falo solar, afirmando que, a partir desse caso, considerava a respeito de um inconsciente racial. A hipótese perde sua validade quando ele se depara com os papiros de Paris, contendo as narrativas de sacerdotes da antiga religião do Mitraísmo.

Não podemos concluir com certeza que Jung tenha conceituado um inconsciente racial. Há de se considerar ainda que, em se tratando do estilo do psicólogo suíço, o diagrama da personalidade poderia muito bem ter sido utilizado por ele apenas com a finalidade didática no

seminário. É de costume de Jung amplificar uma ideia ou conceito utilizando comparações com outros campos, ideias e símbolos. O diagrama representaria, assim, uma analogia para ensinar a respeito do que ele entende por psique coletiva, não sendo, necessariamente, um rascunho de uma teoria que ele abandonou.

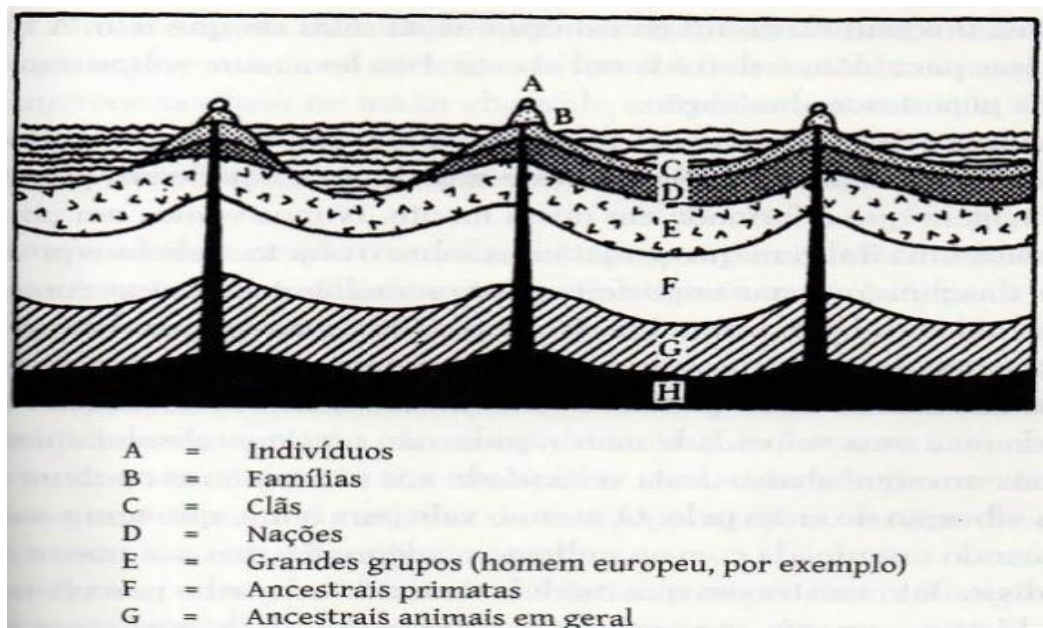


Figura 3: *Genealogia da Personalidade* (Jung, 1925/2014)

Mas parece curioso pensarmos numa correspondência com as ideias de Morgan. Embora sua obra receba hoje uma severa crítica por conta da fusão das ideias de raça e cultura, sem contar a convicção de um evolucionismo linear delimitado por fases específicas, é inegável o quanto suas ideias serviram de base para a construção do Evolucionismo Cultural, marcando toda uma geração de antropólogos (Castro, 2005). O conceito de primitivo se associa em seus escritos à ideia de uma infância da humanidade, estando presente nas concepções de herança e origem dos processos mentais. Uma mente primitiva. As mesmas formulações que ergueram o trabalho

de Morgan e Haeckel, também estão presentes em nomes como Tylor e Frazer. Talvez os representantes mais famosos do Evolucionismo Cultural.

A escola inglesa se consolidou, mais precisamente com Tylor (1871/2016), que ingressou em uma série de viagens pelos Estados Unidos e Cuba, chegando a permanecer em 1856, quatro meses no México. Nessa mesma viagem, ele conhece Henry Christy²², na cidade de Havana, e o frutífero encontro resultou no livro *Anahuac: or, Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern* (1861). Cerca de quatro anos depois, ele publicou *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, mas sua obra mais famosa surgiu em meados de 1871, *Primitive Culture* (Castro, 2005).

Basicamente, a principal contribuição de Tylor (1871/2016) reside na ideia de que o homem moderno surgiu fruto de um processo de desenvolvimento evolutivo, que perpassou pelo selvagem, o bárbaro e, por fim, chegou à sociedade civilizada. A ressalva de Rosa (2010, p. 298) sobre o Evolucionismo de Tylor precisa ser colocada: “Ele era muito cauteloso quanto a estabelecer uma escala de evolução e apenas sugeria essa ideia *grosso modo*, como um pressuposto genérico de que a humanidade começara sua caminhada numa condição da qual estavam mais próximos”. Ele preconizava que essa evolução recaía sobretudo na consciência moral, inferiorizando os povos originários e supervalorizando o europeu branco numa típica postura eurocêntrica.

Por Tylor ter se dedicado à definição do conceito de cultura, mais especificamente no primeiro capítulo de *Cultura Primitiva*, ele é hoje considerado o pai da Antropologia Cultural. Segundo Castro (2005, p. 6), o conceito de cultura do antropólogo inglês pode ser tomado “[...]

²² “[...] responsável por roubar de ruínas astecas e retirar do México preciosas relíquias que hoje se encontram no Museu Britânico, na coleção que leva seu nome” (Castro, 2005, p. 8).

em seu mais amplo sentido etnográfico, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade”.

Logo de início, vemos que a concepção Tylor não coincide com a definição mais atual para o conceito de cultura. Isso porque, quando o antropólogo londrino se refere à cultura, ele não está dizendo de uma multiplicidade como entendemos hoje, a partir das considerações pluralistas e relativistas advindas de Franz Boas no começo do século XX.

Tylor (1871/2016) apresenta uma cultura no singular. Isto é, ele se refere, com o termo cultura, a Europa. Isso implica dizer que os outros povos não teriam uma cultura, podendo assim ser enquadrados como atrasados ou primitivos, numa espécie de escala evolutiva por ordem de valor, tendo seus costumes medidos pela régua do colonizador europeu (Lévi-Strauss, 1952/1960).

Segundo Rosa (2010, p. 298): “O grande objetivo da Antropologia de Tylor era demonstrar que o homem europeu e, mais genericamente, o homem dito civilizado, estava profundamente impregnado de selvajaria [...] Tylor queria pôr em evidência a costela culturalmente selvagem dos seus pares”. Como vai apostar Castro (2005), o Evolucionismo Cultural recorreu também à noção de sobrevivência, da biologia lamarckista, a fim de encontrar na mente humana o ponto central que permitiu o organismo sobreviver e se adaptar.

Em Tylor (1871/2016), por exemplo, a ideia de progresso estaria instaurada em nossa forma de pensar, quase como um guia no processo evolutivo. Juntamente a isso, a crença de que outros povos, em estados inferiores de desenvolvimento, um dia viriam a evoluir. Afinal, para o antropólogo inglês, somos, no fundo, humanos compostos pela mesma natureza, e essa natureza é o *progresso*.

Reiterado por Frazer, as ideias de Tylor ganharam outra tonalidade e o conceito de primitivo foi usado como principal alicerce para as bases de *O Ramo de Ouro* (1871/1982). Nesta obra, Frazer se dedica a registrar o comportamento dos povos em diversas civilizações e a comparar esse comportamento a fim de justificar a tese de Tylor (1871/2016). Desta forma, *O Ramo de Ouro* se torna uma espécie de álbum de fotografias onde o primitivo é retirado de seu contexto e tem suas práticas religiosas e culturais catalogadas e esquadrinhadas para caber na explicação evolucionista. Pelo vasto material apresentado por Frazer, a premissa do Evolucionismo Cultural efetiva a ideia de uma passagem da mentalidade, que iria do mais arcaico, ou seja, da magia para a religião; ao mais evoluído e complexo – da religião para a luz da ciência.

Segundo Evans-Pritchard (1948/2002), o Evolucionismo Cultural recorreu às concepções psicológicas como forma de sustentar essa estrutura comum, mas “[...] eles não sugeriam que os costumes e as instituições pudessem ser entendidos em função dos sentimentos e impulsos [...] rechaçaram muitas vezes essa ideia de forma explícita” (Evans-Pritchard, 1948/2002, p. 50). Isso demonstra certa preferência dos evolucionistas pela Psicologia associacionista, mesmo quando essas ideias já haviam saído de moda. O que os interessava eram propriamente as ideias de mecanismos de adaptação, bem como as estruturas mentais arcaicas. Uma espécie de cérebro herdado.

Por sua vez, na antropologia alemã, vemos o nome de Adolf Bastian (1826-1905) surgir com grande interesse nas pesquisas e citações de Jung. Bastian fundou, em 1867, a Sociedade Berlimense de Antropologia, Etnologia e História Antiga. Sua principal obra, *Der Mensch in der Geschichte* (*O Homem na História*), de 1860, foi a responsável por lançar seus conceitos nucleares: os pensamentos elementares (*Elementargedanken*), comuns a todas as pessoas; e os

pensamentos étnicos (*Völkergedanken*), moldados por meio das condições geográficas e ambientais (Shamdasani, 2005). Bastian (1860) entendia que o fundamento da psicologia deveria recair sobre os pensamentos étnicos, fazendo uma espécie de compilação desses, de modo a compará-los a fim de chegar aos pensamentos subjacentes.

Como Bastian (1860) acreditava que a etnologia era o alicerce para se firmar e perceber as leis psicológicas do desenvolvimento mental dos grupos, os Povos Primitivos ou, como prefere chamar, os Povos Naturais (*Naturvölker*). Como os pensamentos étnicos estariam expostos de forma mais clara e evidente nos povos naturais, o foco do estudo deveria recair sobre eles, e não numa psicologia individual. Assim, por meio de analogias seria possível comparar as ideias mitológicas e os fetiches presentes no que ele chamou de ‘os selvagens’, com a visão de mundo estabelecida pela sociedade moderna. Segal (2007) destaca que essa era a pista de Jung para se conjecturar a existência de uma estrutura psicológica que estava encoberta pelos véus do tempo e do espaço, revelado pela linguagem simbólica por meio do método comparativo.

O conceito de primitivo assume, em Bastian (1860), a mesma visão preconceituosa e colonialista que vimos anteriormente, ou seja, enquadrando os povos originários como ‘o selvagem’, isto é, o ‘mau selvagem’. O que afetou diretamente a etnologia alemã da época como um todo. A proposta de Bastian constrói uma terceira camada que reforça as noções trazidas anteriormente do conceito de primitivo como ‘o Outro’, e aqui faz a ligação entre mentalidade e cultura (Evans-Pritchard, 1981).

Obviamente que Jung conhecia todos esses trabalhos. Ele cita com frequência as formulações da lei de Haeckel²³ para tentar dialogar com uma ideia que lhe é muito cara: a herança psicológica.

Continuamos com a profunda convicção de que os conteúdos de nossa consciência são altamente determinados por nossas percepções sensoriais, e não podemos negar que a hereditariedade inconsciente imprime em nós traços imutáveis de caráter tanto físicos quanto psíquicos, e que fomos marcados indelevelmente pelo poder dos instintos que entrava ou favorece ou modifica de maneira diversa os conteúdos mais espirituais (Jung, 1931/2011, p. 299, §657).

Essa preocupação com o caráter hereditário se faz presente desde a produção de *Transformação e Símbolo da Libido*, onde o material etnográfico produzido por Frazer (*O Ramo de Ouro*, 1871/1982) foi utilizado como exemplo comparativo para as experiências inconscientes de Miss Miller. Em sua argumentação principal, Jung (1952[1912]/2011) tenta mostrar a similaridade entre as fantasias da paciente de Flournoy e o material mitológico. A base de sua argumentação é a similaridade da forma que a imagem psíquica assume, ou seja, é sobre o caráter primitivo do funcionamento mental que se trata.

Shamdasani (2014) endossa que tanto a obra de Frazer, *O Ramo de Ouro*, quanto *Cultura Primitiva*, de Tylor, se fazem presentes na biblioteca de Jung. Mas, ao passo que os escritos de Frazer são utilizados como exemplos comparativos para a análise do material inconsciente, e são

²³ No trabalho de Henriques & Melo (2019) podemos ver como Jung omite o nome do biólogo naturalista, fazendo muitas vezes menção as suas ideias sem citar diretamente os conceitos.

tratados com louvor por parte de Jung, o mesmo não acontece com Tylor, cujas ideias são duramente rejeitadas e criticadas, principalmente seu posicionamento animista.

Nas palavras de Jung (1931/2011, p. 144): “Assim, a psicologia primitiva permaneceria uma tarefa insolúvel para nossa compreensão sem a ajuda da mitologia, do folclore e da ciência comparada das religiões. A obra de Sir James Frazer é um luminoso exemplo desse método combinado”. Por sua vez, ele comenta sobre Tylor: “Mas o ponto de vista psicológico usado pelos pesquisadores foi o deles próprio – exatamente como se só houvesse um único ponto de vista, isto é, o da psicologia do autor. Quanto a Tylor, o animismo é obviamente seu preconceito individual” (Jung, 1931/2011, p. 144).

O psicólogo suíço se mostra especialmente crítico ao posicionamento animista, onde chega a corrigir Tylor em sua explicação para o termo *wong*, utilizado pelos *wakanda*. “Tylor interpreta erroneamente “wong” de um ponto de vista animista, como “espírito” ou “alma”. Vê-se, porém, pela utilização de “wong”, que se trata de uma relação dinâmica entre o ser humano e seus objetos” (Jung, 1928/2011, p. 77, §118). Se olharmos de perto a explicação de Jung e o material sobre os *wakanda*, encontramos exatamente essa fundamentação no livro, *A Funções Mentais das Sociedades Inferiores*, de Lévy-Bruhl. Jung está usando as ideias de Lévy-Bruhl para refutar a teoria de Tylor.

Entretanto, não bastava ele simplesmente apontar as críticas e traçar as similaridades, era preciso explicar em seu sistema psicológico, como seria possível o surgimento de tais ideias coletivas. Como afirma Shamdasani (2005), a vertente evolucionista se mostrava insatisfatória na construção da Psicologia Analítica, sendo necessário um passo adiante. Assim, ele recorre a outro modelo para auxiliar em suas formulações, isto é, a crítica relativista da escola francesa.

A Escola Francesa do Relativismo Antropológico: a Representação Coletiva como explicação aos fenômenos sociais

Franz Boas em sua obra, *As Limitações do Método Comparativo da Antropologia* (1896/2004), apontava o ponto frágil tanto do método comparativo da escola inglesa quanto do evolucionismo e do racismo na etnologia. O antropólogo francês identifica uma total falta de rigor no método comparativo, e essa ausência de um critério claro acabava por enfraquecer as argumentações da escola inglesa. Em sua tese, ele comenta que os achados de Tylor e Frazer necessitavam do método comparativo para sua validação, pois tinham como premissa básica uma ideia universalista do processo de evolução entre os povos. A comparação fornecia o elemento necessário para apontar a similaridade. Mas, se o método para tal não era rigorosamente claro, estando sujeito à inclusão e exclusão das ideias de forma arbitrária, então o alicerce teórico poderia desabar.

A tese universalista poderia ser apontada no evolucionismo da escola inglesa, quando as mudanças históricas que condizem com a vida cultural da humanidade seguiam leis ou parâmetros universais (da magia à ciência), que não podem ser rigorosamente comprovadas. Tal problema foi exposto por Boas em, *A Mente do Ser Humano Primitivo* (1911/2010), ao criticar o preconceito enraizado dos pensadores ingleses: um eurocentrismo que se fundamentava na premissa de que a civilização europeia ocidental era o auge da cultura e o principal modelo evolutivo, fazendo das demais civilizações culturas atrasadas e de menor valor.

Shamdasani (2005) afirma que um aspecto do trabalho de Franz Boas que viria a ter um significado especial para Jung foi sua crítica à antropologia física racial. No século XIX, a antropologia se dedicava também a medir o índice cefálico nas diferentes raças – ou seja, a proporção entre a largura e o comprimento do crânio – era considerada axiomática. Pressupor

essa constância era um elemento indispensável que levava a uma hierarquização das várias raças. Franz Boas elaborou suas teses na mesma época em que Jung construía a obra *Transformações e Símbolos da Libido*, e os dois mantiveram um restrito contato.

O que podemos observar é que em 1909, o antropólogo foi palestrante no congresso da Universidade de Clark, apresentando o artigo *Problemas Psicológicos na Antropologia*, trazendo a crítica ao modelo comparativo da antropologia inglesa. Nesse mesmo evento, ele teve contato com Jung e Freud e, mais tarde, recebeu um convite de Jung para um seminário em Zurique (Shamdasani, 2005).

Os esforços de Franz Boas na consolidação da escola francesa de antropologia/etnologia lançavam luz sobre outra importante figura: Émile Durkheim (1858-1917), responsável por introduzir o conceito de Representações Coletivas em 1897, na obra *O Suicídio*. O pai da sociologia moderna fez dessa uma disciplina independente e, para isso, teve que contornar os argumentos psicológicos que a amarravam como subproduto da Psicologia. Durkheim (1897) afirmava que a vida coletiva tinha seus sintomas e características, e que essa deveria ser observada com seus próprios métodos e teorias, sem depender da vida individual. Ou seja, sem a psicologia do indivíduo (Evans-Pritchard, 1981; Eriksen & Nielsen, 2007).

O início de sua carreira é marcado pelo problema da religião. Durkheim, já em 1886, almejava analisar o fenômeno religioso através do prisma social, afirmando que a escolha pela vida religiosa era muito mais pautada pelas representações coletivas do que pela representação individual (Oliveira, 2012).

Segundo Evans-Pritchard (1948/2002, p. 41):

Por outras palavras, as instituições primitivas não podem ser interpretadas em termos da mentalidade do investigador civilizado que as estuda, porque a sua mentalidade é o

produto de um diferente conjunto de instituições. Pensar de outro modo é cair no que se chama o sofisma dos psicólogos», que foi frequentemente denunciado por Durkheim, Lévy-Bruhl e outros sociólogos franceses.

Na obra, *As Regras do Método Sociológico*, Durkheim (1895/2007) elaborou com maior consistência o conceito de Representação Coletiva, vinculando-o ao conceito de Consciência Coletiva. Enquanto a consciência individual surge em consonância com a individualidade psíquica e a personalidade, a Consciência Coletiva era formada pelas Representações Coletivas, isto é, o resultado da congregação ou aglomerado de indivíduos, formando uma só consciência como uma espécie de personalidade de um povo. As Representações Coletivas, por sua vez, fornecem um grau de coesão e existência a um grupo, faz com que os elementos da realidade que cercam um indivíduo se tornem inteligíveis (Durkheim, 1895/2007).

Para Durkheim (1895/2007), as Representações Coletivas expressavam como o grupo pensava sobre si mesmo. Uma consciência coletiva que gerava, através da linguagem, seus próprios códigos. Com isso, sua identidade era definida. Uma identidade coletiva produzida socialmente como “Resultado de esforço coletivo, elas emancipam-se das representações individuais, pautam novas ações e demonstram a existência da sociedade. As representações são coletivas e, portanto, não podem ser simplesmente reduzidas aos indivíduos” (Oliveira, 2012, p. 70). Dentre suas principais formas de expressão, estão os mitos, as lendas e concepções religiosas.

Em seu estudo para o totem, o sociólogo francês irá afirmar que a junção entre o rito e a crença também possuía uma raiz nas Representações Coletivas. De um lado temos as crenças, com seu caráter imaterial, que possui sua base na vida social; de outro temos as práticas do ritual

ao totem. O totem seria assim, a primeira manifestação real das Representações Coletivas, de modo a integrar todo o sentido de identidade de um grupo (Durkheim, 1912/200).

É importante observar que as Representações Coletivas eram o resultado da ação coletiva e da história, não sendo inatas e muito menos dependendo de qualquer processo biológico evolutivo, mas antes, eram a expressam da consciência coletiva produzida socialmente. Por exemplo, as representações religiosas “[...] exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que nascem apenas no seio dos grupos reunidos e que estão destinadas a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos” (Durkheim, 1912/200, p. 21).

Em tese, o que Durkheim acabava de criar era uma forma de explicar as variedades de cultura e comportamento entre os povos, sem que necessariamente colocasse uma escala evolutiva de valor. O que antes estava explícito na antropologia inglesa com a tese evolutiva e eurocêntrica, agora havia sido rejeitada na tese universalista (Evans-Pritchard, 1948/2002). Para Lukes (2005), os conceitos de Representação Coletiva e de Consciência Coletiva vieram bem a calhar na criação da sociologia moderna, tornando-a independente, inaugurando uma nova forma de pesquisa para o coletivo.

Quando Durkheim (1895/2007) aponta que a vida social possui uma singularidade, ele será duramente atacado por tentar manter em sua base teórica a noção de uma mentalidade coletiva metafísica. Em sua defesa, Evans-Pritchard (1981) ressalta que o sociólogo francês jamais concebeu uma noção metafísica em seus escritos, mas que antes, queria chamar atenção para todo o corpo cultural de crenças e costumes que um indivíduo aprendia por estar imerso em uma dada sociedade. Com efeito, as Representações Coletivas formam o tecido padrão pelo qual a mentalidade individual se organiza, e tal tecido é construído coletivamente. “As representações são assim funções mentais. Representando, fazemos viver o mundo. Socialmente, as

representações coletivas sintetizam o que os homens pensam sobre si mesmos e sobre a realidade que os cerca” (Oliveira, 2012, p. 71).

As obras de Durkheim e de Lévy-Bruhl se situam numa pluralidade cultural e a uma não linearidade evolutiva entre os povos. A etnologia francesa exerce assim um importante movimento de crítica para os equívocos da escola inglesa que, ao tentar uma explicação do coletivo com base no funcionamento do indivíduo, desconsiderou a Consciência Coletiva (Durkheim, 1895/2007). Como também, a crença na magia e no fetiche não demonstrava um atraso evolutivo, mas antes, era apenas uma diferença nas Representações Coletivas de uma dada cultura. Em tais representações estavam implícitos a permanência de ideias e convicções na existência de forças ou influências invisíveis. Que faziam assim com que tais práticas fossem perfeitamente cabíveis para determinada cultura, pois se mantinha uma coerência na estrutura de significados coletivos daquela sociedade (Lévy-Bruhl, 1910/1951).

Deste modo, a base das crenças, mitos e comportamento são, para o relativismo cultural, na verdade, o reflexo das estruturas mentais coletivas. As “[...] organizações formam sistemas cujo princípio lógico foi denominado de Participação Mística. Este é o tipo de análise estrutural que reflete o trabalho de Durkheim” (Evans-Pritchard, 1948/2002, p. 58). Segundo Georg Oesterdiekhoff (2015), era estritamente válida a crença que os Povos Primitivos tinham sobre a magia, pois fazia parte da cosmovisão construída em meio à sua linguagem e à cultura.

Shamdasani (2005) destaca que basicamente o que Jung conhecia das concepções de Durkheim baseava-se em suas leituras de Henri Hubert, Marcel Mauss e, principalmente, Lucien Lévy-Bruhl. É a partir desse ponto que o pensamento de Durkheim acaba indo parar nos escritos de Jung, que estava particularmente interessado em compreender como o comportamento, os mitos e símbolos eram transpostos de uma geração a outra.

Jung obviamente estava pensando em como os Complexos Coletivos, as imagens primordiais, que futuramente seriam chamadas de Arquétipos, eram adquiridos e passavam de uma geração a outra. Além, claro, do elemento de sobrevivência ou reminiscências do passado cultural, presente nas práticas religiosas, nos sonhos e sintomas dos pacientes. O relativismo cultural, sobretudo a proposta de Lévy-Bruhl, forneceu ao psicólogo suíço fundamentos para estabelecer uma relação entre a teoria da Mentalidade Primitiva com a de Inconsciente Coletivo.

Lévy-Bruhl e a Mentalidade Primitiva

Lévy-Bruhl inicia sua carreira na filosofia, onde conquista o doutorado em 1894, e começa a lecionar no liceu Louis-le-Grand em 1895. Cinco anos depois, ele publica o trabalho *La Philosophie d'Auguste Comte* (1900), marcando sua associação com a filosofia positivista. Em 1903, lança o ensaio *La Morale et la Science des Mœurs* (1903/1971), no qual se dedica a estudar uma espécie de moral universal. Pauta que abandonou ao se dar conta de que a moral varia no tempo e no espaço. O fracasso de sua investigação o fez partir para o estudo da antropologia e da sociologia (Tambiah, 2013).

Em 1904, ele assume a cátedra em Sorbonne, ocupando a cadeira de história da filosofia. Seu principal interesse se dava no estudo da Mentalidade Primitiva e sua comparação com o homem da civilização moderna, desenvolvendo assim pesquisas na etnopsicologia. Como é o caso de sua principal obra de 1910, *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures* (*As Funções Mentais das Sociedades Inferiores*).

Podemos notar que as primeiras formulações de Lévy-Bruhl acerca da Mentalidade Primitiva eram diretamente contestações aos trabalhos de Frazer e Tylor. Sobre isso, Lévy-Bruhl (1910/1951) critica o conceito de animismo, enfatizando que a falta de rigor dos antropólogos

ingleses ao não verificarem adequadamente as funções mentais superiores fez com que caíssem nas armadilhas de tomar por verossímil o associacionismo. O antropólogo francês comenta ainda que boa parte do problema do animismo impediu a escola inglesa de se submeter ao positivismo e de colocar em dúvida seus próprios métodos, onde “[...] o animismo, que nela se fundamenta, seria, no mesmo golpe, colocado em suspeita, não poderia em caso algum servir de prova” (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 9, tradução nossa)²⁴.

Na visão de Lévy-Bruhl (1910), o conceito de Representações Coletivas deveria ser utilizado para esclarecer o material etnográfico e explicá-lo por um viés relativista, de modo a enfatizar as diferenças culturais como oriundas da própria mentalidade coletiva. Atestando desse modo a similaridade do fenômeno mental superior. Assim, as diferenças culturais recaem como fatores que apontam para a pluralidade da cultura. Isso coloca sua teoria em aproximação direta ao posicionamento defendido por Franz Boas e Durkheim acerca da diversidade cultural.

O então filósofo francês vincula-se à Escola de *Annales*, tomando emprestados os conceitos de Durkheim e Marcel Mauss, principalmente o conceito de Representação Coletiva. Sua busca inicial por uma moral universal migrou para a investigação dos processos mentais e a relação desses com as diferenças culturais. Ele encontra nos trabalhos da Escola de *Annales* uma possibilidade de compreender as formações morais de uma civilização, isto é, a moralidade como estrutura inerente à mentalidade de um povo (Merllié, 2012).

Seus trabalhos posteriores, *La Mentalité Primitive* (1922/1947), foram erigidos com a finalidade de trazer mais exemplos que justificassem sua teoria de 1910. O mesmo se dá com o trabalho *L'Âme Primitive* (1927), em que ele apresenta, de forma mais elucidativa, a Lei da

²⁴ “[...] l’animisme, qui se fonde sur lui, serait du même coup atteint de suspicion, et ne saurait en aucun cas lui servir de preuve.

Participação em meio a uma coletânea de exemplos com Representações Coletivas para o conceito de alma. Já em um momento mais tardio, em 1935, ele publica *Mythologie Primitive*, obra dedicada a correlacionar os mitos com a ideia de Participação Mística. À medida que as críticas ao trabalho do antropólogo francês surgiram, sobretudo o mal-entendido em relação ao conceito de pré-logismo (se referindo à Lei da Participação Mística), ele se vê forçado a refazer elementos de sua teoria, que só se tornam acessíveis após sua morte com a publicação de seu caderno *Les Carnets* (1949) (Evans-Pritchard, 1981).



Figura 4: A passagem de Lévy-bruhl pelas Filipinas em 1920 (Hirsch, 2013, p. 106).

Ao final de sua vida, Lévy-Bruhl passou de um positivismo cético para um sociólogo hermeneuta, revisando sua teoria da mentalidade pré-lógica e das Representações Coletivas. Ele postulou a existência de duas mentes operando em conjunto: uma que funciona com a orientação mística e outra pela lógica-racional. “Lévy-Bruhl sugeriu existir uma mentalidade mística

presente em toda mente humana, embora fosse mais marcada e mais facilmente observável entre os primitivos do que no nosso tempo” (Tambiah, 2013, p. 190).

Importante ressaltar que, para nosso estudo, mesmo Lévy-Bruhl tendo modificado aspectos de sua teoria em textos posteriores, como o que se constata em, *Les Carnets* (1949), Jung continuou insistentemente a citar o trabalho do antropólogo de 1910 e praticamente ignorou os trabalhos posteriores, chegando até mesmo a criticá-lo por suas mudanças. Deste modo, o texto que mais nos interessa para análise é, sem sombra de dúvida, *As Funções Mentais* (1910), sendo esse o momento inicial do pensamento do autor, e o ponto de maior interesse por parte de Jung.

No que consiste às interlocuções entre as teorias de Durkheim e Lévy-Bruhl, elas possuem pontos de contato e pontos de afastamento. Por suas similaridades, temos:

a) Ambos trabalham com o mesmo objeto de estudos e possuem relatos convergentes quanto à observação para os fenômenos culturais;

b) Ambos enfatizam a multiplicidade do pensamento humano como propulsora de contextos diferentes na criação de civilizações;

c) O conceito de Representação Coletiva segue, em ambas as teorias (ao menos no momento inicial dos autores), uma estrutura que organiza o sistema de pensamento coletivo e é responsável pela criação das crenças religiosas, dos cultos e dos costumes (Durkheim, 1895/2007; Durkheim, 1912/200; Lévy-Bruhl, 1910/1951; Lévy-Bruhl, 1928/2008).

Lévy-Bruhl tecerá críticas às ideias de Durkheim no que diz respeito ao pensamento científico ter surgido como uma decorrência das ideias e forças contidas nas religiões primitivas. Ou seja, ele preconizava algum tipo de evolução dentro da cultura, saindo do primitivismo, uso da magia, à religião e, por fim, à ciência. E é basicamente esse um elemento de afastamento entre

os autores. Para Lévy-Bruhl (*A Mentalidade Primitiva*, 1928/2008), isso caracterizaria uma espécie de continuação da mentalidade, uma evolução da mente. Outro ponto de afastamento é que enquanto Durkheim pauta a Representação Coletiva na teoria de uma Consciência Coletiva, Lévy-Bruhl, por sua vez, não irá utilizar esse termo, e sustentará sua teoria com base na Lei da Participação. Mas embora Lévy-Bruhl não faça uso da expressão consciência coletiva, de Durkheim, ele na verdade não se posiciona quanto isso, fazendo com que sua teoria fique, de certa forma, aberta a essa conjectura e passível de interpretação subjacente.

Por sua vez, referente às divergências de pensamento por parte de Durkheim, vemos que, em sua obra, *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912/200), ele dá algumas alfinetadas em Lévy-Bruhl. O sociólogo se precipita ao criticar sem que antes tivesse realmente entendido o que o antropólogo francês escreveu. “Em suma, o Lévy-Bruhl que Durkheim critica é em grande parte fantasiado ou construído por ele” (Merllié, 2012, pp. 440, tradução nossa)²⁵. Cabe ressaltar que as críticas não dizem respeito ao conceito de Representação Coletiva em si, mas somente à posição de Lévy-Bruhl no que consiste o problema entre ciência e religião.

Como endossado por Evans-Pritchard (1934), Merllié (2012) e também reforçado por Tambiah (2013), o conceito de Representação Coletiva possui o mesmo significado em ambos os autores. O que Durkheim não concorda é quanto ao aspecto do pensamento primitivo ignorar a contradição, tese levantada por Lévy-Bruhl em 1910 para explicar um dos aspectos da Mentalidade Primitiva, a característica Pré-lógica da Lei da Participação. A crítica do pai da sociologia ao antropólogo francês é basicamente a mesma que foi direcionada a ele por Evans-

²⁵ “In short, the Lévy-Bruhl that Durkheim criticizes is largely fantasized or constructed by him”.

Pritchard. Há de se pensar que Lévy-Bruhl não soube, de fato, explicar adequadamente o conceito de pré-logismo, apresentando, na obra de 1910, uma noção muito inocente e confusa.

Outro ponto de divergência se dá pela convicção de Durkheim (1912/200) no que consiste à religião primitiva ser a base para o pensamento científico, levantando algumas objeções por parte de Lévy-Bruhl. Em suma, Durkheim não contesta os fatos, mas sim a interpretação ao que diz respeito à separação entre pensamento religioso e pensamento científico, que no antropólogo francês possui claras separações e que posteriormente são reforçadas pela sintetização da teoria sobre as duas mentes (Tambiah, 2013).

Em todo caso, podemos pensar que:

Se procurarmos uma base teórica para a divergência com Lévy-Bruhl que Durkheim continua a invocar, ela poderá ser encontrada na sua interpretação mais ou menos evolutiva das diferenciações sociais. Uma perspectiva evolutiva – que equivale minimamente a uma explicação que deve envolver a observação de um conjunto orientado de transformações – é inerente ao quadro intelectual das Formas, que explica as instituições em sociedades complexas como derivadas daquelas das “primitivas”.

“Primitivo” (Merllié, 2012, p. 440, tradução nossa)²⁶.

A teoria do Relativismo Cultural, à qual Lévy-Bruhl está vinculado, irá pontuar que as diferenças culturais podem ser explicadas através dos aspectos sociais que marcam uma sociedade, produzindo de maneira espontânea instituições e costumes que modelam a

²⁶ “If one looks for a theoretical foundation for the divergence with Lévy-Bruhl that Durkheim keeps on invoking, it might be found in their more or less evolutionary interpretation of social differentiations. An evolutionary perspective – which minimally amounts to an explanation that must involve the observation of an oriented set of transformations – is inherent to the intellectual framework of Forms, which explains institutions in complex societies as deriving from those of “primitive” ones. “Primitive”.

mentalidade individual. Como o antropólogo expõe: “[...] é preciso conceber que o estudo comparativo para os diferentes tipos de sociedades humanas não está separado do estudo comparativo das representações coletivas e das conexões dessas representações que dominam essas sociedades”²⁷ (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 19, tradução nossa). A identidade de um grupo produz os indivíduos desse grupo, e essa identidade é fruto das Representações Coletivas.

A base da teoria relativista de Lévy-Bruhl (1910/1951) consistia na diluição de uma diferença evolutiva entre as culturas europeias e as dos Povos Primitivos. Como ele mesmo vai dizer, “[...] todos os processos fisiopsicológicos da percepção acontecem neles como em nós. Mas o produto neles é logo envolvido em um estado de consciência complexo, onde dominam representações coletivas”²⁸ (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 38, tradução nossa).

Assim, os pontos iniciais de sua argumentação para os processos coletivos recaem no conceito de representação, que por sua vez apontam para visões de mundo erguidas pelo coletivo a partir das experiências iniciáticas da tribo. Erigindo os códigos e símbolos que norteiam a estrutura mental dos indivíduos. Como veremos adiante, essa conjectura será vinculada pelo próprio Jung como sendo umas das maneiras de se explicar o Arquétipo.

O conceito de representação esbarra também nas descrições de uma teoria da libido que possui, nos dizeres da Psicologia Analítica, a conotação de primitiva. O processo regressivo da libido seria o responsável pela produção espontânea de fantasias míticas, colocando no âmbito da

²⁷ “[...] à concevoir que l'étude comparative des différents types de sociétés humaines ne se sépare pas de l'étude comparative des représentations collectives et des liaisons de ces représentations qui dominent dans ces sociétés”.

²⁸ “[...] le processus physio-psychologique de la perception a bien lieu chez lui comme chez nous. Mais le produit en est aussitôt enveloppé dans un état de conscience complexe, où dominant des représentations collectives”.

representação a noção de coletividade. Isso nos deixa a um passo de conectar a teoria da libido, a Representação Coletiva e o Arquétipo.

Nosso ponto a seguir é demonstrar que para sedimentar de maneira mais consistente o conceito de Inconsciente Coletivo, e a teoria dos Arquétipo, Jung recorre aos escritos e à teoria de Lévy-Bruhl, sobretudo aos conceitos de Representação Coletiva e Participação Mística. Corroborando assim, de maneira conceitual, nossa argumentação sobre a importância do conceito de primitivo e marcando de forma decidida a influência da antropologia na construção da Psicologia Analítica.

Paralelos Entre a Mentalidade Primitiva e a Teoria do Inconsciente Coletivo: o Arquétipo, a Representação Coletiva e a Libido Primitiva

Tomando por base as ideias de Lévy-Bruhl presentes nas obras de Jung, entraremos, a partir desse ponto, em algumas das formulações do antropólogo francês que são caras à Psicologia Analítica: o conceito de Representação Coletiva e a Mentalidade Primitiva. A grosso modo, nossa proposta com esse capítulo visa uma espécie de travessia entre o postulado de uma Mentalidade Primitiva em Lévy-Bruhl, em comparação com a teoria do Inconsciente Coletivo de Jung. Para tanto, transitaremos por três marcadores: as implicações de uma Representação Coletiva no conceito de Arquétipo, demonstrando a vinculação que o próprio Jung faz entre os conceitos, e as consequências disso em sua teoria; em seguida, analisaremos a relação entre Libido e o conceito de primitivo, sendo esse um dos elos que fazem a passagem a ideia posterior de um desenvolvimento psicológico coletivo; e, por fim, o paralelo entre Mentalidade Primitiva e Inconsciente Coletivo.

Em sentido comparativo, inicialmente vamos olhar para o conceito de Arquétipo junto ao de Representação Coletiva, de modo a clarear a vinculação entre eles, possibilitando uma verificação sobre suas diferenças e similaridades. Ao menos, traçar pontos de contato entre as teorias de Lévy-Bruhl e de Carl Jung.

O Arquétipo e a Representação Coletiva

No texto, *As funções mentais das sociedades inferiores* (1910), Lévy-Bruhl se dedica a esgotar o tema das Representações Coletivas. A argumentação inicial da obra começa por se distanciar das teorias animistas, enquanto se aproxima de Augusto Comte, com a justificativa de

criticar o método comparativo²⁹ da escola do evolucionismo. Ele se mostra particularmente interessado na Mentalidade Primitiva e pretende, com isso, encontrar as leis e operações mentais que justificam as crenças e costumes na diversidade cultural. Como veremos ao longo de sua obra, as ideias de "primitivo", "instinto" e "representação", tornam-se pressupostos básicos que possibilitaram um amplo diálogo com as teorias da Psicologia Analítica.

Não precisamos ir muito longe nos escritos de Jung para nos depararmos com uma estrutura de pensamento que se assemelha à de Lévy-Bruhl, onde os conceitos de Arquétipos e Representação Coletiva tangenciam significados correlacionais. Embora Durkheim também tenha trabalhado com o conceito de Representação Coletiva, Jung opta pela proposta de Lévy-Bruhl. Nossa hipótese é que em Durkheim a ideia de uma Consciência Coletiva está intrínseca na de Representação Coletiva. Uma terminologia que Lévy-Bruhl não utiliza, ao menos não a menciona. Ele fundamenta a teoria da Representação Coletiva no conceito de Participação, sendo esse o elo mais importante que faz Jung recorrer a seus escritos.

Como podemos notar, o antropólogo francês parece reforçar, em Jung, algumas conjunturas específicas: primeiro a de investigar o coletivo para compreender o individual, isto é, olhar a espécie humana e sua história para, só então, compreender o funcionamento mental; e segundo, a noção de uma Participação possui elementos conceituais muito significativos que

²⁹ “Que as funções mentais superiores devam ser estudadas pelo método comparativo, isto é, sociológico, não é uma ideia nova. Auguste Comte já havia enunciado isso nitidamente no *Cours de Philosophie Positive*. Ele dividiu o estudo dessas funções entre a biologia e a sociologia. Sua famosa fórmula, “não devemos definir a humanidade pelo homem, mas, pelo contrário, o homem pela humanidade”, compreende que as funções mentais superiores permanecem ininteligíveis, enquanto apenas estudarmos o indivíduo” (Lévy-Bruhl, 1910/1951, pp. 3-4, tradução nossa). No original em francês: “*Que les fonctions mentales supérieures doivent être étudiées par la méthode comparative, c'est-à-dire sociologique, ce n'est pas là une idée nouvelle. Auguste Comte l'avait déjà nettement énoncée, dans le Cours de philosophie positive. Il partageait l'étude de ces fonctions entre la biologie et la sociologie. Sa célèbre formule « il ne faut pas définir l'humanité par l'homme, mais, au contraire, l'homme par l'humanité », veut faire entendre que les plus hautes fonctions mentales restent inintelligibles, tant que l'on étudie seulement l'individu*”.

reforçam a ideia do peso que o coletivo possui sobre a individualidade, por exemplo, “Os mitos, os ritos funerários, as práticas agrárias, a magia simpática não parece surgir da necessidade de uma explicação racional: mas antes, respondem mais a necessidades e sentimentos colectivos que são coercivos, poderosos e profundos do que os das sociedades inferiores”³⁰ (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 15).

Logo no início de *As Funções Mentais* (1910/1951), Lévy-Bruhl nos apresenta uma definição geral para seu conceito de Representação Coletiva, onde se percebe um conjunto de significados que também norteiam o conceito de Arquétipos, tais como: herança, transmissão, marca impositiva, ideias coletivas e, sobretudo, apontam uma experiência que desperta medo e adoração (*numinoso*). Já é possível imaginar o fascínio que a obra exerceu sobre Jung. Mesmo o antropólogo francês tendo modificado um pouco sua teoria, inserindo posteriormente a ideia de duas mentalidades coexistindo, Jung o criticou por isso, e continuou a referenciar a obra de 1910 por toda a vida. Muita das vezes cabe nos perguntar por qual motivo. Que convicção é essa que emerge das leituras do texto inicial de Lévy-Bruhl?

Sendo assim, vamos observemos na íntegra o parágrafo de abertura de *As Funções Mentais* (Lévy-Bruhl, 1910/1951, pp. 1, tradução nossa):

As representações ditas coletivas, se as definirmos apenas de forma ampla e sem aprofundar, podem ser reconhecidas pelos seguintes sinais: elas são comuns aos membros de um determinado grupo social; são transmitidos de geração em geração; impõem-se aos indivíduos e despertam neles, conforme o caso, sentimentos de respeito, medo, adoração,

³⁰ “*Les mythes, les rites funéraires, les pratiques agraires, la magie sympathique ne paraissent pas naître d'un besoin d'explication rationnelle : ils répondent à des besoins, à des sentiments collectifs autrement impérieux, puissants et profonds que celui-là dans les sociétés inférieures*”.

etc., pelos seus objetos. Eles não dependem do indivíduo para existir. Não porque impliquem um sujeito coletivo distinto dos indivíduos que compõem o grupo social, mas porque apresentam características que não podem ser explicadas pela única consideração dos indivíduos como tais. É por isso que uma língua, mesmo que ela só exista propriamente falando na mente dos indivíduos que a falam, ela não é para eles uma realidade social indubitável, baseada num conjunto de representações coletivas. Ela se impõe a cada um desses indivíduos, ela preexiste a eles e sobrevive a eles (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 1).³¹

Como dito anteriormente, vamos considerar que Jung leu o texto de 1910, e isso criou nele raízes muito profundas, que o auxiliaram na formulação dos conceitos de Inconsciente Coletivo e de Arquétipo. Para reforçar nossa argumentação, tomemos por base a definição do termo coletivo empregada por Jung em *Tipos Psicológicos* (1921/2011, p. 435, 772):

Denomino coletivo todos os conteúdos psíquicos que não são próprios de um, mas de muitos indivíduos ao mesmo tempo, ou seja, de uma sociedade, de um povo ou da humanidade. Estes conteúdos são as “representações místicas coletivas” (*représentations collectives*) dos primitivos, descritas por Lévy-Bruhl³², bem como os conceitos gerais,

³¹ “*Les représentations appelées collectives, à ne les définir qu'en gros et sans approfondir, peuvent se reconnaître aux signes suivants : elles sont communes aux membres d'un groupe social donné ; elles s'y transmettent de génération en génération ; elles s'y imposent aux individus et elles éveillent chez eux, selon les cas, des sentiments de respect, de crainte, d'adoration, etc., pour leurs objets. Elles ne dépendent pas de l'individu pour exister. Non qu'elles impliquent un sujet collectif distinct des individus qui composent le groupe social, mais parce qu'elles se présentent avec des caractères dont on ne peut rendre raison par la seule considération des individus comme tels. C'est ainsi qu'une langue, bien qu'elle n'existe, à proprement parler, que dans l'esprit des individus qui la parlent, n'en est pas moins une réalité sociale indubitable, fondée sur un ensemble de représentations collectives. Car elle s'impose à chacun de ces individus, elle lui préexiste et elle lui survit*”.

³² Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: [s.e.], 1912, p. 27s. (Obs.: essa nota de rodapé foi copiada da edição 2011 em português das obras Coligidas de Jung, e a grafia do nome do antropólogo está escrita errada. Isso acontece outras vezes e em outras obras da mesma edição. Não foi possível

usados pelas pessoas cultas, de direito, estado, religião, ciência etc. Mas não apenas os conceitos e concepções devem ser designados coletivos, mas também os sentimentos (Jung, 1921/2011, p. 435, 772).

Lévy-Bruhl parece contribuir precisamente com essa noção de "coletivo" contida no conceito de Inconsciente Coletivo, que é uma das argumentações que pressupõem a de Arquétipo. Como dito pelo psicólogo suíço de forma enfática em *Símbolos da Transformação* (Jung, 1952[1912]/2011, pp. 514, 683): “As relações arquetípicas dos produtos do inconsciente só podem ser compreendidas com o auxílio das ‘*représentations collectives*’ (Lévy-Bruhl), que já nos primitivos são de importância psicoterapêutica”. Uma vez que ambos os conceitos – Arquétipo e Representação Coletiva – são conectados pelo próprio Jung numa relação de dependência, a teoria de Lévy-Bruhl adquire então um caráter de extrema importância e urgência para o entendimento da Psicologia Analítica.

Na introdução de *Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, a afirmação seguinte amplia nossa convicção: “O termo *représentations collectives*, usado por Lévy-Bruhl para designar as figuras simbólicas da cosmovisão primitiva, poderia também ser aplicado aos conteúdos inconscientes, uma vez que ambos têm praticamente o mesmo significado” (Jung, 1954/2011, p. 13, §5, grifo sublinhado nosso, grifo itálico do autor). E complementa dizendo ainda: “Os ensinamentos tribais primitivos tratam de Arquétipos de um modo peculiar” (*idem, ibidem*). Curioso desse último complemento é que Jung não diz – a imagem do Arquétipo – como é de costume ele diferenciar a imagem arquetípica do Arquétipo em si, e com isso evitar mal-

verificar se a grafia do nome aparece errada nas obras originais em alemão, e assim concluir se trata de um erro de tradução das edições ou de grafia do próprio Jung).

entendidos³³. Mas antes, usa o próprio conceito de Arquétipo como estrutura transcendente para explicar os ensinamentos tribais, ou seja, ensinamentos esses advindos de uma Representação Coletiva por parte da conceituação estabelecida pelo antropólogo francês.

O ponto crucial é que Lévy-Bruhl (1910/1951) definirá as Representações Coletivas como parte das operações mentais primitivas. Essas operações alteram a explicação que os povos primitivos dão aos eventos da realidade, ou seja, o que deveria funcionar por meio de operações simples de causalidade, se mostra como uma infundável mistura, de modo que o primitivo não consegue diferenciar, com propriedade, o que é sensopercepção do que é fantasia e imaginação.

Os elementos de causa e efeito atribuídos aos objetos captados pela sensopercepção se tornam irrelevantes, uma vez que a convicção está toda depositada na experiência produzida internamente pela Representação Coletiva, que convence os indivíduos da existência de forças místicas para além da percepção sensorial. Tais forças seriam, para eles, a solução para os fenômenos observados. Em outras palavras, a justificativa para o que se observa na percepção da realidade é radicalmente alterada pela Representação Coletiva, condicionando as explicações para todos os fenômenos (Lévy-Bruhl, 1910/195).

Sobre esse funcionamento das Representações Coletivas, Lévy-Bruhl (1910/1951, p. 76, tradução nossa) comenta: “Essas ligações pré-formadas não devem sua origem à experiência presente e contra elas a experiência nada pode fazer”³⁴. Sendo assim, a Representação Coletiva

³³ “Não devemos confundir as representações arquetípicas que nos são transmitidas pelo inconsciente com o *Arquétipo em si*. Essas representações são estruturas amplamente variadas que nos remetem para uma forma básica *irrepresentável* que se caracteriza por certos elementos formais e determinados significados fundamentais, os quais, entretanto, só podem ser apreendidos de maneira aproximativa. O Arquétipo em si é um fator psicóide que pertence, por assim dizer, à parte invisível e ultra-violeta do espectro psíquico. Em si, parece que o Arquétipo não é capaz de atingir a consciência” (Jung, 1946/2011, p. 163, §417).

³⁴ “*Ces liaisons préformées ne tirent point leur origine de l'expérience présente, et contre elles l'expérience ne peut rien*”.

atua na Mentalidade Primitiva como uma estrutura de pré-formação para as ideias e para as fantasias na produção de símbolos que sustentam a visão de mundo em uma sociedade, criando, por conseguinte, a cultura e a mentalidade de um povo. As Representações Coletivas produzem os símbolos que comunicam as diretrizes culturais, e a forma como essa se explica e se torna inteligível (Lévy-Bruhl, 1910/1951; Lévy-Bruhl, 1935/2015).

Devemos ressaltar que, para a Psicologia Analítica, o Arquétipo em si é uma estrutura psicológica transcendente, inapreensível e hipotética, sendo, portanto, uma estrutura formal, vazia e neutra. Os Arquétipos “[...] são determinados apenas quanto à forma e não quanto ao conteúdo. [...] O Arquétipo é um elemento vazio e formal em si, nada mais sendo do que uma *facultas praeformandi*, uma possibilidade dada a priori da forma da sua representação. O que é herdado não são as ideias, mas as formas” (Jung, 1950/2011, p. 87, §155). Os Arquétipos seriam percebidos por sua manifestação e, posteriormente, inferidos como causa e motivo presentes em sonhos, sintomas, pensamentos, fantasias e, sobretudo, no comportamento.

Deste modo, a aproximação do conceito de Representação Coletiva seria a saída de Jung para ancorar o Arquétipo numa base etnológica, e que em tese, afastaria o mal-entendido das ideias inatas da biologia, abrindo espaço para o conceito de imagem arquetípica como uma Representação Coletiva, que emerge assim, na consciência de um povo como uma estrutura de pré-formação de ideias. Passíveis de serem observadas como um fenômeno social (Jung, 1954/2011). Representação Coletiva e Arquétipo podem então ser colocados numa mesma linha de raciocínio, fazendo da antropologia um lugar de extrema importância para a Psicologia Analítica.

Com efeito, o conceito de Representação Coletiva de Lévy-Bruhl está, no pensamento de Jung, ao menos como uma base imaginativa para se conceber o Arquétipo enquanto estrutura de

pré-formação de ideias, e que diretamente se vincula a definição de Inconsciente Coletivo. Isto é, reforçaria a crença do psicólogo suíço em uma mente coletiva advinda como herança da humanidade, que atua na produção espontânea de fantasias típicas. A teoria do antropólogo francês se mostra como uma importante chave de leitura, auxiliando não só nas explicações para o material do Inconsciente Coletivo, como se tornando parte da teoria analítica.

Se faz necessário, antes de prosseguirmos, destacar que o Arquétipo e a Representação Coletiva possuem uma divergência. Jung postulou que o conceito de Arquétipo só pode ser vinculado ao de Representação Coletiva na medida em que se trata de um material inconsciente que ainda não foi elaborado conscientemente. Lembremos que os Arquétipos “[...] representam, portanto, um dado anímico imediato. Como tal, o Arquétipo difere sensivelmente da fórmula historicamente elaborada” (Jung, 1954/2011, p. 13, §6). Em outros termos, eles se distanciam em certa medida. Mas não sendo esse um afastamento suficiente para desvincular ambos os conceitos. O ponto que talvez seja o mais significativo da aproximação conceitual e que nos clareia a preferência de Jung pelo antropólogo francês, é que na base do conceito de Representação Coletiva ocupa-se, por definição, a explicação de que essas (as representações coletivas) se tratam de uma vivência de forte caráter emocional, irracional e, por sua vez, marcadamente religiosa:

O objeto não é simplesmente apreendido pela mente na forma de uma ideia ou imagem; dependendo do caso, o medo, a esperança, o horror religioso, a necessidade e o desejo ardente de fundir-se numa essência comum, o apelo apaixonado a um poder protetor são

a alma dessas representações e as tornam queridas, formidáveis e verdadeiramente sagradas para aqueles que são iniciados nele (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 29)³⁵.

Em sentido usual da psicologia, uma representação mental comum se mostra como um fenômeno cognitivo e intelectual quando há uma diferenciação maior no nível de consciência dos indivíduos. Mas, quando essa consciência permanece indiferenciada, que é o caso da Representação Coletiva dos primitivos, como Lévy-Bruhl (1910) afirmou, elas obedecem à lógica das emoções que suplantam a cognição intelectual, demonstrando que a Mentalidade Primitiva possui um grau confuso de funcionamento mental. O antropólogo francês explica: “Sua atividade mental é muito pouco diferenciada para que seja possível considerar à parte as ideias ou as imagens dos objetos, independentemente dos sentimentos, das emoções e das paixões que evocam essas ideias e essas imagens ou que são evocadas por elas” (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 28, tradução nossa)³⁶.

Resumindo: a Mentalidade Primitiva está demasiadamente envolvida com um grande número de Representações Coletivas, fazendo com que seja indiferente às relações objetivas de sua sensopercepção. Operando assim quase que exclusivamente por uma outra lógica. Que ele vai chamar de mística (veremos mais adiante esse conceito). As Representações Coletivas não são como as representações comuns de um indivíduo, mas antes, possuem um caráter predominantemente emocional e autônomo, sendo, na verdade, uma espécie de mistura entre os

³⁵ “L'objet n'en est pas simplement saisi par l'esprit sous forme d'idée ou d'image ; selon les cas, la crainte, l'espoir, l'horreur religieuse, le besoin et le désir ardent de se fondre dans une essence commune, l'appel passionné à une puissance protectrice sont l'âme de ces représentations, et les rendent à la fois chères, redoutables, et proprement sacrées à ceux qui y sont initié”.

³⁶ “Leur activité mentale est trop peu différenciée pour qu'il soit possible d'y considérer à part les idées ou les images des objets, indépendamment des sentiments, des émotions, des passions qui évoquent ces idées et ces images, ou qui sont évoqués par elles”.

elementos simbólicos e uma forte emoção, que altera drasticamente a maneira como a realidade é percebida e explicada (Lévy-Bruhl, 1910/1951; Lévy-Bruhl, 1928/2008).

Os processos psicológicos da percepção estão preservados no que se trata de seu aspecto fisiológico; mas é o produto dessa percepção que sofre uma alteração, sendo rapidamente capturado e envolvido em uma complexa rede de significados onde as Representações Coletivas tomam posse do indivíduo. Isto é: “Os primitivos veem com os mesmos olhos que nós; eles não percebem com a mesma mente” (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p.38)³⁷. Em torno de sua percepção há um núcleo rodeado por camadas que pouco ou nada se diferem das representações do grupo, sendo a fonte desse núcleo – um sentimento coletivo – que toma posse do indivíduo (Lévy-Bruhl, 1910).

Em sentido comparativo, na descrição de Jung para a ação do inconsciente sobre a consciência ao falar da teoria dos Complexos Afetivos, podemos ler:

[...] o *fenômeno da possessão*, o qual consiste no fato de um conteúdo, qualquer pensamento ou parte da personalidade, dominar o indivíduo, por algum motivo. Os conteúdos da possessão aparecem como convicções singulares, idiossincrasias, planos obstinados etc. Em geral, eles não são suscetíveis de correção (Jung, 1950/1939/2011, p. 126, §220).

O fenômeno da possessão é compreendido por Jung em comparação com a noção primitiva de *perils of the souls* (*perigos da alma*)³⁸. Nesse ponto, o conceito de Representação Coletiva nos aproxima de maneira significativa de uma outra ideia junguiana: a de Complexos

³⁷ “*Les primitifs voient avec les mêmes yeux que nous : ils ne perçoivent pas avec le même esprit*”.

³⁸ “O primitivo conhece este perigo não só a partir da vida em sua tribo, mas também a partir de sua própria psicologia. São os “*perils of the soul*”, os perigos da alma, como são designados tecnicamente: a *perda da alma* e a *possessão*. Ambos são fenômenos de dissociação” (Jung, 1934/2011, p. 150, §287).

Ideo-Afetivos. Na definição desse conceito encontramos a formulação de Jung (1934/2011, p. 43, §201): “É a imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência. Essa imagem é dotada de poderosa coerência interior, tem sua totalidade própria e goza de um grau relativamente elevado de autonomia”.

Os complexos podem também ser lidos como um estado de possessão, que em contexto religioso se aproximam das possessões demoníacas³⁹ pela forma autônoma como fogem ao completo controle da consciência⁴⁰. Uma aproximação direta a esse estado foi feita pelo psicólogo suíço ao vincular o fenômeno da possessão com a Mentalidade Primitiva, em que ele diz: “[...] a mente primitiva considerou esses conteúdos sempre como algo estranho e incompreensível, personificando-os como espíritos, demônios e deuses, e procurou satisfazer suas exigências com ritos mágicos e sacrais” (Jung, 1931/1927/2011, p. 327, §712).

Por sua vez, em Lévy-Bruhl (1910/1951) acerca das Representações Coletivas: elas são formadas pela vivência de forte teor emocional, que desestabiliza por completo o indivíduo, criando nele um novo centro de explicação para a realidade, onde se torna impossível um caminho de retorno à antiga percepção. A partir da eclosão de uma Representação Coletiva o mundo passa a ser interpretado como dotado de uma força mágica, espiritual e atuante, ou seja, mística (Lévy-Bruhl, 1910/1951).

³⁹ Ao falar sobre a possessão dos complexos, enquanto conteúdos autônomos, Jung faz um paralelo com as possessões demoníacas de um contexto religioso, relatando que “Eles se expressam parcialmente nas religiões; mas quanto mais a religião é racionalizada e enfraquecida – destino este quase inevitável -, tanto mais os conteúdos do inconsciente chegam até nós. Um dos caminhos mais comuns é a neurose, que é a última coisa que alguém poderia esperar” (Jung, 1931[1927]/2011, p. 327, §712).

⁴⁰ Esta temática foi amplamente estudada por Paulo Bonfatti na obra *A expressão popular do Sagrado: uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*.

É pelo aparecimento de uma Representação Coletiva que se produz uma espécie de trauma psicológico, que ressignifica os referenciais de cosmo percepção de um indivíduo. Ambos os conceitos – Representação Coletiva e trauma – estão associados ao surgimento de um Complexo Afetivo na teoria de Jung, (1934/2011, p. 45, §204) que destacou: “A etiologia de sua origem é muitas vezes um chamado trauma, um choque emocional, ou coisa semelhante, que arrancou fora um pedaço da psique”. Ao passo que Lévy-Bruhl (1910) afirma que a Representação Coletiva se trata exatamente desse choque emocional, que desencadeia no indivíduo os sentimentos de temor e de veneração, ressignificando a concepção mental e revelando ao homem primitivo uma natureza que ultrapassa sua percepção sensorial. O trauma o lança como refém dos altos processos imaginativos e caóticos de sua mente.

Sobre essa relação entre primitivo, Complexos Afetivos e Representação Coletiva, Carl Jung comenta:

É a confissão negativa do temor instintivo do homem primitivo diante de coisas obscuras, invisíveis e que se movem por si mesmas. Este temor manifesta-se, de fato, no primitivo, como chegar da escuridão da noite, do mesmo modo que entre nós é durante a noite que os complexos ensurdecidos, como bem o sabemos, pelo bulício da vida, levantam sua voz com mais força [...] encontramos traços inegáveis de complexos em todos os povos e em todas as épocas (Jung, 1934/2011, p. 48, §209).

Um dos pontos principais na formulação do conceito de Arquétipo debatidos pela Psicologia Analítica é justamente a respeito de seu caráter herdado. Sendo os Arquétipos dados *a priori*, ou seja, formas vazias sem conteúdo, a ideia de estrutura de pré-formação de imagens foi associada com a noção de categorias em Kant. Como debatido amplamente por Barreto (2006),

que nas arguições de Jung entre imagem primordial e o conceito de categorias kantianas, esse kantismo só se confirma de forma parcial e limitada⁴¹. Devemos, entretanto, considerar que outra linha de pensamento emerge para justificar esse caráter herdado e que não passa pela argumentação da filosofia, mas antes, pela antropologia.

A esse posicionamento, podemos vincular os seguintes trechos: “Situações perigosas, sejam elas perigos para o corpo ou ameaças para a alma, provocam fantasias carregadas de afeto, e, na medida em que tais situações se repetem de forma típica, dão origem a Arquétipos” (Jung, 1928/2011, p. 100, §334). E logo adianta: “Os fatos mais comuns da vida cotidiana, que se repetem eternamente, produzem os Arquétipos mais poderosos, cuja atividade incessante é imediatamente reconhecível em toda parte” (Jung, 1928/2011, p. 101, §336). A Representação Coletiva estaria assim, intimamente atrelada à noção de complexos afetivos da humanidade que foram adquiridos ao longo do tempo e das experiências, e que mais tarde seriam denominados de Arquétipos. Ou seja, a antropologia de Lévy-Bruhl forneceu a Jung outra forma de explicar o caráter herdado.

Ainda um novo elemento essencial ao conceito de Representação Coletiva precisa ser posto. Temos até então a descrição de que o conceito se trata de um drástico choque emocional, de caráter invasivo no que consiste o campo das ideias, causando a aquisição dessa pelo primitivo em forma de um trauma (Lévy-Bruhl, 1910). Mas a respeito de quais experiências coletivas poderíamos também recorrer a fim de explicar o desencadeamento das Representações Coletivas?

⁴¹ Para Barreto (2006), “[...] do ponto de vista empírico e dinâmico Jung vai insistir em que eles são realidades vivas, enraizados na estrutura corporal humana, homologáveis aos instintos, comportando-se como forças concretas em operação na psique” (p. 102). Sob esta perspectiva, não é possível traçar uma analogia completa com Kant.

Por sua característica extremamente invasiva, as experiências iniciáticas e os ritos religiosos mais antigos são como fonte de produção das Representações Coletivas primitivas.

Sobre a maneira como elas são adquiridas, o antropólogo francês expõe:

[...] essas representações coletivas são adquiridas, muitas vezes, pelo indivíduo em circunstâncias capazes de causar a impressão mais profunda em suas sensibilidades. Isso é particularmente verdadeiro para aquelas que lhe são transmitidas no momento em que ele se torna um homem, um membro consciente do grupo social, ou as cerimônias de iniciação o fazem passar por um novo nascimento, onde os segredos dos quais depende a própria vida deste grupo são revelados, às vezes em meio a torturas que lhe irritavam aos testes mais duros (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 29)⁴².

Reforçando o que dissemos anteriormente, as concepções de Lévy-Bruhl parecem auxiliar Jung a desenvolver o problema da hereditariedade, fornecendo ao menos um esquema imaginativo chamado de – o primitivo – onde foi possível transitar entre os níveis individuais e coletivos, comportamentais e imagéticos, estruturas de pensamentos *praeformandi* e sentimentos arrebatadores. Unindo assim as Representações Coletivas, os Complexos Afetivos e os Arquétipos ao tema da hereditariedade. Essas representações eram, para ele (Jung), suficientes para apontar uma estrutura comum a todos os integrantes de um grupo social. Elas eram transmitidas entre as gerações por meio dos ritos iniciáticos, e despertavam nos membros da tribo sentimentos de respeito, medo e adoração. Sua existência não dependia dos indivíduos:

⁴² “[...] *ces représentations collectives sont acquises, assez souvent, par l'individu dans des circonstances propres à faire la plus profonde impression sur sa sensibilité. Cela est particulièrement vrai de celles qui lui sont transmises au moment où il devient un homme, un membre conscient du groupe social, où les cérémonies de l'initiation le font passer par une nouvelle naissance, où les secrets d'où dépend la vie même de ce groupe lui sont révélés, parfois au milieu de tortures qui mettent ses nerfs aux plus rudes épreuves*”.

A sedimentação de todas as poderosas experiências ancestrais de toda a humanidade – ricas de afetos e de imagens – com o pai, a mãe, os filhos, o marido e a mulher, com a personalidade mágica, com os perigos do corpo e da alma, erigiu este grupo de Arquétipos em princípios formuladores e reguladores supremos da vida religiosa e até mesmo da vida política, num reconhecimento inconsciente de suas tremendas forças psíquicas (Jung, 1928/2011, p. 101, §337).

Em tais ocasiões, o que se experimenta a nível pessoal é a fragmentação parcial da personalidade na criação de um complexo, com sua forte carga emocional; a nível coletivo, os ritos iniciáticos possuem a mesma função, criando essas impressões que podem ser percebidas através da história, gerando uma identificação comum com o coletivo. Com efeito, em teoria analítica, essa experiência coletiva de forte comoção se trata da manifestação de um Arquétipo, que traz à tona imagens produzidas por uma estrutura *praeformandi*, onde se vivencia uma força arrebatadora que provoca fascínio e medo. Base essa que sustenta as experiências religiosas, os processos massificatórios e o adoecimento mental (Jung, 1928/2011). Como acentuado por Schmitt (2011), é explícito que Jung não se decide completamente sobre o problema da hereditariedade. Devemos assinalar que ambas as concepções – Representação Coletiva e Arquétipo – são noções ambíguas quanto à questão da herança. Mas que de alguma forma, se mantem tangenciando o tema e se correlacionam.

Se cavarmos ainda mais fundo as ligações entre as duas teorias, é possível notar que a descrição de Lévy-Bruhl (1910) acerca das Representações Coletivas converge ainda com outros conceitos que são importantíssimos para a Psicologia Analítica, como é o caso do conceito de Religião. Também podemos destacar, nessa mesma querela, o conceito de Numinoso, formulado por Rudolff Otto e utilizado diversas vezes por Jung como explicação para os fenômenos

religiosos. Uma rápida citação vinda de *Psicologia da Religião* pode ilustrar nosso ponto de vista:

Religião é – como diz o vocábulo latino *religere* – uma *acurada e conscienciosa observação* daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de “numinoso”, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causado por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade (Jung, 1939/2011, p. 19, §6).

Para Otto, o *numen* está presente no sentimento de Sagrado⁴³, e demonstra a forma como compreende a religião: uma experiência que transita entre os aspectos irracionais e racionais. Otto afirma que “[...] existe uma esfera misteriosa e obscura que foge não ao nosso sentir, mas ao nosso pensar conceitual, e que por isso chamamos de ‘o irracional’” (Otto, 1917/2007, pp. 97–98). Como teólogo, o autor vem de uma tradição do protestantismo alemão, e seu pensamento é muito influenciado pelas ideias do idealismo, sobretudo pela filosofia de Kant. São essas ideias que dão forma à sua concepção de religião e, conseqüentemente, ao seu conceito de *numinoso*. O cerne do sentimento de sagrado é sempre o elemento irracional como parte inerente para toda experiência religiosa. Otto complementa dizendo ainda que o aspecto irracional não se deixa

⁴³ Logo no início da obra, *O Sagrado*, Rudolf Otto (2007, p. 40) faz a seguinte advertência aos leitores. “Convidamos o leitor a evocar um momento de forte excitação religiosa, caracterizada o menos possível por elementos não-religiosos. Solicita-se que quem não possa fazê-lo ou não experimente tais momentos não continue lendo”. Embora algumas críticas apontassem para uma certa ironia de Otto a Schleiermacher, a impressão que nos causa esta frase revela justamente a abordagem escolhida pelo autor, ou seja, um método onde é possível obter uma descrição do fenômeno, não tendo como característica explicar ou dar uma veracidade científica reduzida, mas antes, buscar a forma como o fenômeno é vivido pelo ser humano. De acordo com Harold Reimer (Reimer, 2010, pp. 1-2) “Metodologicamente, o autor se situa na linha da fenomenologia de Husserl, sendo por este até considerado, em seu tempo, como a melhor aplicação do método fenomenológico para o campo da religião”. O mais importante neste método sempre será o fenômeno, ou seja, aquilo que aparece e se manifesta, que de alguma forma encontra-se presente naquela vivência, independente de qual explicação seja dada.

apreender pela linguagem, estando sempre para além dela. Deste modo, “[...] o sentimento do numinoso é desse tipo. Ele eclode do ‘fundo d’alma’, da mais profunda base da psique” (Otto, 1917/2007, p. 151).

As Representações Coletivas, tal como os Arquétipos, estão vinculadas pelo seu alto grau de sentimento, isto é, uma forte emoção que estaria na base das experiências religiosas e que, por seu carácter irracional, esbarra tanto no conceito de *numinoso* quanto no conceito de Inconsciente Coletivo. Como Jung (1917/2011, p. 81, §109) vai dizer: “Cada vez que um Arquétipo aparece em sonho, fantasia ou na vida, ele traz consigo uma ‘influência’ específica ou uma força que lhe confere um efeito *numinoso* e fascinante ou que impele à ação”. Assim, onde tais representações emergem na instância psíquica, elas produzem os elementos de fascínio, medo e podem provocar fortes desfragmentações da personalidade (Jung, 1931/2011).

A vinculação entre os três conceitos – Representação Coletiva, Arquétipo e *numinoso* – é costurada pelo próprio Jung com a afirmativa: “Quanto mais nos aproximamos da origem de uma *représentation collective* ou – usando a expressão da Igreja – de um dogma, tanto mais descobrimos uma teia aparentemente ilimitada de modelos arquetípicos que até hoje nunca foram objeto de uma reflexão conceitual” (Jung, 1961/2011, p. 259, §551).

Como podemos também constatar no trecho:

Pode-se perceber a energia específica dos Arquétipos quando se é tomado por um legítimo sentimento de numinosidade que a acompanha como uma fascinação ou encanto que deles emanam. Isto é característico também dos complexos pessoais, cujo comportamento pode ser comparado com o papel desempenhado pelas *représentations collectives* arquetípicas na vida social de todos os tempos (Jung, 1961/2011, p. 258, §547).

No momento em que a Representação Coletiva emerge na consciência do iniciado, ela não se mostra como uma imagem indiferente, incolor ou vaga; ela se apresenta como uma emoção violenta e arrebatadora e que anula a melhor tentativa de contê-la cognitivamente (Lévy-Bruhl, 1910/1951). Ela se manifestava similarmente como um Complexo Afetivo autônomo (Jung, 1934/2011). O indivíduo se vê impotente perante a força da imagem psíquica que o invade e modifica sua consciência (Jung, 1928/2011; Jung, 1952[1912]/2011; Jung, 1931/2011e). Instala-se, assim, a Representação Coletiva que irá gerar uma maneira muito particular de percepção da realidade compartilhada pelo grupo, criando uma nova identidade. Ela se distancia do pensamento racional e da abstração e se torna familiar à emoção mais arcaica (Lévy-Bruhl, 1928/2008). Tal concepção estaria por detrás da criação dos mitos como exemplos coletivos de forças que são reais e exercem significativa influência na composição de uma cultura (Lévy-Bruhl, 1935/2015). Em Jung (1946/2011, p. 154, §405), “[...] os Arquétipos, quando surgem, têm um caráter pronunciadamente numinoso, que poderíamos definir como ‘espiritual’, para não dizer ‘mágico’. Consequentemente, este fenômeno é da maior importância para a psicologia da religião”. É sobre essa experiência que se erguem as bases de uma cultura segundo Lévy-Bruhl, 1910.

É sobre essa emoção arcaica que o antropólogo francês (1910/1951) fornece ao conceito de Representação Coletiva a qualidade de mística. Aquilo que é experimentado no instante da aquisição de uma Representação Coletiva faz com que dote as imagens com alto grau de realidade, e não consiga, de outra forma, explicar os eventos senão pelo fato de reafirmar a veracidade de sua existência. O termo místico é empregado não para fazer alusão ao misticismo religioso, mas antes, para se referir à crença em forças imperceptíveis aos sentidos (Lévy-Bruhl, 1910/1951). O primitivo seria, para Lévy-Bruhl (1910/1951), uma característica inerente aos

processos mentais, que ele vai chamar de mística; ao passo que para Jung (1946/2011), o primitivo é também uma imagem psíquica. Imagem essa que em certo sentido, se mostra como viva, atuante, autônoma e escapa a toda tentativa de capturá-la.

Partindo do que foi exposto até aqui: tanto Lévy-Bruhl quanto Jung atestam o grau de veracidade dessas forças invisíveis que nos rodeiam, onde o conceito de primitivo está presente nas Representações Coletivas e nos Arquétipos, sendo esse um dos principais elos entre as teorias.

Com efeito, Lévy-Bruhl (1910/1951) coloca como prioridade o estudo do sentimento coletivo, uma força propulsora de imagens psíquicas experimentadas pelo grupo. Por sua vez, é o que condicionará os processos mentais e a maneira como a realidade é percebida. Sendo mais claro: ele irá afirmar que o sentimento é a base para a percepção. Mas não se trata de qualquer sentimento, mas antes, da forte comoção promovida pela Representação Coletiva experimentada através dos ritos iniciáticos. Esse caráter de urgência enfatiza que um elemento engendrador da Representação Coletiva se aproxima do que a Psicologia Analítica descreve como sendo também o movimento da libido.

Jung encarou a difícil tarefa de conceber uma teoria geral para a libido a fim de conseguir explicar o funcionamento dos processos inconscientes, e com isso, aproximá-los da Mentalidade Primitiva. Por esse motivo, se faz necessário olharmos com maior atenção os elos entre o conceito de libido com o de primitivo. O conceito de libido na Psicologia Analítica nos lança num amplo cenário de discussões que, evocam de um lado, as teorias sobre a memória e o significado dos conceitos de instinto e herança; e por outro, remete ao conceito filosófico de Vontade em Nietzsche e Schopenhauer, para só então flertar com a teoria do *Élan Vital* de Bergson. Por fim, na teoria analítica, o conceito de libido assume uma aproximação analógica

com as noções da segunda lei da termodinâmica trazida pelos físicos modernos (Shamdasani, 2005).

A Libido Primitiva: Instinto e Representação

O debate a respeito da essência dos instintos e sua relação com a hereditariedade, sobretudo a sobrevivência da memória, conduziu as pesquisas em psicologia numa avaliação entre as proximidades do humano ao universo animal. Como já foi apontado por Shamdasani (2005), as concepções filosóficas sobre o tema central da liberdade do homem são postas em pauta, e a especulação sobre a existência de instintos, ou ao menos as formas análogas a estes, foram motivos de investigação da psicologia e da biologia do final do século XIX. Propostas essas já presentes na filosofia e biologia alemãs. Ideias drasticamente tensionadas após as formulações de Darwin. Assim, era reservado um estudo divisório propondo uma diferença central: os animais seriam regidos pelos instintos, enquanto ao ser humano foi reservado o conceito de impulso.

Na filosofia, por exemplo, o trabalho de Nietzsche resgatou antigas formulações a respeito do instinto e da relação entre o reino animal e o reino humano. A obra *Humano, Demasiado Humano* (1878/2000) marcou uma série de escritos contra a moralidade cristã, erguendo um dos principais alicerces da crítica à modernidade e ao pensamento ocidental. Para o filósofo, as doutrinas cristãs seriam atentados niilistas contra a vida ou aos impulsos de vida. Nietzsche tinha familiaridade com as pesquisas do psicólogo e filósofo francês Théodule Ribot sobre a memória, que o levaram a pontuar os impulsos humanos como análogos aos instintos. Essa proposta do filósofo alemão assumiu uma formulação histórica e crítica, para então lidar com o fenômeno do mal-estar na civilização ocidental. O trabalho de Nietzsche teve significativa

repercussão no pensamento de Jung, sendo dedicado um seminário inteiro aos escritos do filósofo alemão (Shamdasani, 2014).

Nietzsche postulou uma série de instintos e impulsos, entre os quais incluiu o da formação de bandos, o social, um instinto de liberdade, o maternal, o religioso, o da crueldade, o científico, um instinto para a hierarquização, para a limpeza, para a defesa e o ataque, e o impulso causal. Todos esses impulsos e instintos, considerados num nível fundamental, eram manifestações da vontade de poder. Todas as funções orgânicas e toda a energia efetiva eram derivadas desta. O fato de ter postulado uma abundante variedade de instintos e impulsos era compatível com a filosofia alemã do século XIX (Shamdasani, 2005, pp. 213–214).

Na psicologia, a elaboração da teoria dos instintos foi colocada por William James (e não só por ele) em seu *The Principles of Psychology* (1890/1950), que inicia o estudo com a reflexão sobre o comportamento animal, passando, por conseguinte, à análise do ser humano. O psicólogo americano ressaltou que o instinto no homem é um caso especial. A prerrogativa de James era que só poderíamos falar de instintos relacionados aos animais, pois no ser humano a razão teria ocupado seu lugar. Entretanto, o ser humano ainda seria suscetível a uma espécie de impulso (*Trieb*), de toda ordem, como tendências ou necessidades básicas, tais como apetite, nutrição, sexualidade, busca pelo conhecimento, o lúdico, tendências egoístas e, num momento posterior, a criatividade.

Na descrição do psicólogo americano, os instintos no homem seriam “[...] faculdade de agir de maneira a provocar certos fins, sem a previsão desses mesmos fins, e sem instrução anterior a respeito de tal desempenho” (James, 1890/1950, p. 383). Tanto James quanto Ribot

concordam no que diz respeito à relação entre os instintos, as emoções e a hereditariedade, insistindo que as tendências (instintos) seriam a raiz das emoções (Shamdasani, 2005). As teorias de James e Ribot eram familiares a Jung, que caminhou também na direção de tangenciar estudos sobre a esfera do âmbito instintual, para então buscar uma definição geral da teoria da libido e suas implicações ao inconsciente (Jung, 1928/2011).

Cabe destacar, a nível de curiosidade histórica, que o psicólogo suíço desde a época de seus estudos no curso de medicina na Universidade de Basileia, participou ativamente de um extensivo programa extracurricular de leituras. Um círculo acadêmico chamado de Sociedade Zofingia. Shamdasani (2005) enfatiza que, ao verificarmos os registros da biblioteca de Basileia, podemos encontrar registros das palestras iniciais de Jung, colocando em evidência o amplo repertório de concepções vindas da biologia, psicologia, filosofia e religião, numa proposta multidisciplinar que o acompanha desde o início. Os temas dos instintos, da vontade e das ideias de representação já se faziam presentes em tais registros.

Nas palestras de Zofingia, Jung embarcava em discussões sobre zonas limítrofes da ciência, apresentando críticas ao materialismo enquanto assinalava sua aderência às teorias vitalistas. A ideia de um princípio vital irreduzível em termos químicos e físicos tornou-se para ele uma proposta epistemológica que o localizou no espiritualismo. É inegável que ainda como estudante, o critério de aquisição das teorias da imortalidade da alma e sua separação dos domínios da biologia estivesse presente nas primeiras falas de Jung. Mas, segundo Shamdasani (2005), esse ponto de vista mudaria radicalmente quando o estudante de medicina de Zurique se aproximou da psiquiatria, de modo que o posicionamento vitalista e espiritualista acabou por desaparecer em suas primeiras publicações como psiquiatra. Deste modo, há uma

descontinuidade das concepções epistemológicas espiritualistas e uma aproximação da fenomenologia psiquiátrica e do pragmatismo de William James⁴⁴.

Em *Memórias, Sonhos e Reflexões*, Jung (1961/1987) ressaltou a importância do primoroso trabalho de Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e Representação* (1818/2001), que teve um impacto significativo em seu pensamento. Cabe uma nota de que “[...] o exemplar de Jung de *O Mundo como Vontade e Representação* contém seu ex-libris, datado de 1897” (Shamdasani, 2005, p. 218), de modo que o conceito inicial de libido do psicólogo suíço se aproxima radicalmente do conceito de vontade em Schopenhauer. Já na revisão de 1913 da obra *Transformações e Símbolos da Libido*, Flournoy teria aconselhado favoravelmente que Jung reformulasse o conceito de libido. “Disse que, nesse trabalho, a libido se tornara equivalente à ‘vontade de viver’ de Schopenhauer, à ‘energia’ de Ostwald e ao ‘élan vital’ de Bergson⁴⁵” (Shamdasani, 2005, p. 246).

Assim, podemos destacar que:

⁴⁴ “Jung estabelece, portanto, um diálogo hermenêutico com a teoria de William James, avaliando os aspectos principais da teoria pragmática, criticando as limitações do método em sua tentativa de conciliação dos opostos e se apropriando dessa metodologia em sua prática clínica. Nesse último aspecto, já não é necessária uma referência direta a William James, pois o papel de empírico adotado por Jung, assim como a determinação da validade de suas teorias pelos seus efeitos objetivos na vida dos indivíduos, já fazia parte de seu arcabouço teórico” (Resende & Melo, 2018, p. 321).

⁴⁵ Jung traçou um paralelo entre esse conceito e o *élan vital* de Bergson. Há indícios de que ele tenha lido Bergson depois de desenvolver sua noção de libido; o exemplar do livro de Bergson, *Evolução criativa*, que consta da biblioteca de Jung, é a edição em alemão, datada de 1912. Sua primeira referência a Bergson ocorre numa carta para Loÿ, de março de 1913. Comentando sobre as deficiências das explicações causais e mecânicas da formação orgânica [...] Em 24 de julho de 1914, numa palestra perante a sociedade psicomédica de Londres, Jung afirmou que, posto que o termo “libido” usado por ele em suas publicações em alemão parecia ser entendido equivocadamente em inglês, propunha que este fosse redenominado como *hormé*, acrescentando que “*Hormé* está relacionado com o conceito de *élan vital* de Bergson” (1915, p.396). Isso deveria ter servido para diferenciar claramente seu conceito do de Freud. No entanto, Jung continuou usando o termo “libido” em suas publicações em alemão, e o termo *hormé* nunca foi adotado por seus tradutores, e nem por Jung posteriormente, quando escreveu ou deu palestras em inglês” (Shamdasani, 2005, p. 248).

Em A filosofia do inconsciente, von Hartmann dizia que, embora os seguidores de Schopenhauer tivessem reconhecido a existência de uma vontade inconsciente, não tinham reconhecido o fato de ela conter representações inconscientes [...] Jung adotou as reformulações da filosofia de Schopenhauer propostas por von Hartmann (Shamdasani, 2005, p. 220).

Esse ponto de vista sobre a libido se apresentaria nas formulações iniciais Jung como uma mistura entre o conceito de vontade em Schopenhauer e o de von Hartmann, bem como, o posicionamento de Nietzsche sobre os instintos e a noção de Ribot acerca da memória e sua vinculação com o conceito de herança. Já na obra de 1906, *Sobre a Psicologia da Demência Precoce*, Jung utilizou o conceito de energia psíquica de acordo com o modelo de Stern, para explicar a teoria dos Complexos Afetivos, declarando abertamente que seu conceito de libido não possuía nenhuma identificação com a teoria da sexualidade de Freud. Desde o início, a escola de Zurique se mostrava crítica a uma vinculação da libido com qualquer identificação sexual. Deve-se notar uma distância considerável da escola de viena.

Segundo a crítica endossada pelo psicólogo suíço ao pai da psicanálise: equacionar o conceito de libido ao de sexualidade significaria uma redução demasiada e redundante, provocando um hipostasiamento do conceito de sexualidade⁴⁶. Encarcerando, assim, tanto a sexualidade quanto a libido numa definição por demais estreita. Sem contar que, para Jung

⁴⁶ “Um leitor atento e crítico dos escritos de Freud não deixará passar despercebido o quanto é universal e extensivo o seu conceito de sexualidade. Este é na realidade tão amplo que muitas vezes nos perguntamos por que, afinal, o autor utiliza em certos trechos uma terminologia sexual. O seu conceito sexual abrange não só os processos fisiológicos sexuais, mas também quase todos os graus, fases e formas do sentimento e do desejo. Essa enorme amplitude permite que o seu conceito sexual possa ser utilizado universalmente, mas não em proveito de explicação por ele veiculada. Por meio desse conceito podemos explicar uma obra de arte ou uma experiência religiosa exatamente do mesmo modo que um sintoma histérico. Nesse caso, a diversidade absoluta dessas três coisas não tem a menor importância. A explicação, portanto, só pode ser uma explicação fictícia para pelo menos duas das coisas mencionadas” (Jung, 1928/2011, pp. 70-71, §106).

(1916/2011), essa medida feita por Freud limitaria também as atribuições de uma infância pessoal para os desígnios do inconsciente⁴⁷.

Em 1912, na segunda parte de *Transformações e símbolos da libido*, ele afirmou que, apesar de o termo “libido” ter sido inicialmente extraído de um contexto sexual, tinha se tornado o termo mais amplamente usado na psicanálise, devido ao fato de seu significado ser vasto o bastante para cobrir todas as manifestações que Schopenhauer havia atribuído à Vontade. Ele notou que, desde o *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de Freud, o campo de aplicação do conceito de libido tinha aumentado, e que tanto ele como Freud haviam, conseqüentemente, sentido a necessidade de ampliar seu conceito de libido (Shamdasani, 2005, p. 241).

Apresentar a libido como uma energia psíquica teve como medida prática lidar com o problema de como a energia é transferida ou transformada, ou seja, de que forma ocorre o deslocamento da libido numa certa quantidade. Assim, a base da energia psíquica seria, para Jung (1928/2011), a natureza dos opostos, tratados como dinamismos passíveis de observação em meio à sua intensidade. Quanto maior o conflito gerado, maior a tensão do aparelho psíquico. Um típico conflito de opostos que Jung nos apresenta é a relação entre os conteúdos classificados como sexuais e espirituais.

Bastaria dizer que a sexualidade parece ser o instinto mais forte e imediato, razão pela qual ela se apresenta como sendo o instinto. Mas, além disso, tenho que salientar também

⁴⁷ “Aos olhos de Freud o inconsciente é antes de tudo um receptáculo para coisas reprimidas. E ele o aborda como um canto de quarto de criança. Para mim ele se apresenta como um vasto armazenamento histórico. Tenho consciência da importância de minha primeira infância, mas ela é pequena em comparação com os vastos espaços da história, que sempre me interessaram mais” (Jung, 1934/2011, pp. 145, §280).

que o princípio espiritual, a rigor, não colide com o *instinto*, mas com a *instintividade* entendida como uma superioridade injustificada da natureza instintiva em relação ao espiritual. *O espiritual também se apresenta no psiquismo como um instinto*, e até como uma verdadeira paixão [...] um *princípio sui generis*, a saber, a forma imprescindível à força instintiva (Jung, 1928/2011, p. 72, §108).

Reforçando a crítica feita por ele, a “[...] sexualidade não é apenas um instinto, mas ela é também, sem dúvida alguma, uma força criativa, que não é só a causa fundamental da nossa vida individual, mas também um fator a ser levado a sério em nossa vida psíquica” (Jung, 1928/2011, p. 71, §107). Tal apontamento alarga a cisão entre as escolas de Zurique e a de Viena. Nas colocações de Jung (*A Estrutura da Alma*, 1928/2011), o elemento sexual seria apenas um dentre vários impulsos que regem o comportamento do ser humano, não havendo, portanto, qualquer instinto que seja o principal. “Ao invés da teoria sexual das *Drei Abhandlungen*, pareceu-me mais adequado um conceito energético. Ele me tornou possível identificar a expressão ‘energia psíquica’ com o termo ‘libido’ [...] um desejo ou um impulso que não é refreado por qualquer instância moral” (Jung, 1952[1912]/2011, p. 165, §194).

A libido se configura como um *appetitus natural*, em que “Filogeneticamente são as necessidades físicas como fome, sede, sono, sexualidade e os estados emocionais, os afetos, que constituem a natureza da libido”. Mas a própria palavra *appetitus* é explicada por ele como sendo uma interpretação para o conceito de energia psíquica, reforçando a ideia de que, ontologicamente, a libido não pode ser definida. Qualquer atribuição já seria um hipostasiamento do conceito. “Numerosas são as tentativas mitológicas e filosóficas de formular e esclarecer a força criadora que o homem conhece como vivência subjetiva” (Jung, 1952[1912]/2011, p. 167, §198).

Deste modo, em momentos posteriores de seu pensamento, Jung propõe a teoria de uma energia psíquica e em contrapartida da perspectiva do modelo mecanicista. Enquanto no modelo mecanicista os referenciais são embasados em uma causalidade, compreendendo os fenômenos como sendo efeitos resultantes de uma causa; na concepção energética, por sua vez, o alicerce está sobre uma abordagem teleológica e finalista, originando-se do efeito para a causa. A forma causal do modelo mecanicista entende a energia como algo que se desloca no espaço, ao passo que a energética finalista a compreende como uma abstração do movimento. No modelo causal vemos uma análise qualitativa, ou seja, uma preocupação com as substâncias específicas das quais a libido seria composta. Já na abordagem finalista, partimos a uma análise quantitativa, medindo o *quantum* energético que é direcionado a determinada função, isto é, a quantidade de energia que foi atribuída a cada atividade (Jung, 1928/2011).

Por sua vez, a preocupação com a definição e compreensão do movimento da libido exemplifica uma noção presente nos escritos de Jung: a comparação da psique com um organismo vivo (Jung, 1946/2011, *Considerações Teóricas sobre a Natureza do Psíquico*). Ele vai falar sobre uma natureza psíquica a partir dessa analogia, de modo que a “[...] defectividade sem um propósito predeterminado repetia a concepção que Bergson expusera em *Creative Evolution*. Jung defendia que tanto a perspectiva mecanicista quanto a finalista eram necessárias” (Shamdasani, 2005, p. 251). A noção da psique como um sistema relativamente fechado evocava as considerações de von Grot⁴⁸, e defendia o postulado de uma energia específica que regia os processos psíquicos. Embora Jung fizesse, em momentos mais maduros de sua teoria, uma

⁴⁸ “No que respeita ao primeiro ponto, devo concordar com a opinião de VON GROTH, um dos primeiros a sustentar a teoria energética da psique, quando afirma: “O conceito de energia psíquica é tão legítimo em ciências quanto o de energia física, e a energia psíquica tem também suas medidas quantitativas e formas diferentes, como a energia física” [...] Acho-me em oposição direta à energética psicológica de VON GROTH” (Jung, 1928/2011, pp. 16-18).

aproximação ao universo da física, ele nunca soube determinar com precisão qual era a natureza dessa energia nem do que se tratava.

Com efeito, o que podemos endossar é que a aproximação com a segunda lei da termodinâmica só procede no uso da analogia, que o permite vincular as noções de natureza e organismo aos conceitos de atividade individual e coletiva, medindo assim o movimento quantitativo da libido (Jung, 1928/2011). A transposição de uma perspectiva arbitrária para a noção de uma energia do psíquico demonstrou uma maturidade do conceito de libido. Por outro lado, não cruzou de forma alguma as fronteiras entre o universo de estudos da física como ciência e o da psicologia, repousando a argumentação da Psicologia Analítica num – como se fosse psicofísica – mas sem ultrapassar a barreira da especulação e da analogia. Com efeito, a Psicologia Analítica em nada possui relação com a física, muito menos com a física quântica. O que temos é apenas a nível de didática no ensino de seus conceitos; e nos processos de amplificação.

Retomando nossa exposição ao conceito de libido, nos desígnios de Jung, a energia se mantém constante, criando uma forma de equilíbrio ou princípio da entropia. A preocupação do psicólogo suíço não é, como já apontamos, de caráter ontológico, mas prático. Com efeito, atribuir um valor quantitativo à libido o permitiu calcular o *quantum* energético que foi colocado em dada atividade, possibilitando verificar a carga de libido que o inconsciente desloca e, a partir disso, teorizar o impacto afetivo que uma dada representação provoca (Jung, 1928/2011). Procedimento este presente já na teoria geral dos complexos (Jung, 1934/2011).

No que diz respeito à vinculação da teoria da libido com a analogia sobre a natureza, que talvez seja o ponto que mais nos interessa aqui, vemos que Jung vai afirmar que a psique é uma força da natureza mais próxima à biologia. Basicamente, a metáfora de uma máquina

psicobiológica que transforma energia em símbolos. De forma análoga, uma matéria viva transformadora de energia em expressão de vida, isto é, “A transformação da energia do instinto ocorre por transmissão a um ‘*analogon*’ do objeto do instinto. Tal como a usina elétrica imita a queda d’água, de cuja energia se apodera, a máquina psíquica imita o instinto e se apodera assim de sua energia” (Jung, 1928/2011, p. 55, §83, *italico do autor*).

Essa medida proporcionou uma aproximação maior ao conceito de primitivo, e de uma Mentalidade Primitiva que é ‘ativada’ em termos de quantidade, e não necessariamente de qualidade. Isto é, a libido poderia ser medida enquanto uma carga energética, e é nisso que reside os primeiros trabalhos de Jung no *Teste de Associação de Palavras* (Jung, 1904/2011). A medição da carga libidinal veiculando a palavra estímulo às reações fisiológicas demonstrava, de forma prática, a ação do inconsciente dentro de um laboratório (Jung, 1907/2011).

O psicólogo suíço acentuou que as características de uma Mentalidade Primitiva, ao operarem por meio do símbolo, fazem uma conversão da energia psíquica. Transformam a força motivadora dos instintos em imagens e comportamentos, representados coletivamente. Assim, “A limitação dos instintos através de processos mentais impõe-se em cada ser individual com a mesma intensidade e sucesso, repetindo a história da civilização. A libido dos instintos é um processo normativo, ou, melhor dizendo, *nomoético*” (Jung, 1928/2011, pp. 67–68, §101).

Para exemplificar, Jung (1952[1912]/2011) nos apresenta o símbolo do sol, dizendo que a libido se afasta dos elementos concretos de apreensão física, como luz e calor, para se tornar um elemento imagético. Uma imagem psíquica onde se fundem a noção elementar da percepção do sol em um complexo de representações em torno de seu sentido. Em outras palavras, os atributos de luz e calor proporcionados pela experiência sensorial com o sol são atravessados pela dinâmica afetiva dos instintos e transformados numa formulação energética, fazendo assim com

que tais atributos se tornem a expressão psíquica da libido. Nas palavras de Jung (1952[1912]/2011, p. 109, §128), “Quando se venera Deus, o Sol ou o fogo, venera-se diretamente a intensidade ou a força da libido, portanto o fenômeno da energia psíquica da libido”.

Com efeito, de um lado se manifesta a libido trazendo seu caráter instintual e regressivo, uma imagem psíquica primitiva e coletiva; e do outro, trata-se de um *médium* energético, onde a força da libido se condensa em determinada forma. Por sua vez, aquilo que converte a energia instintual em imagem, e que transmuta essa energia, é o símbolo, proporcionando a capacidade de investi-la numa atividade, numa pessoa, objeto ou ideia, oferecendo um declive do curso natural para o âmbito da representação ou do *analogon* (Jung, 1952[1912]/2011).

Para Jung (1952[1912]/2011), o símbolo nunca foi inventado pelo ser humano, mas antes, é o produto natural da operação da Mentalidade Primitiva. São produtos criativos do inconsciente e que “Desvinculada do objeto, a libido é colocada no íntimo do sujeito onde ativa as imagens do inconsciente. Essas imagens são formas arcaicas de expressão que se transformam em símbolos que, por sua vez, se apresentam como equivalentes de objetos relativamente desvalorizados” (Jung, 1921/2011, p. 250, §449). Ele complementa a explicação ainda afirmando que o símbolo já estaria entre – “[...] as relíquias do homem pré-histórico bem como entre os tipos humanos mais primitivos hoje existentes. A formação do símbolo deve ser evidentemente uma função biológica da mais alta importância” (idem, *ibidem*).

Mas o ponto que precisamos destacar é quanto ao caráter regressivo dessa libido. Como o psicólogo suíço salientou inúmeras vezes, o estudo da mitologia é imprescindível para a Psicologia Analítica, e aqui, no conceito de libido, sobretudo referente ao tema da regressão e do

primitivo, sua tese é então ancorada na base das teorias de neurose e da psicose nos processos filogenéticos. Mas por outro lado, traça raízes no estudo da antropologia de Lévy-Bruhl.

Segundo Shamdasani (2005, p. 237), “Esse foi o tema de sua apresentação num encontro de psiquiatras suíços em Herisau, naquele mesmo ano. No dia 30 de janeiro de 1910, ele escreveu para Freud que, em sua palestra, ele havia tentado atribuir ao simbolismo o papel de alicerce do desenvolvimento da psicologia [Entwicklungspsychologischen]”. Vemos uma das grandes propostas que *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-1912) tinham como prerrogativa já em sua época de lançamento: traçar paralelos entre os sonhos, as fantasias infantis, o material mitológico, o comportamento de povos primitivos e o aspecto filogenético.

Deste modo, a argumentação de base é que a produção espontânea de símbolos coletivos da humanidade em formas de produtos de cunho mitológico, presentes, sobretudo, na Mentalidade Primitiva, apontavam um processo de regressão da libido que estimulava as camadas mais profundas da psique. Fazendo, assim, com que o símbolo fosse equacionado como uma Representação Coletiva. Em outras palavras, a regressão provoca a eclosão de uma imagem arquetípica cuja repercussão se assemelha ao impacto que tinha uma Representação Coletiva em dado povo ou cultura, tal qual vimos nos escritos de Lévy-Bruhl (1910/1951).

Portanto, o processo de regressão da libido vai além da fase infantil e “[...] penetra na fase pré-consciente (‘pré-natal’), aparecem imagens arquetípicas que não mais se associam a recordações individuais, mas pertencem àquele patrimônio de possibilidades imaginativas hereditárias que renascem com cada ser humano” (Jung, 1952[1912]/2011, p. 215, §264).

Precisamos destacar que toda a preocupação de Jung é em compreender as formas da libido. E assim, é pelo movimento de regressão da libido, que as camadas mais arcaicas do substrato psíquico gera símbolos como porta-vozes dos instintos, comunicando à consciência a

realidade do Inconsciente Coletivo por meio da formação de imagens arquetípicas. O primitivo é o elemento por detrás das formas que a libido assume, se efetivando como representações de cunho coletivo, que são, por sua vez, imagens bem delineadas que se repetem ao longo da história coletiva.

Exemplificando esse processo, Jung ilustra o ritual dos *Watchandis*, onde a tribo cria na terra uma representação da genital feminina e, em estado místico de êxtase, dançam ao redor do buraco, imitando um ato de acasalamento com a terra. Penetrando-o com uma haste de bambu. A imitação do ato sexual. Embora demonstre a aparente relação da libido com seu conteúdo sexual, o importante para Jung não é especificamente o conteúdo, mas o ato mágico de fertilizar a terra de uma maneira ritualizada e sagrada. Que, por sua vez, na mentalidade da tribo, garante o sustento dessa em meio a uma farta colheita. Assim, “[...] o objetivo é transferir a libido para a terra, e assim, através dela, a terra adquire um valor psíquico especial, tornando-se objeto de esperança” (Jung, 1928/2011, pp. 56, §85).

É do processo de transformação da energia instintual em ação no mundo que depende a sobrevivência do homem primitivo, que se cerca de rituais e práticas mágicas. “A vida do primitivo – em todos os seus âmbitos de interesse – gira em torno de possuir esta força em quantidade suficiente” (Jung, 1928/2011, pp. 76, §116). Por isso, é necessário ao homem primitivo fazer a transposição da libido às suas atividades diárias, garantindo que aquelas que denotam alto risco para a tribo, como: a caça, o plantio, o nascimento dos bebês, as relações entre doença e cura, da proteção das mudanças climáticas, das desavenças entre os membros, sejam realizadas com sucesso.

O primeiro produto que o homem primitivo conquista através da formação análoga da energia instintiva é a magia. Uma cerimônia é mágica quando não é realizada com a

finalidade de fazer um trabalho efetivo, mas fica retida na expectativa. Neste caso a energia é transferida a um novo objeto, criando assim um dinamismo [...] A vantagem resultante da cerimônia mágica é que o objeto “recém-ocupado” obtém a possibilidade de exercer influência sobre a psique (Jung, 1928/2011, p. 59, §89).

A atribuição do conceito de primitivo ao de libido se aproxima da ideia de magia antiga, vista em diversas tradições como, por exemplo: *wakanda* para os dakotas; *mulungu* entre os bantu; *oki* para iroqueses; e, por fim, o *mana* para os melanésios. Eles possuem o mesmo sentido: são expressões linguísticas que trazem uma concepção de energia, uma força de influência que não é física, mas sobrenatural e mística. O *mana*, por exemplo, pode ser conduzido a qualquer pessoa, objeto ou atividade. “Assim sendo, mana não é um conceito, mas uma representação, fundamentada na percepção da relação fenomênica. É a essência do que foi descrito por Lévy-Bruhl, como ‘participation mystique’” (Jung, 1928/2011, pp. 80, §127).

Pensar num aparato mental cujo combustível é uma forma de energia primitiva, conjectura uma amplitude nas explicações dos fenômenos psicológicos. O caso que o psicólogo suíço nos coloca é o da própria esquizofrenia, onde a fantasia arcaica substitui a função da realidade. A libido regride a estados anteriores de seu desenvolvimento, e “[...] demonstra o fato biológico já conhecido de que, na perda de um sistema recente, um sistema mais primitivo e por isso mais antigo pode vir a substituí-lo” (Jung, 1952[1912]/2011, p. 170, §200). Em uma descrição mais detalhada sobre isso, Jung comenta que no caso da neurose, são as *imagos* dos pais reavivadas pela regressão da libido, e a adaptação atual da realidade substituída pelo modelo antigo e infantil. O desaparecimento da função do real também pode ser entendido como uma falha no processo adaptativo. Drama esse vivido na esquizofrenia que traz à tona as ideias e

representações das camadas primitivas da psique, afinal, a *imago* dos pais traz a tona as imagens arquetípicas (Jung, 1934/2011).

Segundo Shamdasani (2005), Jung também teve acesso às ideias do filósofo francês Alfred Fouillée, que acabou por elaborar uma teoria psicológica sobre ideias-forças (*idées-forces*), afirmando, em 1893, a necessidade de se estudar a relação entre as imagens psicológicas e suas representações. O que ele chamou de ideias estáticas ou fixas. “Para Fouillée, as ideias não eram apenas formas de pensamento, mas também formas de ação. Os estados da consciência e as ideias não vinham dotados de uma energia separada, isolada – pelo contrário, havia uma força inerente a eles” (Shamdasani, 2005, p. 216). Fouillée acabou por vincular a teoria de instintos à produção das ideias fixas, as ideias-força, fazendo assim uma aproximação de ideias inatas aos instintos. “Embora as ideias em si não sejam herdadas, até certo ponto a relação ou associação entre elas é. As ideias-forças não eram somente individuais, pois também existiam ideias-forças coletivas que constituíam a consciência nacional ou a alma de um povo” (idem, *ibidem*).

Na descrição de Jung (1961/2011, p. 250, §530, *italico do autor*), “Eu a denominei Arquétipo (do grego *arché*, começo), pelo qual entendo uma tendência preexistente do espírito humano de construir representações míticas. Na criação de ‘*représentations mystiques*’, como as chama Lévy-Bruhl”. A Psicologia Analítica passa então a se valer do conceito de Representação Coletiva para indicar uma manifestação coletiva de motivos ou de imagens com caráter de semelhança, que podem ser percebidos em diversas épocas e culturas como representações primitivas da libido.

Deixando mais claro, a Representação Coletiva aponta para a forma que a libido assume, sendo, assim, símbolos ou imagens psíquicas que “Onipresentes no espaço e no tempo, de

origem desconhecida, podem reproduzir-se mesmo onde está excluída a tradição por meio da migração dos povos” (Jung, 1961/2011, p. 250, §530). E o conceito de primitivo é o elemento que amarra os conceitos de libido e de representação, evocando a teoria de uma Mentalidade Primitiva entrelaçada com a de Inconsciente Coletivo.

A Mentalidade Primitiva e a Teoria do Inconsciente Coletivo

A primeira menção ao trabalho de Lévy-Bruhl nas obras de Jung ocorre em *O Conceito de Libido*, capítulo presente em *Símbolo da Transformação*, publicado em 1912. O psicólogo suíço adentra as discussões acerca da neurose e da esquizofrenia como meios regressivos da libido, dedicando-se ao processo de substituição da realidade pela fantasia, típico nos quadros de esquizofrenia. Ele cita exemplos do trabalho de Spielrein⁴⁹, concordando com a autora quanto à manifestação de conteúdos arcaicos no processo regressivo da psicose. No texto, Jung vincula as ideias de símbolo, arcaísmo, inconsciente, primitivo e esquizofrenia. Em sua conclusão final ele afirma:

Conteúdos particularmente acentuados (“complexos com conotação afetiva”) refletiram-se em numerosas analogias e produziram sinônimos cujos objetos entraram assim para dentro do mágico campo de ação da psique. Surgiram com isso estas íntimas relações de analogias que Lévy-Bruhl chamou apropriadamente de “participation mystique” (Jung, 1952[1912]/2011, p. 172, §203).

⁴⁹ O trabalho a qual Jung se refere é texto da autora: Spielrein, S. *Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie (Dementia praecox)*. In: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, III, 1912, p. 329-400. Leipzig/Viena.

A segunda aparição do antropólogo francês ocorreu em *Tipos Psicológicos*, de 1921, obra dedicada à construção de uma epistemologia da Psicologia Analítica, promovendo um diálogo rico entre filosofia, ciência e arte. O momento relevante aqui é quando Jung tenta traçar uma tipologia de personalidade no campo da estética. Ele se depara com as ideias de Friedrich Schiller e seu tratado, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen (Sobre a Educação Estética do Homem)*, uma série de cartas ao duque Holstein-Augustenburg.

Schiller havia teorizado sobre um tema que é caro ao pensamento junguiano, ou seja, a relação entre homem-cultura e individualidade-coletividade. Neste ponto, notemos o comentário: “A pessoa já não está presente na cultura coletiva como pessoa, mas é representada por uma função, e ela se identifica exclusivamente com esta função, pois somente ela representa um valor coletivo e garante uma possibilidade de vida” (Jung, 1921/2011, p. 85, §106). O conceito de persona fica subentendido, mas, sobretudo, vemos a seguir o surgimento das ideias de Lévy-Bruhl quando o psicólogo suíço se destina a apresentar a tensão entre o indivíduo e a cultura.

A premissa de Schiller é que o homem seria naturalmente livre se não houvesse o coletivo. Hipótese que causou estranheza em Jung, pois a concepção de uma integração absoluta com a natureza isenta de um coletivo seria, para ele, um absurdo idealizado de caráter nostálgico e histórico. Para Jung, Schiller cai no equívoco de identificar a liberdade do homem em oposição direta ao coletivo. Em seu protesto ao filósofo, ele comenta: “[...] o homem natural é totalmente coletivo, isto é, tanto em si quanto nos outros, e que todos os outros são mais do que uma unidade” (Jung, 1921/2011, p. 95, §121).

Reforçando sua argumentação contra Schiller que o psicólogo suíço convida Rousseau, e evoca sua famosa antinomia – o homem civil versus o homem natural – defendendo uma unidade primária entre indivíduo e natureza enquanto uma coletividade originária. Deste modo, estariam

unidos de forma indissociável, o homem e a natureza. Esse é o ponto central para Jung. A individualidade como uma mínima parte do todo e, portanto, a coletividade habitando o indivíduo desde seu princípio.

Toda essa extensa introdução é para contextualizar o momento em que Lévy-Bruhl aparece no texto, isto é, como um embasamento teórico para o posicionamento a respeito do conflito entre adaptação e individuação⁵⁰, sustentando o que ele chama de – uma esmagadora força do coletivo sobre a individualidade.

Nas palavras de Jung:

O que Rousseau descreve nada mais é do que a mentalidade coletiva primitiva que Lévy-Bruhl acertadamente chamou de “Participação Mística”. Esta situação de opressão da individualidade não é conquista nova, é um resíduo da época arcaica quando nem havia ainda individualidade. Não se trata, portanto, de opressão moderna da individualidade, mas de uma tomada de consciência e de um sentir a força esmagadora do coletivo. Projetamos naturalmente esta força para as instituições estatais e eclesiásticas [...], mas essa força opressora reside inconscientemente em nós e sobretudo na mentalidade coletiva do bárbaro que ainda persiste em larga escala (Jung, 1921/2011, pp. 95–96, §122).

⁵⁰ Por individuação em Jung, entende-se “[...] um processo de desenvolvimento psicológico que faculta a realização das qualidades individuais dadas; em outras palavras, é um processo mediante o qual um homem se torna o ser único que de fato é” (Jung, 1928/2011, p. 64, §267). Um dos primeiros textos de Jung a esse respeito surgiu em 1916, no escrito, Adaptação, individuação e coletividade, onde é possível perceber o rascunho da ideia central – “A individuação retira a pessoa da conformidade pessoal e, com isso, da coletividade. Esta é a culpa que o individualizado deixa para o mundo e que precisa tentar resgatar. Em lugar de si mesmo precisa pagar um resgate, isto é, precisa apresentar valores que sejam um equivalente de sua ausência na esfera coletiva e pessoal [...] Todo passo para a individuação gera nova culpa que precisa de nova expiação [...] A individuação é exclusivamente adaptação à realidade interna e, por isso, um processo “místico”. A expiação é adaptação ao mundo externo. Ela deve ser oferecida ao meio ambiente, com o pedido de que a aceite” (Jung, 1916/2011, p. 25, §1095).

O encadeamento dessas discussões conduziu o psicólogo suíço a apresentar duas teses:

- a) o apagamento da individualidade perante a cultura, destacando os conceitos de adaptação e unilateralidade;
- b) a importância do desenvolvimento da tipologia da função inferior, que traz consigo elementos rejeitados pela unilateralidade durante a construção da identidade do sujeito.

No fundo, ambas as ideias apontam para um problema central: o desenvolvimento da personalidade. Com efeito, a teoria da *Participation Mystique* é convocada a assumir o posto de uma ligação primária ou original da psique, que, em seu estado “natural”, seria puramente coletiva e identificada com os objetos em estado de indiferenciação. Temos assim as ideias de Lévy-Bruhl usadas para justificar o posicionamento de Jung em sua crítica a Schiller.

Explicando de forma mais clara, podemos entender que na formulação de Jung, a relação entre adaptação e individuação passa pela questão dialética eu-outro-si-mesmo e, com isso, há uma predominante tensão entre subjetivo e objetivo, introversão e extroversão da libido. A proposta de Lévy-Bruhl se torna o vínculo definitivo para interpretar os fenômenos culturais por parte de Jung, numa união entre os conceitos de Mentalidade Primitiva e Inconsciente Coletivo. A *Participação Mística*⁵¹, como característica nodal do aspecto primário de funcionamento do inconsciente, é um estado crepuscular indiferenciado. Processo esse vivido, na compreensão do psicólogo suíço, como análogo à condição do homem primitivo.

Sobre isso ele afirma:

Com efeito, ele [o primitivo] vive num tal estado de *participation mystique*, como Lévy-Bruhl chamou este fato psicológico, que entre o sujeito e o objeto não há aquela distinção

⁵¹ Esse conceito irá receber uma atenção especial no 4º capítulo desta tese.

absoluta que se encontra em nossa mente racional. O que acontece fora, acontece também dentro dele, e o que acontece dentro dele, acontece também fora (Jung, 1928/2011, p. 98, §329, palavra entre colchetes nossa).

Emerge assim em seus escritos, a noção de que a base do funcionamento mental é a mente inconsciente e coletiva, originária, constituindo-se, de fato, por uma Mentalidade Primitiva que muitas vezes se mantém oculta e eclode nas Representações Coletivas da cultura. Ela também se mostra, como vimos, a partir de um choque drástico na personalidade, como um trauma ou situações que a estimulam e pressionam demasiadamente. De acordo com Jung: “Nossa consciência pessoal é como um edifício erguido sobre o Inconsciente Coletivo, de cuja existência ela normalmente nem suspeita” (Jung, 1945[1924]/2011, p. 130, §208)⁵². Na descrição apresentada pelo psicólogo suíço, os conteúdos da psique coletiva pertencem à humanidade em geral, não podendo, assim, ser determinados pelas aquisições do processo de adaptação. De forma mais explícita, ele afirma: “São próprias da humanidade em geral, sendo, pois, de natureza coletiva” (Jung, 1935/2011, p. 52, §79).

Se olharmos o comentário do antropólogo francês sobre a Mentalidade Primitiva, temos: “A concepção de uma mente humana individual se oferecendo virgem à experiência é, portanto, tão quimérica quanto à do homem antes da sociedade. Não responde a nada que possa ser apreendido ou verificável por nós, e as hipóteses que o implicam só podem ser arbitrárias” (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 14, tradução nossa)⁵³. Jung concorda com o antropólogo francês e,

⁵² O texto se trata de uma conferência proferida por Jung em Londres 1924. Mas só foi transcrito e publicado em 1926. Sofreu posteriormente uma revisão em 1936. E a versão final que consta na edição de 2011 foi novamente revisada e ampliada em 1945.

⁵³ “*La conception d'un esprit humain individuel s'offrant vierge à l'expérience est donc aussi chimérique que celle de l'homme avant la société. Elle ne répond à rien de saisissable ni de vérifiable pour nous, et les hypothèses qui impliquent ne sauraient être qu'arbitraires*”.

nessa esteira, sua ideia para indivíduo se vincula à de Mentalidade Primitiva. Em se tratando de teoria analítica, a psique não pode ser algo isolado e totalmente individual. Ela se apresenta como um fenômeno coletivo (Jung, 1921/2011).

O Inconsciente Coletivo é compreendido pela Psicologia Analítica como uma matriz⁵⁴ de todos os fatores psíquicos, e exerce também influência que compromete a liberdade da consciência. Tal qual a Representação Coletiva interfere na Mentalidade Primitiva modificando a percepção da realidade; o Inconsciente Coletivo é um terreno marcado por impressões da realidade, por reações emocionais. Tal atribuição costura o conceito de psique em Jung com os seguintes fios de definições: um estado natural; primitiva; originária; totalmente coletiva, operando como uma – segunda camada⁵⁵, uma segunda mente – que funciona em conjunto com a primeira.

Na compreensão de Shamdasani a respeito do conceito de Inconsciente Coletivo:

Jung estava propondo uma audaciosa ampliação desse conceito, para além do alcance da memória individual, a fim de abranger a memória da humanidade. Sua suposição era que nada que a humanidade já tenha vivido está verdadeiramente perdido. Os resíduos das experiências passadas deixam suas marcas no Inconsciente Coletivo, que não é mais do

⁵⁴ “É significativo que um dos termos que Jung usou inicialmente para designar seu novo conceito do inconsciente, como vimos acima, em seu texto de 1917, *Psicologia dos processos inconscientes*, tenha sido “inconsciente absoluto”, um termo empregado por Carus. Em seguida, esse termo foi substituído por inconsciente “coletivo”. À maneira dos conceitos de inconsciente de Carus e von Hartmann, o Inconsciente Coletivo de Jung era um domínio transindividual que compreendia os domínios fisiológico, psicológico, metafísico e teológico” (Shamdasani, 2005, p. 256).

⁵⁵ “Em 1918, ele afirmou que seu conceito do Inconsciente Coletivo “coincidia essencialmente” com o conceito de Mneme filogenética de Semon (1918, 135). Essa proximidade entre o conceito filogenético de Jung para o inconsciente e a teoria da Mneme de Semon não surpreende tanto assim, pois ambos estavam desenvolvendo formas modernas para a teoria da memória orgânica. O conceito filogenético de Jung para o inconsciente continha similaridades em relação ao de Stanley Hall.¹¹⁴ Neste sentido, é interessante que o contato com Hall tenha ocorrido em setembro de 1900, por ocasião da conferência na Universidade Clark, no momento em que ele estava para começar suas pesquisas sobre mitologia e filogenia. Como resultado dessa convergência, Hall ficou impressionado com o *Psicologia dos processos inconscientes* de Jung” (Shamdasani, 2005, p. 255).

que a herança coletiva da humanidade. Ao mesmo tempo, ele estava tentando diferenciar seu conceito da posição lamarckiana clássica de herança (Shamdasani, 2005, p. 254)

A consciência⁵⁶, por sua vez, seria uma aquisição nova na história dessa psique. Nas palavras de Jung (1936/2011, p. 51, §90), “Minha tese é a seguinte: à diferença da natureza pessoal da psique consciente, existe um segundo sistema psíquico, de caráter coletivo, não pessoal, ao lado do nosso consciente”. Seguindo esta linha de pensamento, pode-se entender a consciência como um processo momentâneo de adaptação; enquanto o Inconsciente Coletivo contém primariamente os traços funcionais herdados que constituem a estrutura do espírito humano; como também, o material esquecido do passado individual na aquisição desse no processo de adaptação, ou seja, o Inconsciente Pessoal. Definições essas colocados apenas a nível didático, pois essa repartição não é estrutural, mas analógica. A grande questão colocada pelo psicólogo suíço é, de fato, a relação consciente-inconsciente (Jung, 1928/2011).

Por se tratar de dois sistemas, consciente e inconsciente, eles funcionam de forma diferente. Cada um traz consigo uma maneira constituinte de pensamento: enquanto a consciência se ergue pela necessidade da adaptação ao meio; o inconsciente, por sua vez, pensado como coletivo, se encontra submergido do arcabouço herdado de uma natureza humana, demonstrando toda força de “[...] uma outra classe de conteúdos, cuja origem é totalmente desconhecida ou, pelo menos, tais fatores têm origem que não pode em hipótese alguma ser

⁵⁶ “A consciência é uma aquisição muito recente da natureza e ainda está num estágio "experimental". É frágil, sujeita a ameaças de perigos específicos e facilmente danificável. Como já observaram os antropólogos, um dos acidentes mentais mais comuns entre os povos primitivos é o que eles chamam "a perda da alma" — que significa, como bem indica o nome, uma ruptura (ou, mais tecnicamente, uma dissociação) da consciência” (Jung, 1961/2011, p. 211, §440).

atribuída a aquisição individual. Sua particularidade mais inerente é o caráter mítico” (Jung, 1935/2011, p. 52, §79).

Para o rigor necessário das exigências de adaptação, Jung denomina o pensamento consciente de: Pensamento Dirigido ou lógico, cuja principal orientação é lidar com a realidade objetiva, se adaptando a ela por meio de um processo de assimilação psíquica. A matéria com a qual o pensamento dirigido precisa lidar são os conceitos linguísticos e a linguagem de modo geral, composta claro por sinais e símbolos. Basicamente se trata do pensamento predominante nas tecnociências e nas produções científicas modernas. Sua principal característica é a comunicação precisa e as operações lógicas de causalidade e sua demonstração.

Do outro lado, o inconsciente atua preterivelmente com o que Jung (1952[1912]/2011) chama de: Pensamento Fantasia ou pensamento não-dirigido. Estruturas de pensamento arcaicos ou primitivos, que espontaneamente produzem símbolos que estão na base dos sonhos, dos mitos e das lendas e folclores. Eles representam reminiscências infantis só aparentemente, e indicam, antes de tudo, a produção criativa de uma segunda camada da mente que é sobretudo coletiva. Processo este anterior ao surgimento da consciência e que marca a natureza da Psique como doadora de realidade⁵⁷.

O pensamento não-dirigido é movido primariamente pela subjetividade, produzindo uma imagem do mundo que é muito diferente da que é percebida pelo pensamento dirigido. Para demonstrar essa distinção, Jung nos dá um exemplo tirado do livro *As Funções Mentais* (1910), de ninguém menos que Lévy-Bruhl. Notamos especificamente a passagem sobre os índios

⁵⁷ “É minha percepção que traduz os movimentos ondulares ou as emanções solares em luz. É minha alma, com sua riqueza de imagens, que confere cor e som ao mundo; e aquela certeza racional sumamente real que chamamos experiência é um aglomerado complicadíssimo de imagens psíquicas, mesmo em sua forma mais simples [...] Tudo nos é transmitido através da psique” (Jung, 1926/2011, pp. 282-283, §623).

brasileiros, os Bororos, que mesmo sabendo que não possuem bicos e nem penas, ainda assim se identificam como araras vermelhas. “No mundo dos primitivos as coisas parecem não ter a mesma delimitação estrita como entre nós. O que chamamos de identidade psíquica ou *“participation mystique”* foi eliminado do nosso mundo objetivo” (Jung, 1961/2011, p. 223, §465). O conceito de identidade psíquica será explorado em outro momento. Mas aqui já podemos pensar que as ideias de Lévy-bruhl são trazidas Jung como explicações do funcionamento do inconsciente, assumindo a proposta de uma Mentalidade Primitiva.

Sobre essa relação com a Mentalidade Primitiva, Lévy-Bruhl (1928/2008) nos autoriza a concebe-la como diferente da mentalidade moderna, mas ressaltando que elas possuem uma íntima relação. Para o antropólogo francês, “[...] eles descrevem o mundo povoado por aparições, espíritos e fantasmas [...] Sem dúvida, essas crenças podem ser consideradas em nossas sociedades como uma sobrevivência que testemunha um estado mental mais antigo e anteriormente mais geral” (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 66, tradução nossa)⁵⁸.

Traçando um quadro comparativo entre as duas mentalidades, podemos pensar ainda que: “O homem supersticioso, muitas vezes também o homem religioso da nossa sociedade, acredita em duas ordens de realidades, uma visível e tangível, sujeita às necessárias leis do movimento, a outra invisível, impalpável, ‘espiritual’” (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 67, tradução nossa)⁵⁹, de modo a formar uma única e mesma esfera mística que a tudo envolve e permeia.

Nas palavras de Jung:

⁵⁸ “[...] ils nous décrivent le monde peuplé de revenants, d'esprits, et de fantômes [...] Sans doute, ces croyances peuvent être considérées dans nos sociétés comme une survivance qui témoigne d'un état mental plus ancien, et autrefois plus général”.

⁵⁹ “L'homme superstitieux, souvent aussi l'homme religieux de notre société, croit à deux ordres de réalités, les unes visibles et tangibles, soumises aux lois nécessaires du mouvement, les autres invisibles, impalpables, “spirituelles”, formant comme une sphère mystique qui enveloppe les premières”.

Uma vez que a adaptação à realidade das coisas exige de nós determinações precisas, aprendemos a abandonar todo acessório fantasioso, perdendo assim uma qualidade que ainda constitui uma característica do espírito primitivo. O pensar primitivo ainda vê seus objetos rodeados de uma aura de associações que entre os civilizados se tornaram mais ou menos inconscientes (Jung, 1961/2011, p. 222, §465).

Assim, a suspeita de uma camada mais profunda da mente comum a todos, e que sobreviveu ao tempo, carregando a ideia de herança psíquica, acentuava cada vez mais a importância de se estudar a psicologia primitiva. Como ele mesmo afirma em uma entrevista à rádio de Munique: “[...] certos conteúdos do Inconsciente Coletivo, por mim pesquisados, estão intimamente ligados à psicologia primitiva. Nossa consciência civilizada é muito diferente da dos primitivos, mas existe uma poderosa camada de processos primitivos nas profundezas de nossa psique” (Jung, 1930/2011, pp. 136–137, §1288).

Como já vimos anteriormente, as noções de Inconsciente Coletivo e Arquétipo estão intimamente conectadas com as Representações Coletivas, sendo essa uma das bases conceituais que aproximam a teoria da Psicologia Analítica ao terreno da antropologia. Portanto, nosso próximo ponto é a exploração do principal conceito de Lévy-Bruhl, a Participação Mística. A aproximação desse conceito nos escritos de Jung visa demonstrar com maior precisão como que essa ideia auxiliou a Psicologia Analítica na passagem para o conceito de Realidade Psíquica, bem como, traz à tona a noção de uma identidade psicológica. A Participação Mística é o centro do conceito de Representação Coletiva, e marca de forma definitiva a contribuição de Lévy-Bruhl na teoria de Jung.

A Participação Mística na Psicologia Analítica: Uma Trama Conceitual Entre Introjeção e Projeção

O conceito de Participação Mística perpassa vários âmbitos da argumentação de Jung, tais como: a equação pessoal e o aspecto metodológico e epistemológico (*Tipos Psicológicos*, 1921); escritos sobre o problema do homem moderno e o impacto dos Arquétipos como formadores da cultura (*Civilização em Transição*, 1918–1958); identificação com as questões religiosas e a maneira como os fenômenos psicológicos podem ser usados na interpretação dos símbolos e comportamentos religiosos (*Psicologia da Religião Ocidental e Oriental*, 1939); os escritos de alquimia que associam a Participação Mística com a união entre alquimista e seu laboratório (*Psicologia e Alquimia*, 1944; *Estudos Alquímicos*, 1929–1945); e exemplos da clínica com os processos de identificação dos pacientes com as imagos paternas e a questão da individuação (*A Prática da Psicoterapia*, 1929–1950; *O Eu e o Inconsciente*, 1916).

Além de todos os pontos supracitados, podemos destacar ainda a forma como o conceito de Lévy-Bruhl foi utilizado por Jung muitas vezes como sinônimo para os termos projeção e introjeção, servindo de base para a tese de uma Realidade da Psique (*esse in anima*), além da possibilidade de fornecer subsídios à justificativa de um mecanismo arcaico da mente (no sentido de Inconsciente Coletivo). Já que está presente de forma mais nítida no homem primitivo do que no moderno, a Participação Mística é a ponte entre a mente consciente e a mente arcaica, infantil e inconsciente. O que levou Jung a afirmar uma repetição ao longo da história acerca de elementos de uma ancestralidade, de uma herança psicológica que se manifesta na produção de uma realidade psicológica.

Deste modo, a estrutura deste capítulo nos convida a uma exaustiva investigação sobre os impactos da teoria da Participação Mística nas formulações teóricas de Jung. Para tanto, seguimos inicialmente pela apresentação da Lei da Participação em Lévy-Bruhl, desnudando suas principais características, o pré-logismo e a identidade essencial; para só então traçar os paralelos com a Psicologia Analítica. Olhando mais de perto como se processa o impacto da Lei da Participação nos escritos e no pensamento de Jung, ressaltamos, já de antemão, a importância de termos aproximado a Mentalidade Primitiva com o conceito de Inconsciente Coletivo. Cabe destacar também que os conceitos de projeção e introjeção, ao receberem a vinculação com o conceito de Participação Mística, abrem novas perspectivas investigativas à medida que tentam dar conta de explicar o funcionamento autônomo do inconsciente. Em todo caso, temos um número considerável de conceitos a serem analisados neste capítulo.

A Lei da Participação em Lévy-Bruhl

Em *As Funções Mentais* (1910), o antropólogo francês se dedica a explicar a estrutura de funcionamento da Mentalidade Primitiva, analisando a Lei da Participação sob a ótica de quatro funções básicas dos processos cognitivos:

a) A memória: que possui caráter de concretude, atuando precisamente como uma função mantenedora da cultura e dos costumes da tribo. Torna-se elemento-chave nas sociedades primitivas para preservação da história e dos costumes.

b) A abstração: na argumentação do antropólogo francês, trata-se do aspecto místico, que dota o mundo de uma vivacidade à medida que desqualifica a experiência das sensações e retifica a imaginação e a fantasia;

c) A generalização: processo que cria a união homogênea entre dois conceitos distintos, unindo-os em uma unidade indiferenciada. Pela generalização, o processo de analogia se estabelece como concreto, de modo a atribuir o mesmo valor de um significado a outro;

d) A classificação: categorização dos objetos e pessoas, que recebe enorme influência da característica mística. A ideia de vivacidade e animação transforma a categorização dos objetos na qualidade de seres vivos.

Antes de fornecermos uma definição mais clara e geral sobre a Lei da Participação, seguimos o caminho proposto por Lévy-Bruhl ao trabalhar com exemplos e relatos vindos das pesquisas de campo, para assim fazer uma aproximação comparativa. Inicialmente, temos em *As Funções Mentais* (1910) o relato do antropólogo Erik Gustav Edelfelt, onde o explorador e colecionador da Sociedade Sueca de Antropologia e Geografia nos conta sobre sua estadia na Nova Guiné:

[...] uma espécie de epidemia de pleurisia reinou ao longo da costa..Naturalmente, minha esposa e eu fomos acusados de ter trazido o mensageiro da morte, e eles exigiram com altos gritos que nós – e os professores polinésios conosco – sofrêssemos a pena capital... No entanto, uma causa era necessária, e os nativos acusaram uma pobre ovelha infeliz que eu tinha. A epidemia não diminuiu suas devastações e eles se voltaram para minhas duas cabras, que, no entanto, escaparam da morte. No final, seus insultos e suas acusações se concentraram em um grande retrato da rainha Vitória, que estava pendurado na parede de nossa sala de jantar. Antes da epidemia, as pessoas vinham, até de longe, para ver este retrato, e ficaram por muito tempo horas assistindo. Agora esta imagem

inofensiva da nossa graciosa rainha tornou-se a causa da destruição da saúde e da vida (Lévy-Bruhl, 1910/1951, pp. 71–72, tradução nossa)⁶⁰.

A partir do relato, somos tentados a pensar que a Mentalidade Primitiva estaria fazendo um uso ingênuo da razão e a supor, como foi colocado pelo movimento evolucionista, que haveria um atraso nessas funções mentais; ou que elas não adquiriram o mesmo grau de desenvolvimento da mentalidade moderna/científica. Ao associar dois eventos simultâneos no tempo, ou seja, a causa da epidemia com o retrato, a Mentalidade Primitiva estaria colocando-os em uma dependência de causa e efeito, indicando a presença de um erro – *post hoc ergo propter hoc* – isto é, uma correlação coincidente entre os eventos (Lévy-Bruhl, 1910/1951).

Mas a compreensão de Lévy-Bruhl (1910/1951) é a de que não há erro nas operações lógicas, mas, antes, que a lógica possui uma estrutura diferente da "mentalidade moderna". No centro da Mentalidade Primitiva, as operações mentais não obedecem às mesmas leis sobre a lógica causal e, portanto, não dizem respeito a um uso ingênuo da causalidade. Sendo mais claro: a Mentalidade Primitiva não seria inferior ou atrasada em aspecto evolutivo, mas estaria sofrendo a influência de um fator subjacente – a Representação Coletiva e seu aspecto místico.

Vimos anteriormente que as Representações Coletivas emergem no centro de um evento traumático, precisamente nos ritos de passagem de uma tribo. Tal ato favorece a eclosão de uma

⁶⁰ “[...] une sorte d'épidémie de pleurésie régnait le long de la côte... Naturellement, on nous accusa, ma femme et moi, d'avoir apporté le messenger de mort, et on demanda à grands cris que nous – et les maîtres d'école polynésiens avec nous – subissions pour cela la peine capitale... Il fallait néanmoins une cause, et les indigènes accusèrent un pauvre malheureux mouton que j'avais ; il fut tué pour les satisfaire. L'épidémie ne diminuant pas ses ravages, ils s'en prirent à mes deux chèvres, qui pourtant échappèrent à la mort. A la fin, leurs injures et leurs accusations se concentrèrent sur un grand portrait de la reine Victoria, qui était accroché au mur de notre salle à manger. Avant l'épidémie, les gens venaient, même de fort loin, pour voir ce portrait, et ils restaient de longues heures à le regarder. Maintenant cette image inoffensive de notre gracieuse reine était devenue la cause de la destruction de la santé et de la vie”.

imagem psíquica dotada de forte carga emocional. Uma representação com decisivo poder coercivo e que desperta sentimentos de medo e veneração, um numinoso. A Representação Coletiva se torna inquestionável para a Mentalidade Primitiva, que não vê outra saída a não ser atestar a veracidade da imagem e, sobretudo, da força exercida pela imaginação. Imaginação tratada como a mais pura realidade, e seus conteúdos, por sua vez, presentificados como seres viventes.

De acordo com Lévy-Bruhl:

[...] as representações coletivas dos primitivos não são, como nossos conceitos, o produto de um trabalho intelectual propriamente dito. Eles contêm, como partes integrantes, elementos emocionais e motores, e sobretudo implicam, em vez de inclusões e exclusões conceituais, em participações mais ou menos definidas de forma clara, mas, em geral, vivamente sentidas (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 80, tradução nossa)⁶¹.

Por se tratar de atividade mental indiferenciada, as Representações Coletivas são muito resistentes à constatação objetiva dos sentidos e, com isso, também ao processo lógico de causa e efeito. Elas implicam em uma imagem dotada de forte virtude, ou seja, “[...] uma potência oculta, variável segundo os objetos e segundo as circunstâncias, mas sempre real para o primitivo, constituindo parte integrante de sua representação” (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 30, tradução nossa)⁶². As Representações Coletivas se tornam a nova realidade do primitivo, que unifica toda a concepção de identidade da tribo. Sendo essa a base de sua estrutura conceitual, por onde serão

⁶¹ “[...] *les représentations collectives des primitifs ne sont pas, comme nos concepts, le produit d'un travail intellectuel proprement dit. Elles contiennent, à titre de parties intégrantes, des éléments émotionnels et moteurs, et surtout elles impliquent, au lieu d'inclusions et d'exclusions conceptuelles, des participations plus ou moins nettement définies, mais, en général, vivement senties*”.

⁶² “[...] *une puissance occulte, variable selon les objets et selon les circonstances, mais toujours réelle pour le primitif, et faisant partie intégrante de sa représentation*”.

medidos e atribuídos todos os principais elementos estruturantes da cultura. Assim, os dados objetivos das sensações são logo envolvidos em uma estrutura que cria um enredo específico para a realidade – a crença nos espíritos, na magia ou nas forças sobrenaturais, em seres vivos em outro plano que não o sensorial perceptual.

Com efeito, é exatamente nesse ponto que reside a compreensão de Lévy-Bruhl (1910/1951) para a Lei da Participação, ou seja, a de que a lógica das operações mentais primitivas estaria sob o jugo de uma outra realidade – que não é a realidade observada pelos sentidos – mas antes, a que se faz sentida pela Representação Coletiva. A Mentalidade Primitiva se organizou de tal forma que fez da imaginação o eixo central pelo qual as ideias se associam e dão coloração e significado ao mundo. Imagem sentida como realidade, e que, em dadas proporções, "substitui" a realidade da percepção em termos de valor e confiabilidade.

Retomando nosso raciocínio anterior: não se trataria, portanto, de um erro do sofisma *post hoc ergo propter hoc* (correlação coincidente entre os eventos); nem de uma característica de atraso evolutivo no uso da razão. De modo preliminar, a lógica operante na Mentalidade Primitiva sofre a ação de uma ideia dotada de forte teor emocional. E essa, por sua vez, ultrapassa o valor dado ao mundo observado pelos sentidos. Para o antropólogo francês: “[...] essas mentes estão ocupadas previamente por um grande número de representações coletivas, em virtude pela qual os objetos, quaisquer que sejam eles, seres vivos, objetos inanimados ou instrumentos feitos por mãos humanas, só se apresentam a eles carregados de propriedades místicas” (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 76, tradução nossa)⁶³. Ao falar sobre a maneira que o

⁶³ “[...] ces esprits sont occupés d'avance par un grand nombre de représentations collectives, en vertu desquelles les objets, quels qu'ils soient, êtres vivants, objets inanimés, ou instruments sortis de la main de l'homme, ne se présentent à eux que chargés de propriétés mystiques”.

primitivo reage: “[...] elas implicam, não apenas em que o primitivo tem atualmente uma imagem do objeto e acredita que ele é real, mas também que ele espera ou teme algo dele, que uma ação determinada emane dela ou que exerça sobre ele” (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 30, tradução nossa)⁶⁴.

Se voltarmos ao relato de Edelfelt na Nova Guiné, sobre o retrato da Rainha Vitória, Lévy-Bruhl explica que os primitivos já estavam familiarizados com o retrato e só atribuem a ele uma ação causal sobre o surgimento da pandemia após terem descartado outros fatores. Isso reforça a compreensão de que a Mentalidade Primitiva está convencida da existência de forças mágicas. O retrato não seria um objeto inanimado como outro qualquer. Ele é agora considerado algo vivo, compartilhando uma essência em comum com o sujeito.

Assim, de acordo com Lévy-Bruhl (1910), em sociedades primitivas há um grande temor que paira nos retratos, onde deixar-se capturar em imagens implicaria em “[...] confiar a outro uma parte de sua própria substância e colocar-se à mercê de qualquer um que dela se apoderar. Eles também têm medo de se colocar na presença de um retrato, que, sendo uma coisa viva, pode exercer uma ação nociva” (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 42, tradução nossa)⁶⁵. De tal modo que o objeto – retrato da Rainha Vitória – possui uma qualidade mística e, por isso, se associou à pandemia de forma causal.

⁶⁴ “[...] elles impliquent, non seulement que le primitif a actuellement une image de l'objet, et croit qu'il est réel, mais aussi qu'il en espère ou qu'il en craint quelque chose, qu'une action déterminée émane de lui ou s'exerce sur lui”.

⁶⁵ “[...] confier une part de leur propre substance, et se mettre à la discrétion de quiconque s'en emparerait. Ils ont peur aussi de se trouver en présence d'un portrait, qui, étant chose vivante, peut exercer une action nocive”.

Outro exemplo citado pelo antropólogo francês é o relato de Richard Phillips⁶⁶, antropólogo americano, que, em sua visita ao Congo, nos conta que:

Uma seca em Landana foi atribuída particularmente ao fato de que os missionários usavam um certo tipo de chapéu durante o serviço divino. Os nativos diziam que isso impedia a chuva de cair; eles começaram a gritar bem alto e exigiram que os missionários deixassem o país (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 70, tradução nossa)⁶⁷.

A mesma estrutura está presente no relato em Landana, na qual o chapéu dos missionários possuía propriedades mágicas que enfeitiçaram a região e são a causa da pandemia. Para Lévy-Bruhl (1910/1951, p. 30, tradução nossa)⁶⁸ “[...] a realidade onde se movem os primitivos é, ela mesma, mística. Nem um ser, nem um objeto, nem um fenômeno natural é, em suas representações coletivas, o que parece ser para nós”. No fundo, é uma estrutura simbólica da realidade que passa a ser colocada como absoluta. Se torna concreta e, de certa forma, inquestionável para a percepção primitiva. Os fatos são associados e mantidos juntos à estrutura mística de compreensão da realidade, isto é, uma crença central e absoluta na força mágica que sustenta e permeia todas as coisas. Assim, para essa mentalidade, tanto o retrato da Rainha Vitória quanto o chapéu dos missionários, pouco ou nada se diferenciam de um ser vivo, mágico e atuante no mundo. A Mentalidade Primitiva estaria convicta de que sua imaginação possui o mesmo grau de veracidade que os fenômenos observados pelos órgãos dos sentidos.

⁶⁶ Phillips. *The lower Congo in Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* XVII, 1887, p. 220.

⁶⁷ “Une sécheresse à Landana fut attribuée particulièrement au fait que les missionnaires portaient une certaine espèce de toque pendant le service divin. Les indigènes disaient que cela empêchait la pluie de tomber ; ils se mirent à pousser les hauts cris et à exiger que les missionnaires quittassent le pays”.

⁶⁸ “[...] la réalité où se meuvent les primitifs est elle-même mystique. Pas un être, pas un objet, pas un phénomène naturel n'est dans leurs représentations collectives ce qu'il nous paraît être à nous”.

Na conceituação para a Lei da Participação, Lévy-Bruhl (1910/1951; 1928/2008) afirma que a Mentalidade Primitiva pode ser classificada como pré-lógica e mística. São dois componentes da mesma propriedade fundamental e não características separadas. O antropólogo francês pontua que, por pré-lógica, não se deve entender como um estágio que existia anteriormente ao pensamento lógico, nem tampouco como uma falta de lógica. Ele explica que “[...] por falta de um nome melhor, não apresenta esse caráter de forma alguma. Não é antilógico; ela não é também alógica [...] quero apenas dizer que não é exigido acima de tudo, como o nosso pensamento, abster-se de contradição” (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 79, tradução nossa)⁶⁹.

Deste modo, fica claro que o antropólogo francês não está dizendo que a Mentalidade Primitiva seja desprovida de lógica, ou ainda que seja alheia à lei de não contradição. No fundo, é como se ele tentasse sugerir que algo interfere na operação lógica da Mentalidade Primitiva, desqualificando ou reduzindo a importância de elementos essenciais do funcionamento desta. Também podemos pensar que, em se tratando de silogismo, a operação da Mentalidade Primitiva não se ocupa do elemento de demonstração, tão característico no modelo positivista.

Mas devemos levar em consideração o posicionamento de Goldman (1994), ao afirmar que o grande problema do conceito de pré-logismo de Lévy-Bruhl recai no fato de que as Representações Coletivas impediriam o processo de reflexão. Para o autor, o primitivo seria barrado de pensar com a lógica, tornando o argumento do antropólogo dotado de um típico preconceito europeu que desqualifica outros modelos de sociedades.

⁶⁹ “[...] *faute d'un nom meilleur, ne présente pas du tout ce caractère. Elle n'est pas antilogique [...] je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction*”.

Entretanto, sendo fiel ao texto apresentado pelo antropólogo francês, que faz uma advertência ao leitor logo no início de sua obra: “Sabemos antecipadamente que a mente deles não é diferente da nossa. Resta investigar como funções mentais idênticas às nossas foram capazes de produzir essas representações e essas conexões” (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 7, tradução nossa)⁷⁰. Nesse contexto, mesmo que as operações ditas pré-lógicas sejam oriundas das Representações Coletivas, e, por sua vez, dotadas de um aspecto concreto e uma forte carga emocional, em lugar algum de seu texto base, o antropólogo francês pontua uma impossibilidade de reflexão lógica por parte do primitivo. Isso faz do argumento de Goldman (1994) uma crítica sem muito fundamento, embora tenha repercutido significativamente e servido como munição para os críticos de Lévy-Bruhl.

No entanto, é nítido que Lévy-Bruhl não se resolve totalmente sobre o tema, e suas ideias se fazem merecedoras de críticas à medida que ele não elaborou de forma clara seus conceitos. Em vários momentos, enfatiza que todo processo lógico está preservado, mas, por outro lado, parece sugerir que o primitivo é demasiadamente influenciado pelas Representações Coletivas. Em todo caso, Lévy-Bruhl não defende uma diferença estrutural nas operações mentais, mas destaca que o primitivo parece mais inclinado a confiar nas intuições proporcionadas pela Representação Coletiva do que nas operações lógicas.

Essa conjectura — a influência das relações entre antecedente e consequente na Lei da Participação — é explicada a partir da realidade como mística. Segundo o antropólogo francês:

⁷⁰ “*Nous savons d'avance que cet esprit n'est pas autre chez eux que chez nous. Tout ce qui reste à chercher, c'est comment des fonctions mentales identiques aux nôtres ont pu produire ces représentations et ces liaisons*”.

A concepção de representações em sua mente basta para lhes garantir que os objetos estão de fato ligados; ou, melhor dizendo, eles não pensam que essa ligação necessita de uma garantia (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 73, tradução nossa)⁷¹. Se pela lógica da mentalidade moderna há uma análise rigorosa para os fatos observados, onde estes são submetidos a uma avaliação criteriosa sobre suas causas e efeitos; na Mentalidade Primitiva, por sua vez, opera um tipo de estrutura que possui base no misticismo. Na atribuição da ação de fatores mágicos ou espirituais no mundo, que em “[...] formas e graus diversos, todas dizem respeito a uma “participação” entre os seres ou os objetos ligados em uma representação coletiva. É por isso que, na falta de um termo melhor, eu chamarei de *Lei de Participação*” (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 76, destaque itálico do autor, tradução nossa)⁷².

Para ilustrar melhor, tomemos o conceito de *Wakan* entre os Dakota. Essa talvez seja a melhor maneira de apresentar a Lei da Participação. Para essa tribo, *Wakan* é a força que permeia todas as coisas. Toda a vida está repleta de *Wakan*. Essa força é responsável pelo Sol e por manter o dia iluminado, mas também está presente na noite, quando os mortos e fantasmas ganham voz, repletos de *Wakan*. Um guerreiro que possui sua lança nunca irá à batalha sem que antes o xamã a mergulhe em *Wakan*. O próprio ser humano pode se tornar *Wakan* ao fazer preces e jejuns. Assim, qualquer objeto, ser vivo, pessoa ou fenômeno natural que manifeste o poder mágico é dotado de *Wakan*, ou seja, um poder oculto e misterioso, tratado como algo vivo e atuante (Lévy-Bruhl, 1910/1951).

⁷¹ “[...] *La conception des représentations dans leur esprit suffit à leur garantir que les objets sont liés en effet ; ou, pour mieux dire, ils ne songent pas que cette liaison ait besoin d'une garantie*”.

⁷² “[...] *des formes et à des degrés divers, tous impliquent une participation entre les êtres ou les objets liés dans une représentation collective. C'est pourquoi, faute d'un meilleur terme, j'appellerai loi de participation*”.

Isso é o que Lévy-Bruhl (1910/1951) chama de caráter místico da representação. Esse conceito remete a um contínuo de forças espirituais anterior às individualidades. Como podemos observar na passagem sobre *Wa-kon'-da* relatada por Alice Fletcher⁷³ em expedição à América do Norte e seu contato com os *Omaha*:

Os nativos olham todas as formas animadas e inanimadas, todos os fenômenos, como penetrados por uma vida comum, que é contínua e semelhante ao poder voluntário que eles têm consciência neles mesmos. Esse poder misterioso (místico) em todas as coisas, eles chamam de *Wakanda* e, por este meio, todas as coisas estão em relação com os seres humanos e entre elas. Com esta ideia de continuidade da vida, um parentesco é mantido entre o visível e o invisível, entre os mortos e os vivos e também entre um fragmento de um objeto qualquer e este objeto inteiro (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 436).

Por *Wa-kan'-da*, temos os seguintes atributos: a) continuidade; b) coextensividade; c) capacidade relacional; e d) participação. Esses elementos permitem que determinados significados pareçam contidos uns nos outros, tornando objetos, pessoas ou elementos da natureza, dotados de ambos os sentidos. O atributo simbólico se une ao objeto, tornando-se concreto e definido. Assim, mesmo que as significações apresentem contradições lógicas, elas não se anulam, mas se reforçam mutuamente em uma unidade indissociável e concreta, carregando consigo o sentido simbólico de maneira literal (Lévy-Bruhl, 1922/1947).

Outro exemplo relevante pode ser encontrado entre os Trumais, uma tribo do norte do Brasil que acredita serem animais aquáticos, compartilhando com esses seres as mesmas

⁷³ *The signification of the scalp-lock (Omaha ritual) in: The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 27 (1898), pp. 436-450. Citado por Lévy-Bruhl – p.437 do trabalho da antropóloga.

qualidades simbólicas atribuídas ao elemento água. Da mesma forma, os Bororos, também do norte do Brasil, consideram-se araras vermelhas, identificando-se com os atributos simbólicos das aves relacionados ao elemento ar e à cor vermelha. Há, assim, uma tendência em considerar objetos heterogêneos como iguais, ignorando suas particularidades. Todo aspecto simbólico é absorvido por um absolutismo e um concretismo (Lévy-Bruhl, 1910/1951).

Para analisarmos melhor esse aspecto, precisamos destacar dois pontos importantes:

1. Identidade Essencial;
2. Princípio da Não-contradição.

Esses dois conceitos são a base para entendermos a estrutura que rege a Lei da Participação. Segundo Lévy-Bruhl (1910/1951, pp. 77-78, grifo nosso, tradução nossa)⁷⁴ “Não é um nome que eles se atribuem, não é um parentesco que proclamam. O que eles querem transmitir é uma identidade essencial. Que eles sejam ao mesmo tempo os seres humanos que são e pássaros com plumagem vermelha”. Essa ideia de uma *Identidade Essencial* é o centro do conceito da Lei da Participação. Para o antropólogo francês, a Mentalidade Primitiva: [...] vê, por toda parte, comunicações de propriedades, por transferência, por contato, por transmissão à distância, por contaminação, por corrupção, por possessão, por uma infinidade de operações que fazem participar (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 104, tradução nossa)⁷⁵.

A *Identidade Essencial*, portanto, é o produto central da operação da Participação Mística, onde ocorre uma espécie de fusão entre *eu* e *outro*. Isso cria uma identidade atuante e autônoma, que pressupõe a substituição da identidade individual pela identificação com as

⁷⁴ “Ce n'est pas un nom qu'ils se donnent, ce n'est pas une parenté qu'ils proclament. Ce qu'ils veulent faire entendre, c'est une identité essentielle. Qu'ils soient tout à la fois les êtres humains qu'ils sont, et des oiseaux au plumage rouge”.

⁷⁵ “[...] voit partout des communications de propriétés, par transfert, par contact, par transmission au loin, par contamination, par souillure, par possession, par une multitude d'opérations, en un mot, qui font participer”.

Representações Coletivas do grupo e seu caráter místico. Segundo Tambiah (2013, pp. 194, grifo do autor): Participação, segundo Lévy-Bruhl, é uma associação entre pessoas e coisas no pensamento primitivo, a ponto de significar identidade e consubstancialidade. Ele complementa: Toda imagem, toda reprodução “participa” da natureza, das propriedades, da vida do objeto retratado. Participação que não deve ser entendida como se fosse uma partilha (Tambiah, 2013, p. 75).

A Lei da Participação pressupõe que o conceito de natureza seja sentido como idêntico ao conceito de sujeito, do qual participa. Enquanto na mentalidade moderna a relação homem/natureza funciona por uma separatividade entre eu-outro, isto é, um mundo objetivo funcionando separadamente do sujeito, na Mentalidade Primitiva essa separação é diluída pela participação e se torna consubstancializada ao sujeito, sendo idêntica e inseparável (b) de si mesma num contínuo (a), atuante (c) e participante (d).

Assim, “[...] a lei da participação, que é o seu princípio orientador, permite-lhe pensar tanto o individual no coletivo como o coletivo no individual, sem qualquer dificuldade” (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 100, tradução nossa)⁷⁶. Deste modo, os principais ritos que norteiam o comportamento das sociedades primitivas possuem como base uma relação de participação entre o individual e o coletivo, onde “[...] nem a coletividade da espécie, nem a existência separada dos indivíduos têm para ela o mesmo significado que para nós” (idem, ibidem)⁷⁷.

Se retomamos os exemplos dos Bororos e as araras, temos uma relação animal-indivíduo/animal-coletividade, onde araras dizem respeito ao animal totêmico que sintetiza toda

⁷⁶ “[...] *la loi de participation, qui en est le principe directeur, lui permet de penser à la fois l'individuel dans le collectif et le collectif dans l'individuel, sans aucune difficulté*”.

⁷⁷ “[...] *ni la collectivité de l'espèce ni l'existence séparée des individus n'ont le même sens pour elle que pour nous*”.

a vinculação de pertencimento da tribo. Além, claro, de fazer a ponte com a ancestralidade, evocando ainda o tempo mítico ou o tempo dos princípios ligados à mitologia de um povo (Eliade, 2008). Efetiva-se, assim, a compreensão de que não são as características anatômicas, funções fisiológicas ou características externas passíveis de verificação pela experiência que importam para a Mentalidade Primitiva, mas, antes, as atribuições místicas produzidas pela Representação Coletiva (Lévy-Bruhl, 1935/2015).

Chegamos aqui ao segundo ponto em relação à Lei da Participação: o princípio da não contradição. Vimos até então que a participação funciona pela característica das operações que ele chama de pré-lógicas. Para o antropólogo francês, mesmo que uma ideia possua claras objeções lógicas, elas são simplesmente ignoradas pela Mentalidade Primitiva. Pelo produto da participação, produz-se uma Identidade Essencial que dilui a relação eu-outro, gerando uma união da esfera subjetiva com a objetiva. Por sua vez, isso tem como base a crença mística (Lévy-Bruhl, 1927), que poderíamos denominar como anímica do mundo, mas com a ressalva de compreender por anímica uma alma coletiva, e não individual. O mundo seria dotado de uma essência viva e atuante – uma *alma do mundo*.

Como é o caso dos Bororos, que são homens e araras ao mesmo tempo. A não contradição é um aspecto da Lei da Participação e diz respeito à maneira como as ideias são associadas na Representação Coletiva. Nesse sentido, a Participação Mística é uma união com o objeto. Ela não é apenas metafórica, mas concreta. Segundo Tambiah (2013), “[...] diferentemente de nossas próprias noções de causalidade, é indiferente a causas ‘secundárias’ (ou mecanismos de interferência): a conexão entre causa e efeito é imediata, e elos intermediários não são reconhecidos” (p. 195).

Para Lévy-Bruhl (1922/1947), a Mentalidade Primitiva obedeceria antes de tudo à Lei da Participação para só então serem postas as leis da lógica. Não é a falta da lógica, mas, como já foi dito, que essa estaria submetida e afetada pelo aspecto místico da Representação Coletiva e, portanto, ignorando propositalmente as leis, operando primeiro por participação, e assim, por não contradição.

Com efeito, a operação silogista encontra-se presente, mas ela é influenciada pela participação, que demonstra ser mais forte e dominante, submetendo qualquer raciocínio primeiro ao caráter místico. Deste modo, podemos entender por pré-lógica: a pré-ligação ou pré-formação que ocorrem anteriormente ao julgo da razão. Para esses, a lógica, no sentido de uma avaliação criteriosa para causas e consequências, e, sobretudo, regulada pelo princípio da contradição, se vê tolhida e impedida de exercer qualquer critério de juízo sobre a realidade, pois estaria ‘contaminada’ afetivamente pelo conteúdo da Representação Coletiva.

Assim, na tensão entre os conceitos de participação e causalidade, situa-se a coexistência de duas mentalidades que operam juntas. Lévy-Bruhl (1949) se manifesta contra qualquer teoria sobre o funcionamento mental que preconize a unicidade mental. Para ele, há duas formas de ação e pensamento. Naquilo que o “[...] pensamento ocidental consideraria como aspectos logicamente distintos de realidade, o primitivo seria capaz de fundir numa única unidade mística” (Tambiah, 2013, p. 194).

Tendo apresentado a Lei da Participação e suas principais características nos escritos de Lévy-Bruhl, partiremos agora para a elucidação dessa na teoria de Jung. Um ponto que já analisamos – a relação entre a Mentalidade Primitiva e o conceito de inconsciente – nos autoriza a tratar da teoria do inconsciente em Jung com as mesmas propriedades para a Mentalidade Primitiva em Lévy-Bruhl.

Na definição para ambos os conceitos, temos a Lei da Participação como explicação para um fenômeno psicológico que é muito singular na teoria de Jung. Trata-se da unidade primária indissociável entre eu-outro, isto é, um estado originário no qual a distinção consciente e inconsciente, sujeito-objeto, não existe ou é muito incipiente. Um estado de fusão com o mundo, onde os elementos subjetivos e objetivos estão indiferenciados, relevando, com maior precisão, o funcionamento do inconsciente como uma camada arcaica da mente. Isto é, uma Mentalidade Primitiva inconsciente. Também compreendida como estado de fusão eu-outro entre os elementos de pré-logismo e de não contradição, recaindo sobre a teoria geral da libido e a formação dos símbolos. A Participação Mística e os mecanismos do Inconsciente Coletivo possuem significativos pontos de contato, como veremos adiante.

Introjeção ou Projeção? A Participação Mística e os mecanismos do inconsciente

Se assumirmos que a existência do Inconsciente Coletivo está, de certa forma, condicionada em alto grau pela relação com as Representações Coletivas, que emergem na consciência alterando a percepção da realidade, esse conteúdo se torna não só consciente, mas manifesto. Nos delineamentos da teoria analítica, a Mentalidade Primitiva pode ser melhor percebida quando se tem um *abaissement du niveau mental*. Vemos com isso as leis da participação emergirem como mecanismos do inconsciente em primazia de um elemento primitivo nas representações:

As chamadas projeções que encontramos frequentemente nas análises práticas nada mais são do que resíduos de uma identidade primitiva entre sujeito e objeto. A eliminação do conhecimento e a impossibilidade de uma experiência consciente, causadas por este estado, significam considerável perda da capacidade de adaptação (Jung, 1921/2011, p. 251, §449).

Por sua vez, na teoria de Lévy-Bruhl (1910/1951) encontramos: “[...] para a mentalidade das sociedades inferiores, não há dois mundos em contato um com o outro, distintos e unidos, se penetrando mais ou menos um no outro. Há apenas um. Toda realidade é mística, como toda ação e, por consequência, também toda percepção”⁷⁸. Esse contorno pode ser identificado na teoria de Jung referente ao pensamento concreto como uma indiferença entre fantasia e realidade: “Concreto significa propriamente ‘crescido junto’. Um conceito pensado concretamente é aquele que aparece intimamente ligado ou fusionado com outros conceitos. Tal conceito não é abstrato, separado e pesando em si, mas relacionado e misturado” (Jung, 1921/2011, p. 438, §777).

O pensamento primitivo seria assim distinto do pensamento simbólico, que deixa de exercer seu aspecto de amplitude e se encerra num concretismo. É o mesmo mecanismo da esquizofrenia, onde há poucos limites entre o sujeito e seus conteúdos internos: “O pensamento e o sentimento primitivos são exclusivamente concretistas, sempre relacionados com o sensual. O pensamento do primitivo não tem autonomia, mas adere ao fenômeno material” (Jung, 1921/2011, p. 438, §778). Como Lévy-Bruhl (1910/1951) pontua: “Para ele, o outro se mistura à sua realidade sensível. Ele se sente rodeado por uma infinidade de seres imperceptíveis, quase sempre invisíveis e sempre formidáveis” (p. 63, tradução nossa)⁷⁹.

O primitivo seria invadido pelos conteúdos do inconsciente, projetados no mundo como um fator absoluto, não sobrando espaço para uma simbolização. Por sua vez, Jung reforça: “O concretismo é um conceito que cai sob o conceito amplo de ‘Participação Mística’. Assim, como

⁷⁸ “[...] pour la mentalité des sociétés inférieures, il n'y a pas ainsi deux mondes au contact l'un de l'autre, distincts et solidaires, se pénétrant plus ou moins l'un l'autre. Il n'y en a qu'un. Toute réalité est mystique comme toute action, et par conséquent aussi toute perception”.

⁷⁹ “A leur réalité sensible s'en mêle pour lui une autre. Il se sent entouré par une infinité d'êtres insaisissables, invisibles presque toujours, et toujours redoutables”.

a participação representa uma mistura do indivíduo com objetos externos, o concretismo, por sua vez, representa uma mistura do pensamento e sentimento com a sensação” (Jung, 1921/2011, p. 439, §779). Já em Lévy-Bruhl: “O que nós chamamos de realidade objetiva, nele está unida, misturada e geralmente subordinada a elementos místicos, imperceptíveis, que hoje descrevemos como subjetivos” (Lévy-Bruhl, 1910/1951, pp. 56-57, tradução nossa)⁸⁰.

Como se a segunda mentalidade invadissem a primeira e criasse uma interferência tamanha, que os processos mentais deixam de obedecer aos mecanismos lógicos e se fundem na Representação Coletiva. A mesma explicação para o concretismo em Jung pode ser lida a partir da Lei da Participação e do caráter de pré-logismo. Na Mentalidade Primitiva, o processo lógico está presente, mas não manifesta um grau de importância devido à interferência que a Representação Coletiva produz, tornando-se ineficaz na diferenciação psíquica. Analogamente, os processos mentais conscientes correm sempre o risco de serem tragados pelos conteúdos do Inconsciente Coletivo, fazendo da realidade uma mistura complexa de emoções primitivas, um processo que podemos entender como uma fusão eu-outro (Jung, 1954/2011a).

Ainda sobre a relação entre concretismo e primitivismo:

O concretismo produz uma superimportância dos fatos e, com isso, opressão da individualidade e de sua liberdade em favor do processo objetivo [...] o concretismo projeta os fatores internos nos fatos externos, ocasionando uma supervalorização quase supersticiosa do fato em si, como acontece com o primitivo (Jung, 1921/2011, p. 439, §780).

⁸⁰ “*Ce que nous appelons réalité objective y est uni, mêlé, et souvent subordonné à des éléments mystiques, insaisissables, que nous qualifions aujourd'hui de subjectifs*”.

Já em Lévy-Bruhl (1910/1951, p. 57, tradução nossa)⁸¹, temos:

O que para nós é percepção, é principalmente para ele a comunicação com os espíritos, com as almas, com as forças invisíveis e intangíveis, misteriosas, que o cercam por todos os lados, das quais depende a sua sorte, e que têm mais espaço na sua consciência do que os elementos fixos, tangíveis e visíveis das suas representações.

Podemos notar em outro momento que o autor estabelece uma conduta curiosa em relação às dinâmicas de extroversão e introversão. Em *Tipos Psicológicos*, se retomarmos o texto que citamos anteriormente, o primeiro momento em que Jung cita Lévy-Bruhl, vemos um quadro geral para a análise do texto de Schiller sobre a questão entre psicologia e estética. Schiller descreve o tipo de mentalidade que leva a diferentes formas de arte e nos apresenta os conceitos de — o poeta ingênuo e o poeta sentimental — para se referir às diferentes tipologias na produção estética. Enquanto o poeta ingênuo seria o natural, ou seja, estaria em contato direto com a natureza e, por sua vez, sua produção como algo propriamente não pensado; o poeta sentimental estaria à procura da natureza e teria de fazer um grande esforço intelectual para captá-la. O exemplo de Schiller chama a atenção de Jung (1921/2011), que logo de imediato correlaciona os — poetas ingênuo e sentimental — aos tipos extrovertido e introvertido.

Ao traçar objeções na forma como Schiller diferencia essas duas tipologias, Jung faz uma interpretação sobre a atitude ingênua, afirmando que, nessa, a natureza atuaria de forma livre, porém com uma dependência do objeto. Isso apresenta um caráter coercitivo na medida em que o

⁸¹ “Ce qui pour nous est perception, est principalement pour lui communication avec les esprits, avec les âmes, avec les forces invisibles et intangibles, mystérieuses, qui l'entourent de toutes parts, de qui son sort dépend, et qui tiennent plus de place dans sa conscience que les éléments fixes, tangibles, et visibles de ses représentations”.

objeto é introjetado, fazendo uma identificação inconsciente. Para Jung (1921/2011), a pessoa de atitude ingênua estaria sob o jugo dos objetos, já que esses são idênticos a ela. E, assim, fundidos ao inconsciente, atuariam independentemente dela. O objeto se realiza nela, isto é, a pessoa participa do objeto. “Ele mesmo é natureza, a natureza cria nele o produto. Ele permite que a natureza atue livremente nele. Ao objeto cabe o primado” (Jung, 1921/2011, p. 144, §199).

Com efeito, Jung, ao abordar a questão tipológica, nos diz que a atitude do poeta ingênuo corresponde a um processo inconsciente no qual há uma fusão entre sujeito e objeto, pessoa e natureza, unidas em uma mesma estrutura psicológica indissociável, fazendo com que os objetos ganhem vida própria. Ou seja, o mundo se torna animado e participante ao sujeito. Esbarramos diretamente no centro do conceito de Participação Mística. Quando olhamos para a descrição do conceito de introjeção, vemos que a teoria sobre o inconsciente apresenta paralelos com os conceitos centrais de Lévy-Bruhl.

Resumindo, temos também uma base para correlacionar a Participação Mística enquanto exemplo de uma fusão eu-outro, exemplificando, pelas considerações da tipologia, a relação do conceito de introjeção como mecanismo do inconsciente. Já vimos que os conceitos de: Mentalidade Primitiva, Participação Mística e o aspecto pré-lógico se mostraram como opção para auxiliar Jung na construção de uma teoria do Inconsciente Coletivo. Daqui em diante, o casamento da Psicologia Analítica com as ideias do antropólogo francês se intensifica ainda mais e acaba por estabelecer um matrimônio definitivo.

Para apresentar o conceito de introjeção, Jung cita inicialmente as ideias de Ferenczi, trazendo consigo de forma comparativa o conceito de projeção. Na interpretação de Jung, Ferenczi estaria teorizando a respeito de um mecanismo neurótico de assimilação do objeto, transformando-o em objeto da fantasia no inconsciente. Já a projeção seria um mecanismo da

paranoia, onde as emoções são deslocadas e transferidas para um objeto. Como vai dizer Jung em *Tipos Psicológicos* (Jung, 1921/2011), “Psicologicamente, a introjeção é, portanto, um processo de assimilação e a projeção um processo de dissimilação. A introjeção supõe uma assimilação do objeto pelo sujeito; a projeção, ao contrário [...] um conteúdo subjetivo transferido para o objeto” (p. 471, §863).

Assim, podemos entender que “Pela introjeção, a noção de mundo é subjetivizada” (Jung, 1952/2011, p. 166, §195). De forma contraditória, o psicólogo suíço ainda complementa dizendo que a introjeção é um processo de extroversão, pois necessita da assimilação do objeto, fazendo uma empatia com esse. Essa empatia pode ser passiva ou ativa: pela primeira, entende-se o mecanismo da transferência, onde o objeto exerce uma absoluta atração sobre o sujeito; já pela segunda, o mecanismo psicológico é o de adaptação.

Como o conceito de introjeção inseriu muitos elementos novos de uma só vez, temos que suspendê-lo momentaneamente para olhar mais de perto para esse emaranhado conceitual que o circunda. Deste modo, uma atenção especial precisa ser despendida aos conceitos de assimilação e empatia (transferência e adaptação), para só depois retomarmos a argumentação principal. Sem nos esquecermos, claro, de que o conceito de projeção também apareceu aqui para justificar a introjeção e que esse também irá precisar de maior cuidado posterior.

Introjeção e sua relação com a assimilação e a adaptação

Pois bem, entende-se por assimilação, na Psicologia Analítica, a “[...] aproximação de um novo conteúdo da consciência de um material subjetivo que está à disposição, em que é ressaltada sobretudo a semelhança do novo conteúdo com o material subjetivo disponível” (Jung, 1921/2011, p. 432, §766). Posto de outra forma, um conteúdo psíquico se aproxima da esfera da

consciência e começa a ser percebido por ela. O indivíduo inicia, assim, um processo de contato com esse conteúdo por intermédio dos símbolos. O que antes estava totalmente oculto no inconsciente agora se mostra sob a forma de uma imagem psíquica que pode ser simbolizada. Nesse processo, torna-se passível a assimilação do conteúdo pela consciência.

Em outro momento, Jung (1946/2011c), em *Considerações Teóricas sobre a Natureza do Psíquico*, relaciona a assimilação com o desenvolvimento da personalidade, dizendo que os conteúdos do inconsciente não podem apenas ser assimilados para que haja um efeito sobre a consciência. Eles precisam, antes de tudo, ser integrados à personalidade. A assimilação compreende, assim, o passo anterior à integração. Esse é o momento em que o conteúdo emerge na consciência, mas sem que ainda faça parte dela, isto é, ele se mostra como um objeto separado.

Porém, se o eu for fraco e sucumbir às pressões do inconsciente, a assimilação que deveria ser realizada pela consciência será passada para o inconsciente e, assim, será assimilada por este, causando um severo obscurecimento do eu. Nas palavras de Jung: “[...] o desenvolvimento da personalidade exige sua diferenciação da psique coletiva, porquanto a ocorrência de uma diferenciação parcial ou confusa produziria imediatamente uma fusão do individual no coletivo” (Jung, 1928/2011, p. 40, §240). Ele nos alerta, ainda, que há o perigo de que, ao se analisar o inconsciente, a psique individual e a coletiva se confundam, acarretando imenso prejuízo na relação entre terapeuta e paciente. Nesse caso, o paciente poderá se identificar com os atributos coletivos, produzindo a supressão do ser individual. Tal processo também pode ser chamado de *inflação psíquica*.⁸².

⁸² “Mas como ambos, a seu modo, ultrapassam as proporções humanas, possuem algo de “sobre-humano”, podendo ser expresso figurativamente como “semelhante a Deus”. Se quisermos evitar o emprego desta metáfora,

Essa argumentação é reforçada pelo conceito de adaptação, no qual Jung determina duas possibilidades: uma é a adaptação ao mundo externo, entendida como Progressão da Libido, e a outra, a adaptação ao mundo interno, do inconsciente, denominada Regressão da Libido. É preciso enfatizar que, para o psicólogo suíço, não se deve entender Progressão como sinônimo de evolução, nem Regressão como involução. Tanto uma quanto a outra são simplesmente investimentos de energia psíquica que ora se concentram no objeto, ora no inconsciente. Assim, podemos inferir que a Progressão consiste em salientar continuamente as exigências de adaptação às condições do mundo externo, enquanto a Regressão ocorre pela adaptação às condições do mundo interior do sujeito, buscando satisfazer uma necessidade vital da individuação.

O processo de adaptação ao mundo e aos objetos apresenta uma grande perda de valor, o que provoca a convergência da energia psíquica para o inconsciente. Novos conteúdos, portanto, precisam ser assimilados. Podemos dizer que “[...] a regressão leva à necessidade de adaptação à alma, ou seja, ao mundo psíquico interior” (Jung, 1928/2011, p. 48, §66). O inconsciente, desse modo, adquire maior influência nos processos conscientes, trazendo à tona conteúdos antes excluídos devido à necessidade de adaptação ao externo.

Progressão e Regressão são movimentos dinâmicos da libido, que indicam formas de transformação dessa energia. A Progressão representa o movimento vital contínuo, avançando em direção ao objeto e à adaptação exterior. “Durante a progressão da libido, os pares de opostos estão unidos no decorrer coordenado dos processos psicológicos. Sua ação conjunta possibilita a regularidade equilibrada do processo” (Jung, 1928/2011, p. 45, §61). A Progressão está

poderíamos falar de inflação psíquica [...] envolve uma “expansão da personalidade” além dos limites individuais ou, em outras palavras, uma presunção. [...] O que nos ultrapassa pertence a outro, a todos ou a ninguém” (Jung, 1928/2011, p. p.31, §227, grifo itálico do autor).

relacionada com o trabalho de adaptação ao mundo e suas exigências, como cultura, família, trabalho e relações. Por sua vez, a Regressão constitui um movimento contrário, invertendo o fluxo, e se faz necessária sempre que ocorre uma desvalorização gradual dos pares de opostos⁸³.

A cada vez que a energia psíquica flui para uma função, ela arrasta consigo características da outra função. Por exemplo: quando a adaptação ao mundo externo se torna insuficiente, a libido volta-se para o interior; o indivíduo age de forma reflexiva, não tomando uma posição em relação ao objeto, mas "ruminando" sobre ele em seu interior. Este processo carrega consigo o aprendizado e as identificações do mundo externo para o interno. O fluxo do processo se inverte assim que a energia represada no movimento regressivo transborda, movendo-se em direção contrária⁸⁴, buscando o equilíbrio energético da psique (Jung, 1928/2011).

A adaptação, como mecanismo da assimilação — seja às necessidades do mundo externo, seja às do inconsciente por meio da individuação —, possui sua base na ambiguidade do conceito de introjeção. Esse conceito evoca o sentido atribuído ao termo empatia, ou seja, um mecanismo que "fornece vida aos objetos", aproximando-se do conceito de projeção e de transferência.

⁸³ A Progressão pode estar relacionada com a Extroversão quando referente às adaptações externas, enquanto a Regressão relacionada à Introversão quando diz respeito da adaptação interna. Como exemplo: tomando como base dois indivíduos em um movimento Progressivo da libido; um é o biólogo com preferências Extrovertidas, o outro um Filósofo com predominância Introversão. Enquanto um prefere ir a campo e direcionar suas pesquisas, o outro se isolaria em um ambiente a fim de produzir um trabalho. A Regressão também se relaciona com a Extroversão e a Introversão. Na extroversão podemos observar uma fuga para as experiências exteriores de natureza extravagante. E na introversão como uma retirada do mundo, e um isolamento improdutivo. Desta forma, somos levados a pensar que a libido não se movimentaria somente para frente e para trás (Progressão e Regressão), mas também para fora e para dentro (Extroversão e Introversão). Assim, o 'mundo externo' e social faz pressão para uma adaptação no sujeito ao coletivo; ao passo que o 'mundo interior' faz pressão para se desenvolver as potencialidades inerentes a personalidade, que são frutos da psique coletiva. Ambos estão em constante contradição. O conflito de opostos emerge entre adaptação e individuação (Jung, 1928/2011).

⁸⁴ Jung vai chamar esse processo de enantiodromia, sendo esse um mecanismo da psique que pode ser descrito como: "fluir para o lado oposto". Esta função é caracterizada pelo movimento da libido, que ao atingir um potencial e desequilibrar o sistema psíquico, a energia flui para o lado oposto com a mesma frequência e intensidade a fim de um equilíbrio no aparelho psíquico (Jung, 1928/2011).

Assim, o conceito de introjeção não parece operar de forma completamente desvinculada de sua contraparte, a projeção. Essa perspectiva será endossada, como será visto adiante, na exploração de outros conceitos adjacentes, como empatia e transferência.

Empatia e Transferência

Por empatia, temos a ideia de um movimento da libido em direção ao objeto. Nas palavras de Jung (1921/2011, p. 303, §554), “A empatia é, pois, uma espécie de processo de percepção que se caracteriza por transferir sentimentalmente um conteúdo psíquico para o objeto; este é assimilado pelo sujeito, ficando tão intimamente vinculado a ele que o sujeito se sente, por assim dizer, no objeto”. Dessa forma, não é que o sujeito se veja projetado no objeto, mas, antes, que ele o torne algo animado, vivo e atuante, falando por si mesmo. Na empatia, o objeto é esvaziado, e retira-se dele qualquer qualidade ou atributo, preenchendo-o com a vida subjetiva do indivíduo, que se coloca, agora, imediatamente acima do objeto. Valoriza-se, assim, o sujeito na desvalorização do objeto. A pessoa com empatia “[...] está num mundo que precisa de seu sentimento subjetivo para ter vida e alma. Empresta-lhe confiantemente animação” (Jung, 1921/2011, p. 303, §554).

Por um lado, o conceito de empatia parece complementar a explicação para o mecanismo introjetivo, mas, por outro lado, abre espaço para uma nova formulação. Por curiosidade, se o objeto recebe as atribuições do mundo subjetivo, ou seja, se são colocados no objeto os elementos da vida psíquica do indivíduo, isso já não se configura como uma projeção do material

subjetivo? Tal questionamento se confirma quando Jung assinala que a empatia é uma projeção de conteúdos inconscientes, citando, assim, Freud e o conceito de transferência⁸⁵.

Ou ainda, na explicação:

Tudo o que ultrapassa a esfera do consciente pessoal facilmente permanece inconsciente e por isso aparece de forma projetada [...] a projeção nunca é um meio de cura; ela impede o conflito só aparentemente e em contrapartida produz uma neurose, que por sua vez permite a fuga para a doença (Jung, 1952[1912]/2011, p. 389, §507).

Aparentemente, há uma ambiguidade na estrutura dos conceitos. Se a empatia está relacionada à explicação para a introjeção, como ela poderia também ser um mecanismo projetivo, sendo essas operações opostas? Isso nos leva a pensar que há um problema na fundamentação conceitual de Jung que – ou não se decide sobre o funcionamento do inconsciente, ou relativiza consideravelmente seus próprios conceitos – de modo que eles sejam usados de maneira indistinta.

Caminhando um pouco mais nessa confusão teórica, temos ainda a associação do conceito de introjeção com o de transferência, por via da empatia. Isto é, todo conteúdo anteriormente internalizado pode, agora, assumir-se no inconsciente, sendo projetado como um dado que necessitaria de assimilação.

Resumindo: o material que é projetado carece de maior consciência por parte do sujeito, indicando aspectos de sua própria personalidade que são transferidos a outro. Essa noção pode

⁸⁵ “Você sabe que Freud considera a transferência uma projeção das fantasias infantis sobre o analista [...] Enquanto for o caso da assim chamada transferência positiva, pode-se facilmente reconhecer o conteúdo erótico-infantil. Mas quando for uma transferência negativa, só encontramos resistência que, às vezes, escondem-se sob formas teóricas, aparentemente críticas ou céticas [...] Em ambas as formas de transferência, o analista é tratado como se fosse o pai – tanto com afeição como hostilidade” (Jung, 1919/2011, p.285, §657).

ser vista nos escritos de *Psicologia do Inconsciente* (1917), no qual Jung comenta que a transferência consiste em projeções da psique do paciente, sendo conteúdos primordiais transferidos para a figura do médico/analista. Tais imagens projetadas trazem à tona os elementos mais grandiosos e belos do ser humano, bem como os mais terríveis e diabólicos. Por seu caráter autônomo, carregado de libido, esses conteúdos provocam comoção e fascínio na consciência. “As emoções dos pacientes são sempre ligeiramente contagiosas, e isto se acentua cada vez mais quando os conteúdos que o paciente projeta são idênticos aos elementos do inconsciente do próprio terapeuta. Aí, ambos despencam na mesma caverna da inconsciência e entram num estado de participação” (Jung, 1935/2011, p. 158, §322).

Como ele mesmo afirma: “A participação [...] é uma característica da psicologia primitiva, ou seja, do plano psicológico onde não há discriminação consciente entre sujeito e objeto” (Jung, 1935/2011, p. 158, §322). Nesse ponto, a tarefa da terapia seria fazer com que analista e analisando consigam distinguir esses conteúdos e diferenciá-los. Caso essa operação falhe, perde-se a possibilidade do estabelecimento de uma relação humana entre ambos. “Se o paciente evitar este perigo, mas cair na introjeção dessas imagens, isto é, se atribuir essas qualidades não mais ao médico, mas a si mesmo, corre um perigo tão grande quanto o anterior” (Jung, 1917/2011, p. 82, §110, grifo do autor). Com efeito, podemos afirmar que a introjeção acontece sobre conteúdos do inconsciente que foram anteriormente projetados, colocando ambos os conceitos – introjeção e projeção – numa relação dialética.

Retomando o exemplo clínico: o conteúdo é projetado no analista e, por se tratar de elementos da psique do próprio analisando, precisam ser integrados. Caso a operação seja impedida ou, por algum motivo, não funcione, corre-se o risco de uma introjeção, na qual os conteúdos são assumidos como propriedade do eu. Deste modo, o que ocorre na transferência é

que a projeção “[...] oscila entre um endeusamento doentio e exagerado e um desprezo carregado de ódio em relação ao médico. Na introjeção, passa de um autoendeusamento ridículo para uma autodilaceração moral” (Jung, 1917/2011, p. 82, §110, grifo do autor).

Pode-se dizer que há um processo de assimilação, mas não como o descrito anteriormente, ou seja, como uma subjetivação do mundo, mas antes, por conteúdos não integrados da própria psique do analisando. Isso faz com que o conceito de introjeção seja insuficiente, e o autor se veja obrigado a usar duas formas diferentes para dar conta de explicar o fenômeno. O que sobressai em nossa análise é que o conceito de psique que se mostra inadequado, de tal modo que as categorias de “dentro e fora”, “interno e externo” não se sustentam, evocando, assim, uma nova concepção de psique onde essas categorias precisam deixar de existir.

Projeção e Participação

Encaixando mais uma peça nesse quebra-cabeça conceitual, temos ainda a definição para o conceito de projeção, que pode ser entendido como uma espécie de transferência de conteúdos subjetivos a um objeto, ocasionando uma dissimilação, isto é, um processo contrário à assimilação. Esse processo consiste na retirada de um determinado elemento psicológico, muitas vezes aflitivo ao sujeito, que é então incorporado ao objeto e isolado do sujeito. Podemos dizer que esses conteúdos inconscientes se tornam constelados (ativados) e, com isso, projetados. De acordo com Jung (1952[1912]/2011, p. 81, §92), “[...] são descobertos em objetos externos ou se afirma que existem fora da própria psique [...] A projeção decorrente da repressão não é feita conscientemente pelo indivíduo, mas acontece automaticamente”. Dessa forma, o sujeito livra-se do conflito ao colocá-lo fora de si, transferindo-o ao objeto da responsabilidade.

Em outras palavras, “[...] esta necessidade aparece quando a identidade se torna empecilho, isto é, quando a ausência de conteúdo projetado prejudica muito a adaptação, e o retorno desse conteúdo para dentro do sujeito se torna desejável” (Jung, 1921/2011, p. 478, §881). Assim, o sujeito se vê livre tanto de conteúdos incompatíveis, quanto de elementos positivos da personalidade que são, por algum motivo, contrários com a postura do eu, tornando, por fim, esses conteúdos inacessíveis e irreconhecíveis em si mesmos.

Contudo, devemos considerar que a definição de Jung para projeção não se encerra apenas como mecanismo defensivo de eliminação de um conteúdo aflitivo. Não se trata exclusivamente de um recurso da psique para lidar com a repressão. Devemos lembrar que a psique também pode produzir espontaneamente imagens e símbolos, que são projetados e ganham forma no mundo. Essa é, para Jung, a natureza dos processos expressivos e criativos. “Assim como o parto natural que põe ou ‘projeta’ no mundo um ser vivo não é causado por qualquer repressão, também a criação artística e intelectual é um processo natural, mesmo se for projetada a figura de uma divindade” (Jung, 1952[1912]/2011, p. 82, §94). Em termos mais conceituais, “[...] todo conteúdo ativado no inconsciente tem a tendência de aparecer em projeção. É regra que tal elemento que esteja constelado apareça pela primeira vez sob essa forma. Qualquer Arquétipo ativado pode aparecer projetado, quer em situação externa, em pessoa ou em circunstância” (Jung, 1935/2011, p. 159, §324).

Devemos ressaltar que o conceito de projeção não se faz de forma linear, como descrito até aqui. Um novo problema emerge quando Jung correlaciona projeção à Participação Mística. Como podemos constatar na seguinte citação: “A projeção psicológica ou a *participation mystique* de Lévy-Bruhl – que teve o grande mérito de sublinhar que ela é propriedade particularmente característica do homem primitivo [...] Tudo o que em nós é inconsciente,

acabamos descobrindo em nosso vizinho e o tratamos de acordo” (Jung, 1931/2011, p. 75, §130). Vemos o psicólogo suíço utilizar o conceito de Lévy-Bruhl para explicar fenômenos do cotidiano de uma sociedade moderna. Ele rompe os limites definidos pelo antropólogo francês, de que a participação estaria relacionada às Representações Coletivas de sociedades primitivas, pertencendo a uma manifestação social específica, para se fundir a um mecanismo psicológico inerente à estrutura mental do sujeito. Esse mecanismo poderia ser observado atualmente operando na mente moderna. Claro que o conceito de Lévy-Bruhl permite essa abertura, especialmente no posicionamento final do autor (*Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, 1949), no qual é descrita a atuação de uma segunda mentalidade agindo sobre a primeira.

Com efeito, a Participação Mística se torna um conceito próprio da Psicologia Analítica, e pode ser comprovada em:

Todos os conteúdos de nosso inconsciente são constantemente projetados em nosso meio ambiente, e só na medida em que reconhecemos certas peculiaridades de nossos objetos como projeções, como imagens (imagens), é que conseguimos diferenciá-los dos atributos reais desses objetos [...] A projeção dos conteúdos inconscientes é fato natural, normal. É isto o que cria nos indivíduos mais ou menos primitivos aquela relação característica com o objeto, que Lévy-Bruhl designou, com acuidade, pelo nome de “identidade mística” ou “Participação Mística (Jung, 1928/2011, p. 216, §507).

Se notarmos a colocação acima feita por Jung, outro sentido para o conceito de projeção parece emergir para além das considerações acerca de mecanismos projetivos e criativos da psique. De acordo com ele, a projeção baseia-se na identidade arcaica entre sujeito e objeto e pressupõe as relações primeiras do funcionamento psíquico. Vemos um sentido anterior às

questões da projeção de conteúdos reprimidos da personalidade, dizendo respeito a um funcionamento primário ou primitivo do inconsciente. Assim, podemos traçar uma aproximação conceitual entre Participação Mística, Mentalidade Primitiva e Inconsciente Coletivo. A participação aponta para o primeiro modelo de funcionamento mental e, com ela, a condição de indiferenciação entre eu e outro, onde não se pode mais diferenciar categorias como subjetivo e objetivo, dentro e fora, interno e externo.

A grande e inconsciente carga de libido que o objeto possui origina-se de sua “Participação Mística” do inconsciente daquele que tem uma atitude introvertida. Isto se deduz claramente das palavras do Buda: o fogo do mundo é idêntico ao fogo da libido do sujeito, à sua paixão ardente, mas que a ele se apresenta como objeto porque não foi diferenciada numa função subjetiva disponível (Jung, 1921/2011, p. 307, §564).

O mesmo pode ser constatado na sessão de perguntas e respostas do livro de Philip, onde Jung, ao responder às perguntas do reverendo David Cox, afirma: “O si-mesmo (ou Cristo) não pode tornar-se real e consciente sem o retraimento das projeções externas. É necessário um ato de introjeção, isto é, o conhecimento de que o si-mesmo vive em nós e não é uma figura externa, separada e diferente de nós” (Jung, 1959/2011, p. 330, §1638). Mantemos aqui a mesma ideia: a de que introjeção significa assimilação de conteúdos do inconsciente que anteriormente foram projetados, e não apenas a apreensão de um objeto no mundo. Sendo, portanto, introjeção e projeção passíveis de serem substituídos por um único conceito – a Participação Mística.

Retomando nossa argumentação anterior: a psique estaria assimilando conteúdos que ela mesma projetou. Isso pode ser reforçado com a noção de uma relação primária entre eu e outro em estado de indiferenciação, processo que se justifica pelo conceito de Participação Mística. No

entanto, os conteúdos podem ser tomados pela mentalidade consciente, instaurando o conflito de opostos, já que esses conteúdos não são reconhecidos como pertencentes ao sujeito. Por outro lado, temos uma aproximação da noção de não-contradição quando esses conteúdos são assimilados pelo inconsciente.

Lembrando que a não-contradição é uma característica da Lei da Participação, podemos estabelecer a equação: se a introjeção é uma aquisição de elementos que a própria psique projetou, logo esses conteúdos não sofrem ação de uma contradição quando assimilados pelo inconsciente, já que se tratam do material da própria estrutura psíquica. Isso soluciona, em partes, a aproximação conceitual entre Participação Mística e os conceitos de introjeção e projeção. No entanto, a solução definitiva para a questão reforça nossa dúvida anterior: a de que o problema reside no conceito de psique. Assim, a solução encontrada por Jung, diante do inconveniente da Participação Mística, será a atualização de seu conceito de psique.

O Conceito de Participação Mística Presente na Ideia de Realidade Psíquica

Em *Tipos Psicológicos* (1921), Jung adverte que o termo "projeção" não é de todo apropriado para apresentar os fenômenos psicológicos de modo geral, pois a projeção subentende noções de dentro e fora, interno e externo. Como ele pretende relacionar a experiência psíquica a uma unidade indissociável entre eu-mundo, ou seja, o postulado de uma realidade psicológica, seria necessário então o rompimento com as categorias de interno e externo.

Na Mentalidade Primitiva, o mundo ganha contornos de vivacidade devido ao elo com a Representação Coletiva, em que a Participação Mística evidencia um estado pré-existente de fusão entre inconsciente e consciente. Como vai dizer Lévy-Bruhl (1910/1951, p. 426, tradução

nossa)⁸⁶, “[...] a mentalidade dos primitivos faz mais do que representar o seu objeto: ela o possui e é possuída por ele. Ela se comunica com ele. Ele participa dela, não apenas no sentido representativo, mas também no sentido físico e místico da palavra. Ele não apenas pensa: ele a vive”. Projeção e introjeção deixam de funcionar apropriadamente como conceitos para descrever um fenômeno psíquico de tamanha complexidade. A categorização do mundo psicológico como "interno e externo", "dentro e fora" se torna obsoleta. Os conceitos supracitados passam a não fazer mais sentido no atual arcabouço teórico da Psicologia Analítica. Esse seria o momento áureo da teoria junguiana, isto é, o postulado de uma Realidade Psíquica.

A “realidade da psique” é minha hipótese de trabalho, e minha atividade precípua consistente em coletar, descrever e interpretar o material que os fatos me oferecem. Não elaborei um sistema nem uma teoria geral. Formulei apenas conceitos auxiliares que me servem de instrumento de trabalho, tal como se fez habitualmente nas ciências naturais (Jung, 1952/2011, p. 260, §1507).

Para Jung (1921/2011), projeção implicaria em um ato, e não em um estado pré-existente. Para isso, o conceito de Participação Mística de Lévy-Bruhl seria mais adequado ao refletir um entrelaçamento originário entre o primitivo e os objetos de sua percepção. Assim, os conceitos de Participação Mística e Projeção se afastam decididamente. No fundo, o conceito de projeção parece inadequado para Jung. Contudo, vemos o psicólogo suíço substituir a noção psicanalítica de projeção por uma nova versão do conceito. Não mais uma relação de separatividade sujeito-objeto, mas agora uma demonstração de uma só realidade. Relembrando o que vimos na

⁸⁶ “[...] *la mentalité des primitifs fait là plus que de se représenter son objet : elle le possède et elle en est possédée. Elle communique avec lui. Elle en participe, au sens non seulement représentatif, mais à la fois physique et mystique, du mot. Elle ne le pense pas seulement: elle le vit*”.

definição da Lei da Participação, precisamente quando Lévy-Bruhl nos apresenta o exemplo de *Wakanda*, somos levados a pensar que o conceito de projeção adquire agora as características da Lei da Participação, tais como: a) coextensividade, b) continuidade, c) capacidade relacional e d) participação. Esses são termos fundantes da ideia de uma Realidade Psíquica.

A partir desse ponto, a afirmação do psicólogo suíço acerca da essência da psique se torna: “A psique é o eixo do mundo; e não é só uma das grandes condições para a existência do mundo, em geral, mas constitui uma interferência na ordem natural existente, e ninguém sabe dizer com certeza onde esta interferência termina afinal” (Jung, 1946/2011, p. 167, §423). No fundo, nada é projetado, pois tudo é composto por uma mesma matéria psíquica coextensiva, contínua, relacional e em estado de participação. Aqui, fica ainda mais explícita a predileção de Jung por Lévy-Bruhl. Trata-se de uma atualização do termo "projeção" pelo de "Participação Mística". Como o conceito carrega em si um significado mais profundo, fazendo alusão direta ao primitivo e à psicologia primitiva, onde a libido, em seu funcionamento natural, remonta à tese básica do inconsciente, a troca conceitual parece muito apropriada ao psicólogo suíço.

A partir desse ponto, somos levados a pensar que o termo "projeção" estaria mais próximo da leitura de Jung para a psicanálise (Ferenzi) e para a psiquiatria geral; enquanto, por Participação Mística, a explicação do fenômeno psíquico ganha um âmbito mais complexo, tanto do ponto de vista teórico, em suas alusões, quanto do prático, em termos de aproximação com a antropologia. Participação Mística é, sem sombra de dúvidas, um conceito mais amplo que projeção, e por sua vinculação direta à ideia de primitivo — como aquilo que é projetado encontra-se inseparável do que há de mais primitivo na psique — desnuda a época arcaica na qual havia uma total identidade entre externo e interno, base da Mentalidade Primitiva. Tornando assim, o uso do conceito de Participação Mística um elemento essencial e necessário para

ultrapassar a perspectiva psicanalítica do conceito de projeção. Esse movimento lança a Psicologia Analítica em outra base epistemológica, que, por sua vez, pode agora se afirmar através das qualidades do conceito de Participação Mística, como a continuidade, a coextensividade, a capacidade relacional e a participação, unidos à noção de uma *Identidade Essencial* (Lévy-Bruhl, 1910/1951) ou originária, termo fundante para o conceito de uma Realidade Psíquica.

Essa conjectura é endossada por Jung em seu contato com a alquimia, de modo que a teoria da Participação Mística é utilizada como explicação geral para a relação entre o alquimista e seu laboratório, servindo de exemplo para se pensar numa Realidade Psíquica. Nos escritos sobre alquimia, o psicólogo suíço reduz o uso das categorias de projeção e introjeção, escapando das definições de separatividade. Se olharmos pela alquimia, não "há nem aqui nem lá", de modo que subjetivo e objetivo se fundem numa mesma realidade perceptual contínua e coextensiva. Laboratório, alquimista e a produção da obra estão unidos por uma mesma substância. Como bem apontou Hillman em *Psicologia Alquímica* (2011, p. 35): “Você é o laboratório; você é o vaso e a coisa sendo cozinhada”. O processo físico do laboratório é impregnado pela metáfora alquímica, de modo que “Somos carregados pela linguagem para dentro de um como-se, para dentro tanto da materialização da psique quanto da psiquização da matéria ao pronunciarmos nossas palavras” (Hillman, 2011, pp. 28-29).

Essa é basicamente a noção trazida por Jung (1950/2011) com o conceito de *Unus Mundus*, termo emprestado da teoria de Gérard Dorneus para descrever a visão de unicidade da realidade. Como podemos constatar na afirmação:

Aquilo que se oculta por trás do nosso mundo empírico parece de fato ser um “*unus mundus*” (mundo uno). Pelo menos isso é uma hipótese provável que satisfaz ao axioma

da teoria do conhecimento da parte das ciências naturais: *principia explicandi non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. (Os princípios de explicação não devem ser multiplicados além da necessidade) O fundo transcendental psicofísico corresponde ao “mundo potencial”, por estarem contidas nele todas as condições que determinam a forma dos fenômenos empíricos (Jung, 1950/2011, p. 364, §424).

Essa concepção de um *Unus Mundus* como ilustração para o fenômeno psicológico também se aproxima do axioma de uma *Anima Mundi*, descrito por Jung da seguinte forma: “Nossa psique se estende além dos limites de nossa consciência, fato que um alquimista parece ter percebido ao afirmar que a alma, em sua maior parte, acha-se fora do homem” (Jung, 1939/2011, p. 73). Tendo, por principal representante na alquimia, a Alma do Mundo.

Na fala do psicólogo suíço sobre a relação do alquimista com os materiais de trabalho no laboratório, ele irá dizer:

A “matéria *chemica*” era de tal modo desconhecida para eles que se tornava ao mesmo tempo também uma portadora de projeções, isto é, o que ela tinha de obscura era preenchido por conteúdos inconscientes, e assim se estabeleceu uma “*participation mystique*”, isto é, uma identificação inconsciente com a substância química, o que fazia com que ao menos em parte ela se portasse como um conteúdo inconsciente (Jung, 1954/2011, p. 327, §330).

Podemos destacar que aquilo que indica a relação entre subjetivo e objetivo demonstra na teoria de Jung a impossibilidade de uma separação, trazendo ao campo de debate a perspectiva de uma “Psique que cria realidade”, denotando que a substância que parece externa se mistura com a interna (ao menos impossibilitada de delimitação precisa). Assim, a Participação Mística

fornece subsídios para o próprio conceito de Realidade da Psique (Jung, 1946/2011). O que se iniciou pelo conceito de primitivo ganha agora contornos mais elaborados e definidos, na medida em que fornece alicerce para a criação de uma Identidade Inconsciente e atuante no psiquismo.

Esta identidade se estabelece sempre por uma analogia entre o objeto e um conteúdo inconsciente. Poderíamos dizer também: a identidade se realiza pela projeção de uma associação inconsciente de analogia sobre o objeto. Uma identidade dessa espécie tem sempre caráter coercivo, porque se trata de uma determinada soma de libido, que à semelhança de toda quantidade de libido que atua a partir do inconsciente, tem caráter coercivo sobre o consciente, isto é, não está disponível à consciência (Jung, 1921/2011, p. 143, §199).

Deste modo, “O que norteia o pensamento alquimista é a ideia da existência *a priori* de um ser que tudo penetra e está contido em tudo, uma *Anima Mundi* (alma do mundo), que é ao mesmo tempo o *maximus thesaurus* (maior tesouro), o mais íntimo e sagrado numinoso existente no homem” (Portela, 2021, pp. 286-287). Posto em linguagem da antropologia de Lévy-Bruhl (1910/1951), tudo está em Participação Mística na mente do alquimista, formando uma só realidade.

Temos na ideia de Participação Mística um conceito-chave para Jung conjecturar uma nova teoria sobre a Psique. Com efeito, para o psicólogo suíço, tudo é Psique (Jung, 1946/2011). Mas não enquanto uma mente individual, mas antes, como único meio passível de experimentação. Esse posicionamento se evidencia quando olhamos a correspondência de Jung com Wolfgang Pauli, onde ele escreve: “A psique é certamente o nosso único instrumento de

cognição e é, portanto, indispensável para qualquer declaração ou percepção. Mas os objetos da percepção são apenas muito ligeiramente psíquicos. É verdade que todos os objetos são concebidos dentro, e por meio da psique” (Jung, 1958[1932]/2001, p. 113, tradução nossa).

Deste modo, podemos afirmar uma tripla associação do conceito de Participação Mística na teoria de Jung, principalmente no que diz respeito à aproximação dos conceitos de primitivo, inconsciente e Realidade da Psique. A conjectura da projeção/introjeção é suplantada pela forma mais arrojada e ampla do conceito de Participação Mística, arrastando consigo as qualidades que norteiam a reformulação do conceito de Psique.

Apresentando de forma mais organizada, poderíamos colocar na seguinte ordem:

a) Participação pressupõe que o objeto tenha sido assimilado; é uma introjeção do objeto que antes fora projetado na relação objetal.

b) Participação é a projeção de um conteúdo inconsciente sobre o objeto; a transferência de um conteúdo psíquico sobre si mesmo.

c) Por participação entende-se uma *Identidade Essencial* surgida na relação sujeito e objeto; evidenciando uma fusão originária eu-outro, sendo esse o estado básico de funcionamento que aponta para uma Realidade Psíquica originária.

Constata-se ainda que: a Lei da Participação se torna ainda mais importante no pensamento do psicólogo suíço não só por reforçar as explicações para os fenômenos psicológicos, mas também por auxiliá-lo na construção teórica do próprio conceito de Psique. Ao definir e aproximar a Mentalidade Primitiva da teoria do Inconsciente Coletivo, a Participação Mística é efeito e causa da estrutura originária desse funcionamento mental. A Participação Mística é a base para as interpretações de Jung a todo tipo de fenômeno, como: a análise de sonhos; o desenvolvimento da personalidade; as características da saúde mental; e a interpretação

de fenômenos religiosos, políticos e culturais. E isso acontece porque o conceito de Lévy-Bruhl auxilia o psicólogo suíço a pensar em uma teoria onde a psique a tudo permeia, como uma *Anima Mundi*. Contudo, não estamos com isso atestando que essa seja a única fonte para uma mudança geral no conceito de psique, mas enfatizando que é pelo estudo da antropologia, principalmente dos conceitos de Lévy-Bruhl, que exerceram uma influência considerável.

Podemos resumir que ambas as conjecturas trazidas até aqui sobre a relação da Mentalidade Primitiva com o inconsciente se unificam precisamente em um ponto comum: o conceito de *Identidade Essencial*. A Participação Mística, ou fusão eu-outro, é ao mesmo tempo o estado indiferenciado do inconsciente e a natureza de uma realidade psicológica. Tal hipótese se mostra confirmada nos escritos de Jung como passagem do conceito de primitivo ao conceito de *Identidade Inconsciente*, numa apropriação da teoria de Lévy-Bruhl. A Identidade Inconsciente, como veremos, é um conceito basilar da Psicologia Analítica. O capítulo seguinte será destinado à exploração dessa ideia.

Do Primitivo a Identidade Inconsciente: a Influência da Antropologia de Lévy-Bruhl na Teoria do Desenvolvimento Psicológico de Jung

As repercussões mais diretas sobre a Participação Mística na teoria de Jung se encontram agora, precisamente, na teoria geral do desenvolvimento psicológico, e recebem, por meio do conceito de Identidade Essencial de Lévy-Bruhl, uma nova consequência. Da relação entre os conceitos de Mentalidade Primitiva, teoria do inconsciente e o funcionamento primário da psique infantil, vemos o momento em que os escritos do antropólogo francês se consolidam como partes constituintes da Psicologia Analítica na criação de um novo conceito: *A Identidade Inconsciente*, que conjectura a base por meio da qual Jung compreende o desenvolvimento da consciência e suas repercussões na psique.

A noção de que a filogênese remonta à ontogênese, aparece como pano de fundo para as explicações de como os povos primitivos se tornam exemplos desse desenvolvimento, e fazem uma ponte entre a Mentalidade Primitiva e a mente infantil. Nessa dinâmica, a lei de Haeckel se estabeleceu de maneira declarada nos escritos do autor, envolvendo o desenvolvimento psicológico da criança com o do próprio inconsciente. Como já dissemos anteriormente, o primitivo é o espelho onde se torna possível verificar a atuação de um mecanismo primário no funcionamento do inconsciente, e a proposta de Jung é então, traçar meios para estudá-la e compreendê-la. O primitivo será, daqui em diante, pensado como Identidade Inconsciente, tomado pelo próprio pai da Psicologia Analítica como justificativa para explicar fenômenos tanto individuais quanto coletivos acerca do desenvolvimento psicológico. Ele se torna, como constataremos neste capítulo, uma das principais pedras na construção do castelo teórico de Jung.

Recapitulando alguns elementos essenciais que vimos até então: sabemos que a Mentalidade Primitiva é orientada primeiramente pela Representação Coletiva e que atua como característica mística, produzindo, em conjunto, a diluição na relação eu-outro no que Lévy-Bruhl define como uma *Identidade Essencial*. A participação funde a percepção do eu numa coparticipação com a natureza. Essa participação doa ao mundo uma essência de animação. Por sua vez, o processo lógico dessa mentalidade não sofre ação da contradição (Lei da Não-Contradição), uma vez que a força motriz do afeto mobiliza a libido de maneira a fascinar a consciência, ignorando aspectos de diferenciação dos processos lógicos.

Nas palavras de Jung sobre isso:

Lévy-Bruhl denomina esta relação com o objeto de *participation mystique*. Esta identidade se estabelece sempre por uma analogia entre o objeto e um conteúdo inconsciente. Poderíamos dizer também: a identidade se realiza pela projeção de uma associação inconsciente de analogia sobre o objeto. Uma identidade dessa espécie tem sempre caráter coercivo (Jung, 1921/2011, p. 143, §199).

Numa rápida definição para o termo Identidade Inconsciente, Jung se refere à igualdade psicológica como um fenômeno do inconsciente que pressupõe uma equivalência entre dois ou mais conteúdos. Em outras palavras, mesmo estando fisicamente separados, dois ou mais elementos se mantêm unidos no campo psíquico. No caso, em linhas gerais, no aspecto pré-lógico que configura a Lei da Participação. Assim, temos: uma identidade onde “a” está igualmente presente em “b” sem se contradizer; um segundo ponto é que “a” e “b” estão unidos de forma indissociável, ligados um ao outro e são coparticipantes. Isto é, compartilham de um mesmo significado. Deste modo: “a” é “b” de maneira coextensiva e participante. Isso cria uma

indistinção psicológico entre o eu e o outro, entre os espaços internos e subjetivos, e o externos e objetivos. Lembrando que essas categorias só funcionam na teoria de Jung até certo ponto. Mas aqui as utilizamos a nível de exemplo para indicar que a Participação Mística é a originadora d fusão psicológica primária entre o eu e o mundo.

A Participação Mística será então utilizada por Jung para se compreender o conceito de Identidade Inconsciente enquanto manifestação do Inconsciente Coletivo. Como ele mesmo assume: "Para quem estudou e conhece a psicologia de povos primitivos parece manifesto existir uma relação entre o conceito de "identidade" e o que Lévy-Bruhl designa como *participation mystique*" (Jung, 1931/2011, p. 50, §83). Posto de outra forma: toda vez que um conteúdo do inconsciente se mostra constelado ou ativado, ele "[...] acarreta uma identificação inconsciente, ou seja, uma *participation mystique*" (Jung, 1946/2011, p. 181, §504). Deste modo, por definição, a identidade psicológica é um fenômeno que apresenta alto grau de inconsciência, sendo essa "[...] uma característica da Mentalidade Primitiva e o autêntico fundamento da "Participação Mística", que nada mais é do que [...] o resíduo da primitiva indiferenciação psíquica entre sujeito e objeto, portanto, do estado inconsciente primordial" (Jung, 1921/2011, pp. 455–456, §823).

Esses apontamentos se tornarão mais claros à medida que explorarmos melhor a relação do conceito de Participação Mística com o estado inicial de funcionamento da psique, de modo desvelar sua relação de fusão entre eu-outro nas etapas do desenvolvimento psicológico. Temos, assim, uma base para justificar a presença de uma Identidade Inconsciente como desdobramento dos conceitos de Participação Mística e Identidade Essencial de Lévy-Bruhl, influenciando Jung diretamente em sua teoria para o desenvolvimento psicológico.

Alma e Terra: os fundamentos da Identidade Inconsciente na teoria de Jung

Um dos momentos mais relevantes em que podemos interpretar a passagem do conceito de primitivo ao de Identidade Inconsciente, na teoria de Jung, se dá pelo texto *Alma e Terra*, que atualmente configura um capítulo da obra *Civilização em Transição*, volume 10 das Obras Coligadas. Inicialmente produzido como uma conferência apresentada à Sociedade de Filosofia Livre, em Darmstadt, 1927, *Alma e Terra* era um ensaio complementar ao texto *A Estrutura da Alma*. Originalmente ambos faziam parte de um único artigo intitulado, *Die Erdbedingtheit der Psyche*, publicado em 1927. Posteriormente, em 1931, o ensaio foi dividido e publicado separadamente em compilações editoriais distintas, e desde então se apresentam em livros diferentes.

O fato de Jung conceber junto como um único texto, *A Estrutura da Alma* e a relação desta com a terra nos dá um forte indicativo sobre suas ideias mais estruturantes da Psicologia Analítica. Que nos autoriza, com dadas restrições, a imaginar suas intenções iniciais ao correlacionar o conceito de Identidade Inconsciente como parte dos escritos canônicos sobre a estrutura da alma e o funcionamento da psique. Em outras palavras, em nossa análise, o texto *Alma e Terra* não deveria estar presente em uma obra de caráter complementar⁸⁷ às definições sobre a estrutura da psique, como é o caso do compilado *Civilização em Transição*. Mas antes, deveria estar ao lado de textos de fundamentação teórica a respeito da temática da alma,

⁸⁷ Por complementar, não queremos dizer com isso, que o conjunto de textos que constam na obra *Civilização em Transição* seja de cunho descartável ou irrelevante, pelo contrário, são textos profundamente importantes no pensamento do autor e no conjunto geral de sua psicologia. Assim, por complementar, queremos apenas denunciar que outras obras, tais como: *A Natureza da Psique*, *Arquétipos* e *o Inconsciente Coletivo e Psicologia do Inconsciente*, receberam maior destaque no que diz respeito a definição sobre os conceitos de alma e psique, de modo a nos parecer uma estratégia equivocada dos editores colocar um texto como, *Alma e Terra*, em outro lugar do conjunto das obras coligadas de Jung, que não seja na relação direta para a definição do conceito de psique.

recebendo, assim, maior atenção no que diz respeito ao estudo e compreensão para o pensamento do autor.

Se olharmos mais atentamente a fala de abertura de *Alma e Terra*, Jung nos apresenta a dificuldade em definir a estrutura da alma; ao mesmo tempo em que reforça a complexidade do fenômeno psicológico em correspondência com nossa limitada capacidade de apreensão. Ele nos diz desse paralelo da alma com a “terra” afirmando que – “[...] a psique seria entendida como um sistema de adaptação determinado pelas condições ambientais da terra” (Jung, 1927/2011, p. 38, §49). Na sequência, faz uma ressalva dizendo – “[...] uma interpretação como esta é unilateral, do ponto de vista causal, uma vez que se refere a apenas um aspecto da alma. O outro aspecto foge de nossa problemática e, por isso, não será abordado” (idem, ibidem).

De acordo com David Tacey (2009), compreende-se que Jung parte de um panorama maior sobre a complexidade de conceituar a psique para tentar rascunhar especificamente um de seus aspectos, ou seja, a relação da psique com a natureza. Pela palavra “terra” devemos aqui compreender um aspecto igualmente amplo de uma rica aproximação de significados por analogias. O conceito “terra” ocupa, primeiramente, as atribuições de localidade, indicando o espaço físico onde se cresce, planta, constrói a cultura e vive. “Terra” é, assim, um local geográfico, condicionado às determinações climáticas, ambientais e vegetativas de fauna e flora, e principalmente contendo o significado para a noção de herança. Mas, pela sua polissemia, também indica a conexão metafórica da alma com o planeta. E, por fim, o conceito de terra será entrelaçado com a teoria do aspecto psicóide do Arquétipo, apontando para uma relação de fusão entre a psique e a matéria. Podemos ler pelo conceito “terra” um sinônimo para o Inconsciente Coletivo. Ou, de forma mais precisa, terra é para Jung a *Anima Mundi*.

Cabe reforçar ainda o ponto onde os conceitos “terra” e “natureza” se encontram. Eles são tomados como sinônimos, de modo que a mesma conjectura das atribuições de substância, do conceito de natureza, é cedida ao conceito de “terra”. Nesse ponto, a terra também recebe a qualidade de natureza biológica, formulando assim a noção de que o fenômeno psicológico é, porventura, a própria *bios*. Deste modo, cabe ao conceito de psique uma identificação com a questão de caráter ontológico, formulando a sentença de que “a psique é natureza”.

Jung assume que a noção de corpo vivo é um sistema adaptativo às condições ambientais, de modo que a alma, por analogia, deve possuir seus “órgãos” e sistemas funcionais para exercer uma correspondência aos eventos físicos. Ele faz uma ressalva afirmando – “[...] não estou com isso a falar de funções sensoriais ligadas aos órgãos, mas sim, pelo contrário, de uma espécie de fenômenos psíquicos paralelos às regularidades físicas” (Jung, 1927/2011, p. 177, §326). Em todo caso, o que vemos é a palavra “terra” aparecer como polaridade oposta à palavra “celeste”. Jung quer definir a alma pela via metafísica dos adjetivos de: material, terrena, biológica, isto é, natureza. Como o próprio psicólogo suíço nos diz – “[...] a psique foi moldada por condições terrestres, o mesmo processo pode repetir-se, por assim dizer, diante dos nossos olhos ainda agora. Imaginemos um grande contingente de uma raça europeia transplantada para um solo estrangeiro e sob condições climáticas totalmente diferentes” (Jung, 1927/2011, p. 54, §93).

Por sua vez, como seu aspecto complementar, temos a definição metafísica de adjetivos como: divina, eterna e espiritual⁸⁸ (Tacey, 2009). Mas devemos ter em mente que o autor se recusa a fornecer uma visão metafísica definitiva sobre sua teoria, tal como colocado por

⁸⁸ “A alma é a personificação do inconsciente. No inconsciente está o tesouro, a saber, a libido enterrada ou submersa na introversão [...] As concepções etnológicas e históricas da alma deixam transparecer claramente que ela é um conteúdo que pertence, por um lado, ao sujeito, e, por outro, também ao mundo espiritual, isto é, ao inconsciente” (Tipos, p. 263, §466).

Giegerich (1998a), e reforçado por Barreto (2008). A correspondência entre terra, natureza, *bios* e psique limita-se apenas ao âmbito das analogias, pois Jung entende que a alma ou a psique é um fenômeno impossível de definição *per si*.

O ser existente não pode ser atingido pelo nosso conhecimento, de modo que não estamos na situação de emitir enunciados de qualquer espécie sobre a natureza do todo. A microfísica caminha às apalpadelas para penetrar no desconhecido da matéria, assim como a psicologia complexa para estudar o desconhecido da psique [...] O fundo comum da microfísica e da chamada psicologia profunda do profundo é tanto físico como psíquico, e por isso não é nenhum dos dois, mas antes uma terceira coisa, uma natureza neutra, que no máximo pode ser concebida por meio de alusões, pois a natureza profunda dela é transcendental (Jung, 1950/2011, p. 364, §423).

Se estabelecermos uma imagem sobre o conceito de psique, podemos então destacar ao menos dois aspectos: o *Ctônico*, emergido da relação conceitual com o termo “terra”, identificado com a *physis*⁸⁹ (natureza); e em oposição a essa, seu outro aspecto, de caráter

⁸⁹ Por essa relação da psique com a *Physis*, queremos apontar duas ideias trazidas por Jung no que diz respeito de um lado a Sincronicidade e o aspecto *psicoide* do Arquétipo como sendo conceitos limites em que matéria e a substância psíquica se encontra, e de outro, apontando para os aspectos simbólicos do si-mesmo como a totalidade psíquica. A primeira noção pode ser atestada em sua fala: “Como a psique a matéria estão encerradas em um só e mesmo mundo, e, além disso, acham-se permanentemente em contato entre si, e em última análise, assentam-se em fatores transcendentais e irrepresentáveis, há não só a possibilidade, mas até mesmo uma certa probabilidade de que a matéria e a psique sejam dois aspectos diferentes de uma só e mesma coisa. Os fenômenos da sincronicidade, ao que me apreço, apontam nesta direção, porque nos mostram que o não psíquico pode se comportar como psíquico, e vice-versa, sem a presença de um nexos causal entre eles” (Jung, Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico, 1946/2011, pp. 165, §418). De outra forma, em um texto mais robusto simbolicamente, Jung associa a psique com *physis* (natureza) à totalidade psíquica. Assim, a segunda conjectura é: “A imagem primordial da quaternidade se unifica, entre os gnósticos, na figura do Demiurgo ou do *Anthropos*. Este torna-se, de certo modo, vítima de seu próprio ato criador, ao ser aprisionado pela *Physis* (natureza) no seio da qual ele desce. A imagem da *anima mundi* ou do homem primordial latente na escuridão da matéria expressa a existência de um centro que transcende a consciência e que concebemos como símbolo da totalidade, por causa de sua quaternidade e rotundidade” (Jung, 1950/2011, pp. 235-236, §308).

essencialista, onde psique é *Caelum*⁹⁰, atrelando a dinâmica dos Arquétipos às estruturas de abstração⁹¹ do pensamento. Como Jung afirma por meio dos escritos de Dorneus: “Com a aceitação de uma identidade do psíquico e do físico, aproximamo-nos da concepção de unus mundus (mundo uno) dos alquimistas, aquele mundo potencial do primeiro dia da criação, quando nada existia de separado” (Jung, 1950/2011, pp. 362–363, §421). Essa proposta foi assinalada por Tacey (2009), ao sugerir que Jung trabalhava também com proposições de sua herança platônica.

Um quadro mais abrangente sobre isso nos é apresentado por Hillman, que afirma:

[...] quando hoje lemos Psicologia Analítica para sabermos mais sobre o “ctônico”, descobrimos que ele assumiu o sentido dela de terra primitiva. Além disso, enquanto primitivo e terreno, ele significa matriarcal e feminino. Assim, nosso corpo instintivo, seja na carne ou na imagem, nos homens ou nas mulheres, no passado ou agora, pertence a ela, e devemos nos tornar heróis assassinos para tê-la de volta (Hillman, 2013, p. 64).

⁹⁰ A escolha do termo foi pensada através de duas perspectivas presentes em Jung. A primeira emerge da citação: “Pelo fato do inconsciente ser a matriz espiritual, ele traz consigo a marca indelével do criador. É o lugar onde se dá o nascimento das formas de pensamento, como o é também o espírito universal, sob o ponto de vista do nosso texto. Como não podemos atribuir uma forma definitiva ao inconsciente, a afirmação oriental segundo a qual o espírito universal não tem forma, é *arupaloka*, mesmo sendo o lugar de origem de todas as formas, parece justificar-se sob o ponto de vista psicológico [...] Podemos constatar a mesma coisa na psicologia do primitivo: a palavra australiana *altjira*, por exemplo, significa, ao mesmo tempo, “sonho”, “pais dos espíritos” e “tempo” no qual os seus antepassados vivem e continuarão a viver. É segundo dizem, o “tempo em que não há tempo”” (Jung, Comentário psicológico sobre o Livro Tibetano da Grande Liberação, 1939[1955]/2011, p. 28, § 782). Cabe destacar que o termo *altjira* foi retirado do livro, *Mythologie primitive*, de Lévy-Bruhl. Por sua vez, a segunda perspectiva temos: “O *caelum* significa também a semelhança ou imagem de Deus no homem (imago Dei), a *anima mundi* (alma do mundo) existente na matéria, ou simplesmente a verdade. Ele é o céu de “mil nomes”, Ele é o microcosmo, isto é, o homem total” (Jung, 1950/2011, p. 365, §425, *Mysterium Coniunctionis* 2: Rex e Regina, Adão e Eva e A Conjunção).

⁹¹ Essa tese está presente no frutífero diálogo de Jung com Wolfgang Pauli, que pode ser conferido em sua correspondência - *Atom and Archetype: The Pauli/Jung Letters* 1932-1958.

Como se trata de estruturas *a priori*, os Arquétipos não possuem qualquer ligação direta com uma psique individual ou com processos de aprendizagem, mas apontam para elementos atemporais. Isso torna mais claras as afirmações de Jung sobre a influência de fatores que: “[...] mais nos afetaram [ontogêneses] se transformaram em Arquétipos, e são estas imagens primordiais que nos influenciam mais diretamente e, por isso, também parecem ser as mais poderosas” (Jung, 1927/2011, p. 41, §55, acréscimo de palavra em colchete nosso).

Da diferença entre o Arquétipo em si, como estrutura de pré-formação, e a imagem arquetípica, como representação formulada a partir das vivências humanas, temos ainda as falas de Jung que apontam para os Arquétipos como portadores da história da psique e das representações vividas pelo homem ao longo das eras. Essas afirmações aparentemente entram em contradição com a proposta de Arquétipos serem estruturas herdadas de pré-formação de ideias (Tacey, 2009). Mas a contradição é suspensa na medida em que o autor coloca que o Arquétipo possui duas manifestações, ou dois lados: um transcendente, *a priori*, e inapreensível, fazendo uma aproximação entre a filosofia de Kant e o diálogo com Wolfgang Pauli, vinculado ao aspecto *Caelum*, desenvolvido como interpretação psicológica para o fenômeno religioso presente em *Resposta a Jó*.⁹² Na ponta oposta, vinculado à terra, obedecendo às leis de uma natureza dotada de materialidade manifesta no mundo, de um aspecto *Ctônico*, ou *physis*, onde se ergue metaforicamente como o ‘barro que forma o tijolo e o tijolo que constrói a casa’. Isto é, da psique coletiva emergida na matéria, que se constrói a psique individual. Essa proposição é a

⁹² “A alma é um fator autônomo, e os enunciados religiosos são uma espécie de confissão da alma. Tais enunciados chegam até nós por meio da consciência humana, isto é, são expressos em formas vivas e dinâmicas que se acham, por sua vez, expostas a múltiplas influências de natureza tanto interna quanto externa. Por isso, quando falamos de conteúdos religiosos, situamo-nos em um mundo de imagens que se referem a um determinado inefável. Não sabemos se estas imagens, comparações e conceitos exprimem ou não com clareza seu objeto transcendental” (Jung, 1952/2011, p. 12, §555, Resposta a Jó).

mesma descrita nos escritos de alquimia. Como analogia, a ideia alquimista de encontrar o *espírito escondido na matéria* (Jung, 1944/2011).

Uma imagem mais precisa sobre essas camadas foi colocado por Jung na citação:

Permita-me a seguinte comparação: suponhamos que nos incumbiram de descrever e explicar um edifício cujo andar mais alto foi construído no século XIX e cujo andar térreo data do século XVI. Investigações mais acuradas das paredes nos revelam ainda que esse edifício foi reconstruído a partir de uma torre do século XI. No porão descobrimos alicerces romanos e abaixo do porão encontra-se uma caverna soterrada. No fundo dela se encontram instrumentos de pedra na camada superior e restos de fauna da época na camada inferior. Essa construção se assemelha de certa forma à imagem de nossa estrutura psíquica: vivemos no andar mais alto e só vagamente sabemos que o andar térreo é relativamente mais antigo (Jung, 1927/2011, p. 40, §54).

É sobre essa parcela arcaica, vinculada à natureza, que diz respeito ao processo adaptativo, que afirmamos a passagem do conceito de primitivo ao de Identidade Inconsciente, e que pode ser lido no texto *Alma e Terra*⁹³, onde terra também aponta para a materialidade da psique no *Unus Mundus* da teoria de Dorneus, como uma indissociável conexão entre *physis* e *psyche* (Jung, 1950/2011), produzindo também a noção de uma *Anima Mundi*. Essa vinculação foi explorada por Hillman em *Cidade e Alma* (1993), que, sob outro contexto, lida com as

⁹³ Cabe ressaltar que não totalmente. O texto não apresenta subdivisões definidas, mas podemos notar que Jung transita entre várias temáticas, sendo a principal, o desenvolvimento da personalidade. Só ao final que ele se dedica propriamente a falar da relação da terra enquanto localidade e relação dessa com as representações culturais e forma como um povo pensa. Boa parte desse material é uma análise comparativa entre a mentalidade americana e a europeia. Que a propósito é muito problemática do ponto de vista social. Ele equaciona uma categoria de ‘povos’, como o Americano e o Europeu, ignorando completamente as diferenças individuais numa interpretação descabida para uma mentalidade coletiva que possa explicar as diferenças culturais.

consequências diretas de Jung ter feito uma desliteralização do espaço. A mesma premissa foi trabalhada por Tacey (2009) ao evidenciar a junção entre os conceitos de Participação Mística, *Unus Mundus*, o aspecto *psicoide*⁹⁴ do Arquétipo.

Queremos aqui acrescentar um quarto elemento à proposta de Hillman (1993) e Tacey (2009): a Identidade Inconsciente como consequência direta do conceito de primitivo, que levou Jung a equacionar os conceitos anteriores numa mesma linha de significado, amarrando, assim, sua teoria aos conceitos de Participação Mística e Identidade Essencial vindos da antropologia de Lévy-Bruhl.

Como Jung mesmo justifica:

[...] o fenômeno que Lévy-Bruhl chamou, com muito acerto, de *participation mystique*. É uma identidade inconsciente em que as esferas psíquicas de ambos os indivíduos se interpenetram a tal ponto que se torna impossível dizer o que pertence a quem [...] A natureza psicoide do Arquétipo contém muito mais do que se pode incluir numa explicação psicológica. Ela aponta para a esfera do *unus mundus*, o mundo unitário, para o qual a psicologia, por um lado, e a física atômica, por outro, convergem por caminhos diferentes, produzindo, uma independente da outra, certos conceitos análogos e auxiliares (Jung, 1958/2011, pp. 199–200, §852).

⁹⁴ “Se uso o termo “psicoide”, faço-o com três ressalvas: a primeira é que emprego esta palavra como *adjetivo* e não como substantivo; a segunda é que ela não denota uma qualidade anímica ou psíquica em sentido próprio, mas uma qualidade *quase psíquica*, como a dos processos reflexos; e a terceira é que esse termo tem por função distinguir uma determinada categoria de fato dos meros fenômenos vitais, por uma parte, e dos processos psíquicos em sentido próprio, por outra. Esta última distinção nos obriga também a definir com mais precisão a natureza e a extensão do psíquico, e de modo todo particular do *psíquico inconsciente*” (Jung, 1946/2011, p. 124, §368, itálico do autor).

Deste modo, a Identidade Inconsciente pode ser definida como uma ligação da psique com: terra; família; as figuras parentais; a cultura; e com o aspecto espacial geográfico da natureza, que é também psicológico do ponto de vista simbólico. Como sabemos que os Arquétipos são formadores de ideias, e não ideias inatas, é nesse processo de formação que "terra" se torna um receptáculo potencial da imagem arquetípica à medida que suas representações assinalam elementos do processo adaptativo.

Podemos concluir, na fala de Jung sobre a "terra", que se trata de uma analogia básica apontando uma indissociável relação da psique com o termo "coletivo". Temos uma ampla correspondência para definir a psique e aproximá-la da ideia de coletividade, que, convenhamos, é uma temática recorrente nos escritos do autor e que perpassa a ideia mais original de seu pensamento. Isto é, a psique é coletiva e não representa uma aquisição de cunho pessoal. Portanto, somos autorizados a tomar o conceito de "terra" também por coletivo, e a apontar, como consequência disso, que a Identidade Inconsciente diz respeito ao aspecto adaptativo e coletivo da Psique no processo de desenvolvimento psicológico.

Como de costume, a escrita de Jung é uma colcha de retalhos com exemplos metafóricos e analogias de modo a conceber de forma ampla uma imagem para seus conceitos. Ele não pretende uma definição precisa para os conceitos, como bem ressaltaram Giegerich (1998) e Rowland (2006). De fato, podemos acrescentar a ideia de que sua perspectiva preza por um símbolo que amplie o conceito, ao invés de fechá-lo em definições delimitadas. Sua proposta é trazer à luz uma visão acerca da psique enquanto experiência de *insight*. É isso que a terra significa no texto: uma imagem do conceito de coletivo; um aspecto inerente à teoria central da Psicologia Analítica.

Essa ligação ganhou no texto de 1927 um maior desenvolvimento, mas ela não é original desse texto. Podemos notar que, já em *Símbolo da Transformação* (1912), Jung concebia o fenômeno psicológico como parte de uma espécie de ordem evolutiva, apresentando a camada do inconsciente em sua teoria geral da libido como uma estrutura de caráter primitivo e arcaico, que emerge trazendo à tona a força dos instintos. E, se olharmos para a história do psicólogo suíço, vemos que a construção dessa obra é toda pautada no contato com a antropologia, em uma espécie de mistura entre a teoria psicanalítica e os estudos etnopsicológicos.

Antes de prosseguirmos com a investigação da relação entre Identidade Inconsciente e o processo de desenvolvimento psicológico presente no texto *Alma e Terra*, vamos explorar um aspecto muito importante da vida de Jung que nos ajuda a entender melhor todo esse enredo. Destacando que antes de uma teoria geral para o Inconsciente Coletivo e dos Arquétipos, um evento em particular marcou um dos principais *insights* Jung, o conduzindo a uma pista muito significativa: a passagem sobre os *Churingas*, na obra de Lévy-Bruhl. Talvez seja esse o primeiro vislumbre sobre uma Identidade Inconsciente.

Os *Churingas* e o Insight para a Identidade Inconsciente

Como vimos, a base para o conceito de Identidade Inconsciente é uma aproximação entre os conceitos de: primitivo, Participação Mística, Identidade Essencial e a relação da Mentalidade Primitiva com a psicologia infantil, que se estabelece bem cedo no pensamento do autor. Se mapearmos ainda mais fundo a origem dessa vinculação, chegaremos às experiências fundantes da vida de Jung.

Em *Memórias, Sonhos e Reflexões*, ao narrar para Aniela Jaffé suas experiências infantis, o psicólogo suíço comenta que, quando menino, costumava fazer uma espécie de jogo com uma

pedra. Ele se sentava na pedra e começava a imaginar como seria se ela fosse viva. Assim, realizava mentalmente um questionamento: era ele quem estava em cima da pedra ou, do outro lado, “[...] a pedra também poderia dizer 'eu' e pensar: 'Eu estou aqui, neste declive, e ele está sentado em cima de mim.’” Surgia então a pergunta: “Sou aquele que está sentado na pedra ou sou a pedra na qual ele está sentado?”.

Essa experiência foi rememorada anos depois, durante sua visita à colina onde estava essa pedra, em um momento em que já estava casado, tinha filhos e planos para o futuro:

[...] redescobri em mim a criança que acende uma fogueira cheia de significações secretas, que se senta numa pedra sem saber se ela é a pedra ou se a pedra é ela. -

Lembrei-me bruscamente de minha vida em Zurique e ela me pareceu estranha como uma mensagem vinda de outro mundo e de outro tempo. Isto era simultaneamente terrível e cheio de sedução. O mundo da minha infância, no qual eu acabava de mergulhar, era eterno e dele eu fora arrancado, precipitado num tempo que ia rolando incessantemente e se afastando cada vez mais. (Jung, 1961/1987, p. 32)

Ainda em *Memórias, Sonhos e Reflexões*, ele narra outra vivência importante da infância, por volta de seus 10 anos, em que sentia uma sensação de divisão interior, e um insegurança perante o vasto mundo e opressão constante na vida familiar. Nesse contexto, Jung realiza um comportamento irracional e incompreensível, que ele descreve da seguinte maneira:

[...] esculpi um homenzinho de cerca de seis centímetros de comprimento, com "fraque, cartola e sapatos lustrosos". Tingi-o com tinta preta, destaquei-o da régua e o pus no estojo, onde lhe preparara um pequeno leito. Fiz-lhe também um casaquinho com um retalho de lã. Coloquei perto dele um seixo do Reno, polido, alongado, escuro, que eu

pintara de várias cores com aquarela, de maneira que a parte inferior e a parte superior ficassem separadas (Jung, 1961/1987, p. 32).

A passagem continua com a afirmação de que havia levado o estojo, com o pequeno homenzinho, a um lugar secreto no sótão da casa, um lugar proibido devido à estrutura precária. Mas, em todo caso, ele o esconde numa viga de madeira, afirmando que aquele esconderijo representava um grande segredo. A sensação relatada por ele é de uma vivência de ordem mística, que parecia um elemento religioso que se manifestava de forma espontânea. Em suas lembranças, ele comenta – “Para mim, tudo isto representava um segredo inviolável, que jamais deveria ser traído, pois dele dependia a segurança da minha existência. Eu não sabia por que mas era assim” (Jung, 1961/1987, p. 33).

O garoto Carl Jung chegou a produzir uma espécie de pequenos pergaminhos escritos num idioma inventado por ele, e acrescentava ao templo do homenzinho de madeira sempre ritualista e solene. A narrativa para sua infância é seguida pela compreensão de que o ato parecia curar sua sensação de divisão interna. Fornecendo uma segurança tremenda em meio às mudanças da vida e dos desafios de convivência familiar (Jung, 1961/1987).

Jung cresceu em uma atmosfera problemática. Com uma mãe constantemente adoecida e um pai rigoroso e com grandes conflitos religiosos. Havia uma tensão na vida familiar, e o pequeno garoto do interior, de rígida educação religiosa, e de uma grande sensibilidade, tentava inconscientemente se proteger da opressão da psique de seus pais. Sobre tudo, de todo o peso que a história e a religião exerciam na terra em que nasceu. O segredo do sótão, por exemplo, fornecia a ele uma espécie de defesa psicológica de caráter mágico para as penosas vivências familiares e coletivas. Ao mesmo tempo em que trouxe insights essenciais sobre uma religiosidade inata no ser humano, o segredo, aquele - homenzinho cuidadosamente deitado e

coberto, adornado com a pedra polida que fora caprichosamente pintada – era um ato mágico realizado sempre que ele sentia sua sensibilidade ferida. Ou quando a saúde de sua mãe e a irritação de seu pai pioravam e o oprimiam.

Foi exatamente essa a pista que o ensaio de Lévy-Bruhl, *As Funções Mentais*, despertou em Jung adulto na época de confecção de seu texto original, *Metamorfose e Símbolos da Libido* (1911). Ele leu o manuscrito, que se encontram ainda hoje, como afirma Shamdasani (2014), com a palavra *Churinga* grifada e preservada em sua biblioteca.

Como o próprio psicólogo suíço narrou para Aniela Jaffé em *Memórias, Sonhos e Reflexões* (1961):

Quando ocupado na preparação do meu livro *Metamorfose e Símbolos da Libido*, li acerca dos ‘*cache*’ de pedras da alma, perto de Arlesheim e acerca das *churingas* dos australianos. Descobri subitamente que eu fizera uma imagem muito precisa de tais pedras, se bem que nunca tivesse visto antes qualquer reprodução delas. Apresentou-se-me a imagem de uma pedra polida, pintada de tal maneira que a parte superior se distinguia da parte inferior. Mas ela não me parecia algo desconhecido e foi então que me voltou à lembrança um estojo amarelado de guardar canetas e um homenzinho. Este era um pequeno deus oculto dos antigos, um telésforo que em muitas representações antigas aparece perto de Esculápio, para o qual lê num rolo que tem nas mãos (Jung, 1961/1987, p. 34).

Ele reforça a importância dessa descoberta afirmando que tais experiências vividas em sua infância não tinham qualquer relação com seu aprendizado prévio: “Não havia, com efeito, na biblioteca de meu pai - que, *nota bene*, só explorei muito mais tarde – um só livro que

contivesse tais informações” (Jung, 1961/1987, p. 34). É com caráter de espanto que ele descreve a semelhança do comportamento e seu conteúdo com a prática religiosa dos Arunta (*churingas*), levando-o pela primeira vez, a ideia sobre conteúdos atemporais e coletivos na alma.

Mas, o que exatamente Jung leu nos escritos de Lévy-Bruhl que o fizeram trazer à tona uma memória infantil com tamanha implicação emocional? De que modo essa experiência se tornou força motriz que fez com que o psicólogo suíço tivesse os *insights* mais fundamentais sobre a teoria da psique coletiva?

Se olharmos de perto o texto de *Funções Mentais* (1910/1951), precisamente no segundo capítulo dedicado a explicação para a Participação Mística, Lévy-Bruhl começa por desenvolver suas ideias apresentando inicialmente as definições para o conceito de alma, demonstrando as formulações primitivas. Em sua ideia central, como vimos: na Representação Coletiva se encontra a Lei da Participação, e ela implica que haja uma dissolução entre sujeito e objeto, de modo a se configurar uma Identidade Essencial entre ambos, isto é, uma realidade que se mistura à outra. Os aspectos subjetivos e os objetivos se fundem numa ligação de coextensividade, continuidade, capacidade relacional, e participação. Nisso consiste sua justificativa para a similaridades das formulações para o conceito de alma, levando a afirmação – a alma é coletiva.

O antropólogo francês começa por ressaltar a importância que a participação ou a comunhão, como ele mesmo irá dizer, desempenham nas atividades diárias da tribo dos Aruntas, sobretudo aquela de cunho religioso envolvendo a noção de alma. Nesse instante, ele comenta – “Esses objetos (pedaços de pedra ou de madeira, de forma oblonga, geralmente decorados com desenhos místicos) são preciosamente conservados num lugar sagrado, do qual as mulheres e as

crianças não ousam, se aproximar”⁹⁵ (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 96, tradução nossa). O antropólogo nos explica que cada grupo totêmico possui seu próprio *churinga* e mantém com esse, um vínculo vital. Assim, podemos definir um *churgina* como: “Almas externas dos indivíduos, veículos dos espíritos dos ancestrais e possivelmente os próprios corpos desses ancestrais, substrato da existência totêmica, reservatórios de vitalidade, eles são tudo isso ao mesmo tempo”⁹⁶.

Lévy-Bruhl (1910/1951) afirma que o *churinga* é um objeto tido como sagrado para os Arunta, e o poder místico atinge uma intensidade muito grande no momento das cerimônias de iniciação. Ele cita uma passagem trazida por Spencer e Gillen, na qual essas Pedras da Alma são rodeadas de cuidados e precauções, sendo tomadas como objetos de veneração e culto em um rito de passagem. A Pedra da Alma (*churinga*), que pertence aos ancestrais, agora será assumida por um novo membro da tribo. Basta a presença das Pedras da Alma para se recriar uma atmosfera solene de respeitoso silêncio. É uma convicção para eles que o espírito de seus ancestrais mortos permanece vivo e atuante na pedra⁹⁷.

O efeito mágico e religioso é seguido por um conjunto de recitações ao mito que o envolve, trazendo também a história e a trajetória daquela Pedra da Alma, de modo que a nova pessoa portadora do *churinga*, ao tomar o objeto nas mãos, sentia que, pouco a pouco, suas forças vitais se entrelaçavam às do objeto. Agora, ambos compartilhavam de uma mesma alma vinculada ao totem da tribo e aos ancestrais. Após o ritual, a Pedra da Alma está viva e atuante

⁹⁵ “Ces objets (morceaux de pierre ou de bois, de forme oblongue, en général décorés de dessins mystiques) sont précieusement conservés dans un lieu de dépôt sacré, dont les femmes et les enfants n'osent point approcher”.

⁹⁶ “Ames extérieures des individus, véhicules des esprits des ancêtres et peut-être corps de ces ancêtres eux-mêmes, substrats de l'existence totémique, réservoirs de vitalité, ils sont tout cela tour à tour et à la fois”.

⁹⁷ Spencer e Gillen. *The Native Tribes of Central Australia*, p. 303.

no mundo, inseparavelmente unida a seu novo usuário. Segundo a teoria da participação, ocorre uma identidade entre a pessoa e o objeto, junto à Representação Coletiva da tribo. O *churinga* é, para os Arunta, mais do que uma pedra. É um ser vivo, intimamente unido ao ancestral: “[...] eles têm emoções, como nós temos, e essas emoções podem ser acalmadas acariciando-o com a mão, da mesma forma que apaziguamos as de uma pessoa viva”⁹⁸ (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 91, tradução nossa).

Essas são as pistas que fazem a junção entre povos primitivos, crianças, mitos e o Inconsciente Coletivo, e que, a partir da leitura dessa passagem, plantam uma semente de convicção no psicólogo suíço a respeito da Identidade Inconsciente. Como podemos ver em sua fala – “[...] fui, pela primeira vez, levado à ideia de que existem elementos arcaicos na alma, que não penetraram na alma individual a partir de uma tradição qualquer” (Jung, 1961/1987, p. 34).



Figura 5: Um *Churinga* encontrado no território do clã *Walbiri*, na Austrália. Foto de I. Eibl-Eibesfeldt, encontrado no artigo de Sutterlin (2019).

⁹⁸ “il a des émotions, comme nous en avons, et ces émotions peuvent être calmées quand on le caresse de la main, de la même façon qu'on apaise celles des hommes vivants”.

A partir desse encontro com o texto de Lévy-Bruhl, Jung inicia toda uma trajetória tanto de experimentação pessoal, com os Livros Negros, quanto em suas viagens a fim de compreender melhor a Identidade Inconsciente. Sua teoria é produzida na busca pela fundamentação desse elemento atemporal, que se manifesta espontaneamente e inconscientemente, tal como no primitivo e na criança de qualquer época. Bem como se manifestou em sua própria vida.

Em *Memórias Sonhos*, Jung (1961/1987, p. 30) nos relata:

[...] o fato de que a atmosfera noturna começara a adensar-se; toda a espécie de mistérios angustiosos e indecifráveis pairava no ar. Eu dormia no quarto de meu pai. Da porta que conduzia ao quarto de minha mãe vinham influências inquietantes. De noite, minha mãe tornava-se temível e misteriosa. Uma noite vi sair de sua porta uma figura algo luminosa, vaga, cuja cabeça se separou do pescoço e planou no ar, como uma pequena lua. Logo apareceu outra cabeça que também se elevou (Jung, 1961/1987, p. 30).

Vejamos bem, o psicólogo suíço, ao afirmar a poderosa presença dos Arquétipos quando são constelados, indaga quais seriam aqueles com maior grau de implicação na constituição do sujeito. Esses Arquétipos dizem respeito às *imagos* de pai e mãe. Jung começa sua argumentação decidido a provar que as fantasias infantis, tal como as dos primitivos, possuem uma base coletiva. Como exemplo, ele fala da experiência de uma criança hipotética com sua mãe.

Inicialmente, ele descarta os casos em que haja um problema direto da figura materna com a criança, como agressão ou abandono. Fora esses casos, uma criança que crescerá numa atmosfera mais saudável e que, mesmo recebendo todo o afeto e atenção, ainda assim seria suscetível às fantasias noturnas de medo. “A criança sonha com a mãe como bruxa que a

persegue. O material consciente que está por detrás desses sonhos são, em geral, contos como o de Joãozinho e Maria” (Jung, 1927/2011, p. 42, §58).

Mas ele também descarta que as histórias contadas à noite para as crianças sejam as causadoras do sonho, afirmando que “[...] os contos são apenas formas infantis de lendas, sagas e superstições tomadas da ‘religião noturna’ dos primitivos” (Jung, 1927/2011, p. 42, §59). Em seguida explica que, por ‘religião noturna’, está se referindo à Participação Mística dos primitivos, à poderosa representação que faz da realidade um lugar habitado por seres espirituais e mágicos, mas que também são muito perigosos e assustadores. Experiência essa vivida por ele e que entraria diretamente nas atribuições de sua teoria para uma *relegere* enquanto religião inata.

O ponto ao qual queremos chegar é sua colocação – “[...] o conto infantil é uma repetição filogenética da antiga religião noturna, o medo infantil é uma repetição da psicologia primitiva, uma relíquia ou resíduo filogenético” (idem, ibidem). De modo que – “[...] os sonhos ocorridos em crianças de três ou quatro anos, entre os quais se encontram alguns que em tal grau são mitológicos [...] Trata-se aqui, pois, dos últimos vestígios de uma alma coletiva em desaparecimento, que, ao sonhar, repete os eternos conteúdos primordiais” (Jung, 1931/2011, p. 54, §93). Assim, o medo infantil possuiria uma base na vivência da criança com a psique coletiva, presente inicialmente no contato imediato com as *imagos* dos pais, sendo esse o primeiro e mais direto receptáculo da esfera do Inconsciente Coletivo.

A vida não vivida dos pais, a vida negada por eles ou ainda os conteúdos mal resolvidos que carregam como fantasmas e os assombram por toda a vida, são então experimentados pela criança como uma realidade não dita, mas ativamente sentida. Os pesadelos dos pais tornam-se os da criança. Assim como suas principais qualidades e atributos, muito cedo, são percebidos

pela psique da criança ainda em formação. Fica evidente em sua fala o intreace entre suas vivências infantis e a construção de sua teoria:

Quando criança tive sonhos de angústia motivados por ela. Durante o dia, era uma mãe amorosa. Mas de noite a julgava temível. Parecia então uma vidente que ao mesmo tempo é um estranho animal, uma sacerdotisa no antro de um urso, arcaica e cruel. Cruel como a verdade e a natureza. Era a encarnação de uma espécie de *natural mind*. Reconheço em mim também algo dessa natureza arcaica. [...] O "conhecimento real" está ligado a um instinto, à *participation mystique* com o outro (Jung, 1961/1987, p. 56, itálico do autor).

Sabemos que a Participação Mística evoca a união eu-outro, a partir daqui, será utilizada por Jung para justificar a psicologia do desenvolvimento infantil na relação com o conceito de Inconsciente Coletivo. A identidade entre a criança e a psique dos pais como aspecto da relação entre o eu e o inconsciente. Como as experiências com as *imagos* materna e paterna estão diretamente ligadas às primeiras associações com as figuras arquetípicas, a Identidade Inconsciente se organiza na relação dos pais, os representantes das primeiras imagens arquetípicas e, por sua vez, remontam uma configuração psíquica primária na qual a criança, atuando por vias de uma Mentalidade Primitiva, pouco ou nada se diferencia conscientemente. O mundo da criança estaria, como o do primitivo, tão misturado à 'terra', isto é, ao aspecto *Ctônico* da psique, que nada possuiria de uma individualidade. Podemos afirmar que é no texto *Alma e Terra* que todo o percurso das experiências infantis do psicólogo suíço se transformam em aspectos mais amadurecido de sua teoria.

Se retomarmos o conteúdo desse texto em paralelo com as memórias de Jung narradas a Jaffé e o texto de Lévy-Bruhl, chegamos a uma passagem estritamente relevante para justificar

nossos apontamentos. Sabemos da relação complicada de Jung com suas *imagos* paterna e materna. De um lado, uma mãe sempre adoecida, que lhe causava pesadelos à noite; do outro, um pai que sofria de maus humores e um comportamento rígido e contraditório no que dizia respeito à fé e à religião. Comparando os textos, *Memória Sonhos*, e o processo de desenvolvimento psicológico descrito em *Alma e Terra*, notamos que as interpretações psicológicas acompanham as experiências infantis de Jung. Como se ele estivesse, ao mesmo tempo, se explicando no fenômeno psíquico coletivo, ou seja, sua teoria do inconsciente usada como base para a interpretação de aspectos de sua vivência infantil. E o oposto: sua vivência infantil como *insight* que corrobora para sua teoria. E nisso, o contato com o texto de Lévy-Bruhl é inegavelmente crucial às formulações de base para sua teoria, fornecendo tanto um sentido para suas experiências infantis, quanto justificando suas interpretações teóricas.

A Identidade Inconsciente na Teoria do Desenvolvimento Psíquico

Quando Jung se dedicou a explicar o desenvolvimento da personalidade, afirmou que a psique, em seu estado mais arcaico, opera por meio de instintos fundantes e comporta-se segundo as mesmas leis da natureza (Jung, 1928/2011). Nesse processo, seu primeiro mecanismo de funcionamento é a Lei da Participação Mística, a fusão eu-outro com as *imagos* de pai e mãe. Desse modo, “[...] nos primeiros anos vive a criança da ‘Participação Mística’ (*participation mystique*) com os pais” (Jung, 1928/2011, pp. 63, §107). Como a origem da indiferenciação está na falta do processo da consciência, a criança pequena, cujo eu ainda não possui carga de energia suficiente para sustentar o processo de discernimento, encontra-se sujeita às flutuações do inconsciente em maior grau, estando unida às heranças da terra – ao Inconsciente Coletivo.

No fundo, o que Jung quer dizer é que a psique infantil começa sua vida numa base arcaica e coletiva, já inserida em uma comunidade, em uma família, em uma terra que possui sua própria história. Em outras palavras, trata-se de dizer que a criança encontrasse numa estrutura que a precede. Assim, “[...] deveríamos sempre examinar o ambiente doméstico e o relacionamento psíquico dos pais, e, nestes, quase sem exceção, haveríamos de encontrar as únicas e verdadeiras razões que explicassem as dificuldades dos filhos” (Jung, 1928/2011, p. 63, §107).

Como podemos notar na explicação acerca do desenvolvimento psíquico:

[...] os verdadeiros geradores das crianças não são seus pais, mas muito mais seus avós e bisavós, enfim toda a sua árvore genealógica. É essa ascendência genealógica que determina a individualidade da criança de maneira mais eficiente do que propriamente os pais imediatos [...] Não apenas o corpo da criança, mas também sua alma, provém da série dos antepassados, no sentido de que ela pode ser distinguida individualmente da alma coletiva da humanidade (Jung, 1931/2011, p. 54, §93).

No que diz respeito à relação entre o desenvolvimento psíquico e a Identidade Inconsciente, Jung afirma: “A psicologia do estado de ‘identidade’, que precede à consciência do ‘eu’, mostra o que a criança é graças a seus pais” (Jung, 1931/2011, p. 54, §93). Assim, no desenvolvimento da personalidade, a psique da criança encontra-se “[...] sob o domínio da psique dos pais, principalmente da mãe, e a tal ponto que a psique infantil deve ser considerada como apêndice funcional da psique dos pais. A individualidade psíquica da criança só se desenvolve mais tarde” (Jung, 1927/2011, p. 43, §61).

Apesar de notarmos que algo atua na criança, ou seja, ela se move, fala, representa a realidade, brinca e sorri. Na compreensão de Jung, ela não o faz propriamente com uma consciência que seja sua. Ao menos, até anteriormente ao surgimento da expressão “eu”, a criança está sob o jugo da psique dos pais, e seus processos psicológicos “[...] não estão relacionados a nenhum ‘eu’, não têm um centro e, por isso, carecem de continuidade. [...] Somente quando a criança começa a dizer ‘eu’ é que tem começo a continuidade da consciência” (idem, ibidem).

Devemos pontuar que o conceito de consciência em Jung aparece de forma ambígua, sendo usado para remeter a duas questões opostas. De um lado, podemos tentar uma diferenciação usando a palavra “consciência” para indicar o funcionamento de uma Identidade Inconsciente, destacando com isso sua característica principal de autonomia da psique inconsciente. E, de outro, a palavra “*conscientia*” para nos referirmos ao processo de individuação na produção de um indivíduo que consiga, na medida do possível, produzir seu autêntico sentido no mundo. O termo “*conscientia*” também poderá ser usado para tratar sobre o lugar do conhecimento, isto é, diz respeito ao eu conhecedor.

Como podemos notar, o próprio Jung emprega essa diferenciação ao afirmar:

[...] um ato inconsciente que decorreu como se fosse um procedimento consciente e intencional, ou seja, um ato da consciência [...] Não existe nesse caso a “consciência”, no sentido da definição dada acima, ou seja, como “um conhecimento” do eu, uma *conscientia*. Se a consciência é um conhecimento, o conhecedor não é o sujeito empírico, mas este representa uma *personalidade inconsciente* que se comporta em todos os sentidos como se fosse um sujeito consciente (Jung, 1958/2011, p. 186, §829).

Seguindo a sentença do psicólogo suíço para tentar uma diferenciação maior a esse respeito, surge a passagem onde ele afirma: “[...] um fato psicológico importante, designado por Lévy-Bruhl, em contexto bem diferente, como ‘participation mystique’. [...] Este fato consiste numa identidade, numa consciência mútua” (Jung, 1927/2011, p. 46, §69). A definição do conceito de Identidade Inconsciente traz a ideia de uma consciência produzida pelo fenômeno da participação, em que “[...] tratando-se de um problema de consciência, a culpa de um é a culpa do outro e, em princípio, não há possibilidade de quebrar esta identidade de sentimentos” (Jung, 1958/2011, p. 200, §852).

A palavra "consciência" é usada no texto para configurar um automatismo da psique, uma autonomia que também pode ser vinculada à teoria dos Complexos. Por sua vez, em Psicologia Analítica, um complexo é “[...] um estado dentro de um estado, uma personalidade dentro da personalidade. Em outras palavras: estão presentes duas consciências, mantidas separadas por forte barreira emocional” (Jung, 1958/2011, p. 95, §200).

A explicação sobre a relação da consciência da Identidade Inconsciente ganha contornos mais nítidos com a teoria dos Complexos quando olhamos a explicação do autor na seguinte passagem:

[...] quando o mesmo complexo inconsciente está constelado em duas pessoas ao mesmo tempo, surge um efeito emocional estranho, ou seja, uma projeção que provoca atração ou repulsa entre ambos. Quando estou, juntamente com outra pessoa, inconsciente sobre um mesmo fato importante, torno-me, em parte, idêntico a ela e me comportarei em relação a ela como me comportaria em relação ao complexo em questão, se tivesse consciente dele (Jung, 1927/2011, p. 46, §69).

A consciência não é aqui referida nem aos processos cognitivos e nem aos perceptivos propriamente ditos. Esses são, sim, partes de um todo da consciência, mas ao se referir ao inconsciente, não são conjecturas dessa. Mesmo que pareça contraditório afirmar uma consciência no inconsciente, é exatamente isso que Jung faz. Mas devemos pontuar que, por "consciência", ele se refere ao aspecto de autonomia do inconsciente, e, sobretudo, à forma como este manifesta os comportamentos e mobiliza a psique na produção de fantasias e símbolos. Por "consciência", ele não quer dizer algo capaz de dizer "eu sou", mas, sim, que algo *atua*, que *move* a psique por conta própria, como uma mente coletiva funcionando por detrás dos processos cognitivos.

Já por *conscientia*, temos por definição em teoria analítica, a capacidade de gerar respostas profundas ao drama existencial no que diz respeito a "quem somos nós". A *conscientia* possui um significado de transcendência em Jung. Ela emerge pelo Processo de Individuação como aspecto inerente à individualidade, produzindo graus maiores de diferenciação no rompimento das identificações com a psique coletiva. Ela, a *conscientia*, se inicia por produzir a desidentificação com as figuras dos pais, cindindo os elos de aprisionamento com as esferas arquetípicas e coletivas (Jung, 1958/2011).

A marca oriunda do Processo de Individuação aparece à medida que o indivíduo consegue manter uma postura de diálogo com o inconsciente. Sendo assim, na criança, a *conscientia* permanece como que "adormecida", e é impulsionada pelo Processo de Individuação. Por vezes, é a Identidade Inconsciente quem está atuando em boa parte do tempo. No fundo, todos aqueles que permanecem de certa forma inconscientes na vida, estão sendo *movidos* pela Identidade Inconsciente. Assim, identificados com os processos inconscientes, os dramas arquetípicos aprisionam o desenvolvimento psicológico em estados regredidos de

funcionamento, limitando os novos processos de adaptação e criativos. E, à medida que, simultaneamente, a *conscientia* e a Individuação "despertam", temos uma nova configuração psíquica na vida de um sujeito. Esse seria propriamente o objetivo da psicoterapia analítica —o desenvolvimenento da individualidade frente ao coletivo, na produção de um sentido individual para a existência (Jung, 1927/2011).

Retomando alguns aspectos da teoria do desenvolvimento: quando a criança tem suas primeiras experiências com a mãe, não é propriamente com a pessoa individual, finita e limitada, mas com a vivência de uma imagem arquetípica do materno. Uma *imago* materna, isto é, uma figura transcendente, numinosa, dotada de uma infinidade de representações e significações de cunho emocional. Poderosa, atuante e estritamente coletiva. É na indiferenciação com as Identidades Inconscientes, que pouco ou nada se consegue delimitar dos acontecimentos fora do eu e dentro desse, ou seja, delimitar o que faz parte do eu e o que faz parte do outro. “[...] Essa identidade provém essencialmente do estado de inconsciência em que se encontra a criança pequena [...] O mesmo tipo de relacionamento se dá no homem primitivo: ele é tão carente de consciência como a criança” (Jung, 1931/2011, p. 50, §83).

É dessa primeira relação que emerge a Participação Mística entre mãe e criança, na produção de uma Identidade Inconsciente que, diga-se de passagem, acompanha o desenvolvimento inicial da criança e permanece atuante por toda a vida. “É na criança que se dá esse desenvolvimento da consciência. Nos primeiros anos de vida quase não se verifica consciência alguma” (Jung, 1928[1923]/2011, p. 60, §103).

Como Jung afirma de maneira mais concisa:

O “eu” como sujeito da consciência é uma grandeza complexa encontrada a modo de algo já existente no decurso do desenvolvimento; é constituída, em parte, das disposições

herdadas (os constituintes do caráter) e, de outra parte, das impressões adquiridas inconscientemente, bem como de suas manifestações subsequentes. Com relação à consciência, a psique é algo preexistente e transcendente. Poder-se-ia designá-la, à maneira de Du Prel, como o “sujeito transcendental” (Jung, 1945[1924]/2011, p. 102, §169).

Com a Individuação, a *conscientia* ganha uma maior representatividade na vida psíquica da criança que, faz com que “[...] essa imagem empalidece e é substituída por uma imagem consciente, relativamente individual, considerada a única imagem materna possível. Mas no inconsciente, a mãe continua sendo uma poderosa imagem primitiva” (Jung, 1927/2011, p. 44, §64). Imagens essas, como dissemos, acompanham as representações maternas do indivíduo ao longo da vida, manifestando-se no que diz respeito ao contato com o feminino, modelando as escolhas amorosas e o mundo dos afetos e sentimentos. Essas representações influenciam a relação com o autocuidado e também nas representações sociais da – Mãe Igreja ou Mãe Pátria.

Por sua vez, o contato com a figura do pai também obedece a uma ordem semelhante. O pai é vivido inicialmente nos estados iniciais do desenvolvimento psicológico, sobretudo como uma figura poderosa, criadora, dotada de autoridade espiritual. Ele é o representante da Lei. O pai é uma *imago*, “[...] uma imagem abrangente de Deus, um princípio dinâmico” (Jung, 1927/2011, pp. 44-45, §66), que regula as fantasias infantis em relação ao espírito, à pátria, ao trabalho e ao estado.

Da mesma forma como acontece com o Arquétipo materno que, pelo despertar da *conscientia*, se transforma de uma figura numinosa e poderosa, para a percepção da finitude e humanidade de uma mãe pessoal; o mesmo ocorre com a imagem arquetípica do pai no decorrer da vida. A *imago* “[...] Vai retrocedendo ao plano de fundo: o pai se transforma numa

personalidade limitada e demasiadamente humana [...] no lugar do pai surgiu a sociedade dos homens e no lugar da mãe veio a família” (Jung, 1927/2011, p. 44, §66).

Concluindo o raciocínio, Jung comenta:

Segundo penso, seria incorreto dizer que tudo que tomou o lugar dos pais nada mais é do que substituição da inevitável perda das imagens primitivas dos pais [...], mas uma realidade já vinculada aos pais e que se impõe a psique da criança através da imagem primitiva deles. A mãe que providencia calor, proteção e alimento é também a lareira, a caverna ou cabana protetora e a plantação em volta. A mãe é também a roça fértil e seu filho o grão divino. O pai anda por aí, fala com os outros homens, caça, viaja, faz guerra, espalha seu mau humor qual tempestade e, sem muito refletir, muda a situação toda num piscar de olhos. Ele é a guerra e a arma, a causa de todas as mudanças. É o touro provocado para a violência ou para a preguiça apática. É a imagem de todas as forças elementares, benéficas ou prejudiciais (Jung, 1927/2011, p. 45, §67).

Resumindo: a criança estaria, portanto, unida à psique coletiva em maior grau e teria um contato direto com os mecanismos arcaicos de seu funcionamento. A operação mental realizada nessa ordem seria a Participação Mística e seus aspectos: pré-lógicos, coextensivos e em participação – um vínculo onde o eu e o outro são inseparáveis. No universo infantil, isso significa dizer que as experiências com o Inconsciente Coletivo são basicamente remetidas às *imagos* dos pais, vivendo-se em meio a um universo coextensivo e participante com eles.

São eles que, no tabuleiro de xadrez de nossa vida, conseguem dar às figuras humanas sem importância a dignidade de rei ou de peão; são eles que fazem um pobre coitado, filho de pai casual, transformar-se em tirano dominador de povos, como também elevam

uma infeliz, filha de mãe involuntária, ao esplendor de uma deusa do destino (Jung, 1931/2011, p. 55, §97).

Assim, não só a figura dos pais é envolta na atmosfera mística da participação originária da psique arquetípica com a consciência infantil, mas o próprio mundo converge numa comunhão mágica e fascinante da psique coletiva. Como Jung (1961/1987) relata, as brincadeiras na terra, ou com a água, o fogo e o vento, remetem a um mundo que não seria puramente material, mas mágico e vivo. Inseparável da psique dos pais arquetípicos de modo a tudo se remeter a eles.

A conexão dos seres com o mundo mágico da infância nos lembra a fala de Lévy-Bruhl sobre os *churingas*, as pedras da alma responsáveis por despertar em Jung o *insight* para as Identidades Inconscientes. O mundo da criança não só é mágico e possui uma história, mas também é dotado de identidades. Para nos ajudar a pensar a relação da Identidade Inconsciente com o efeito produzido pela participação, vamos nos vale como amplificação, da obra do escritor inglês John Ronald Reuel Tolkien e o universo de fantasia que ele nos apresenta em O Senhor dos Anéis.

Se retomarmos algumas considerações sobre a Participação Mística e olharmos para o mundo da Terra Média de Tolkien como exemplos do mundo mágico em que vive a criança, próxima da esfera do Inconsciente Coletivo, vemos que essa *Feéria* de Tolkien está surpreendentemente viva, tal qual o que Lévy-Bruhl (1910/1951) escreveu sobre o mundo fantástico em que vive o primitivo. Na percepção do escritor inglês: “A própria Feéria talvez possa ser traduzida mais aproximadamente por Magia – mas é a magia de um ânimo e poder peculiares, no polo oposto ao dos artifícios vulgares do mágico laborioso e científico” (Tolkien,

1964/2020, p. 24). Alguns exemplos podem clarear melhor essa ideia de que o escritor inglês nos apresenta.

Em uma passagem de *A Sociedade do Anel*, o elfo Legolas, em sua estadia em Rivendell, uma das antigas cidades élficas, declara sua estranheza com a terra, comentando com Gandalf, o mago, que consegue ouvir as lamentações das pedras que dizem: “[...] *fundo nos escavaram, belas nos edificaram; mas eles se foram*. Eles se foram. Em busca dos Portos há muito tempo” (Tolkien, 1954/2021, p. 410, *italico do autor*). Na história de Tolkien, o elfos não são desse mundo, e por isso fazem um movimento de retorno a sua terra original, Valinor. Mas o que nos chama atenção é a narrativa não descreve que as pedras de fato pronunciavam frases audíveis, mas que a cena transcorre no interior de Legolas, no âmbito de sua sensibilidade ao se conectar com a terra ocupada pelo seu povo, com as lembranças dessa terra. No universo de Tolkien, elfos são criaturas mágicas, semelhantes a fadas, e possuem uma conexão muito maior com o mundo, conseguindo sentir as intenções e emoções da terra.

Lévy-Bruhl (1910/1951, p. 33, tradução nossa) afirma sobre a Mentalidade Primitiva que:

[...] as rochas cuja forma ou posição impressiona a imaginação dos primitivos, e facilmente assumem um caráter sagrado, por causa de seu suposto poder místico.

Reconhece-se um poder análogo aos rios, às nuvens, aos ventos. As regiões do espaço, as direções (pontos cardeais) têm seu significado místico (Lévy-Bruhl, 1910/1951, p. 33).⁹⁹

Por sua vez, como dissemos, o mundo é dotado de personalidade, e ainda em *A Sociedade do Anel*, ao acompanharmos a Comitativa do Anel rumo a uma perigosa montanha, vemos que ela

⁹⁹ “*les rochers dont la forme ou la position frappe l'imagination des primitifs prennent facilement un caractère sacré, à cause de leur pouvoir mystique supposé. On reconnaît un pouvoir analogue aux fleuves, aux nuages, aux vents. Les régions de l'espace, les directions (points cardinaux) ont leur signification mystique*”.

não é uma montanha qualquer, ela é Caradhras. Como nos lembra um dos membros da Comitiva, Gimli, o anão, a montanha era conhecida também como o “[...] Cruel e tinha mau nome” (Tolkien, 1954/2021, p. 410). Caradhras é uma enorme cordilheira que possui um íngreme pico de gelo prateado. De personalidade irritável e implacável, não hesita em derrubar quem quer que tente subi-lo. Fica evidente que a montanha não possui rosto, fala ou qualquer expressão. O que ocorre é a percepção dos personagens para a travessia na montanha, dotando-a de vida própria e de personalidade.

Em um momento decisivo em que os membros da Comitiva do Anel precisavam fazer a travessia por essa arriscada montanha, são encobertos por uma espessa camada de neve e assolados pelo frio e ventos fortíssimos. Novamente Gimli chega a grunhir, dizendo: “Não era uma tempestade comum. É a má vontade de Caradhras. Ele não gosta de Elfos nem de Anões, e esse monte foi depositado para interromper nossa fuga” (Tolkien, 1954/2021, p. 415). Vemos que Caradhras é um ser vivo e atuante no mundo. Como dissemos, ele possui uma personalidade dura e fria, quase intransponível. É um lugar de complicada travessia em um mundo que possui vontade própria, que é animadamente mágico. Tal qual as descrições que vimos tanto em Lévy-Bruhl (1910/1951) com a Participação Mística; quanto em Jung ao se valer desse conceito para sustentar a proposta do *Esse in Anima*, e que fica evidente nas formulações do desenvolvimento psicológico com base na teoria da Identidade Inconsciente para se referir ao mundo mágico das crianças.

Ainda na companhia da Comitiva do Anel, em O Senhor dos Aneis, vemos que após a derrota do grupo na travessia pela montanha, eles buscam outra passagem. Em dado momento, tentam seguir por meio de Khazad-dûm, também conhecida como reino de Moria, a cidade dos anões. Eles ficam detidos diante de um paredão de pedra cuja porta mágica apresenta um enigma

que não conseguem solucionar tão facilmente. São os Portões de Moria, lacrados por um encantamento. Em dado instante, Boromir, um dos guerreiros do grupo, entediado com a demora, arremessa de forma descuidada uma pedra no lago. Isso faz com que Frodo, o hobbit e Portador do Anel, se revolte com a atitude do companheiro, dizendo: “Também odeio este lugar e tenho medo. Não sei do quê: não dos lobos, nem da escuridão atrás das portas, mas de outra coisa. Tenho medo da lagoa. Não a agites!” (Tolkien, 1954/2021, p. 435).

Assim, o próprio medo surge em decorrência não das coisas em si, mas da personalidade que elas possuem e do possível encantamento atrelado a elas. O medo surge do desconhecido Outro, do inconsciente, do primitivo. Essa atitude segue de perto as considerações de Lévy-Bruhl (1910/1951), que afirmou que o mundo do primitivo está vivo. O primitivo não teme a noite pela noite ou a caverna pela caverna, mas esse desconhecido Outro que habita ali, seja por medo ou por respeito. É a identidade atribuída as coisas que, em certa medida, pode se zangar, querer vingança, ou se sentir ofendida e exigir reparação. Identidade essa manifestada no mundo como um fenômeno de inseparatividade entre subjetivo e objetivo presente nas experiências infantis das primeiras etapas do desenvolvimento psicológico.

O que tanto Tolkien (1954/2021) quanto Lévy-Bruhl (1910/1951) estão nos narrando é a experiência dos seres que possuem uma íntima conexão com a terra. Em outras palavras, o mundo que mágico e atuante do Inconsciente Coletivo; a terra que é encantada e, por sua vez, os seres que nela habitam estão imersos nessa magia viva; as Identidades Inconscientes. Um mundo animado, que possui personalidade em cada canto. Um *Esse in Anima*, como descrito por Jung (1946/2011).

Há uma história viva, um conto para cada coisa e, adentrar a realidade arquetípica, olhar para o interior, é entrar em contato com esse algo mais, a magia contida no mundo (Jung,

2008). Essa magia da realidade arquetípica coincide com a magia que, segundo Tolkien (2013a), caracteriza o genuíno conto de fadas, *id est*, a magia que está no polo oposto em relação aos artifícios do mágico ou da ciência. A magia dos contos de fada é o produto da destreza dos elfos e pode ser melhor denominada de “encantamento”. Estar “encantado” é estar em contato com a realidade arquetípica das coisas, por isso é requisito básico para adentrar a Terra-fada (Do Vale & Zimbrão, 2021, p. 222).

O próprio Anel que compõe o título da história, *O Senhor dos Anéis*, não é um objeto qualquer, mas o Um Anel, um Ser que possui vontade própria e deseja retornar a seu mestre. Na inscrição do Um Anel, feito na língua de Mordor em escrita élfica: “Um Anel que a todos rege, Um Anel para achá-los, Um Anel que a todos traz para a Escuridão até-los” (Tolkien, 1954/2021, p. 102). O Um Anel tem personalidade e vontade própria. É o grande exemplo de uma Identidade Inconsciente. Não se trata só de um objeto, mas de um objeto mágico cuja própria língua de sua inscrição já aponta para as características de sua história e poder.

Assim, a Terra onde as pedras possuem uma história; as montanhas têm um coração; as armas possuem nomes que trazem à tona sua ancestralidade; toda terra se conecta com os seres e objetos. E por sua vez, são exemplos da marca deixada pela Participação Mística, originária do desenvolvimento psicológico. Se retomarmos as experiências infantis do psicólogo suíço, temos uma passagem significativa de seus sete anos de idade, onde ele narra uma brincadeira que fazia com os colegas: ele acendia uma fogueira e tentava manter o fogo aceso. O caráter de Participação Mística fica evidente à medida que ele comenta: “Meus companheiros podiam acender outras fogueiras, em outros buracos, mas elas eram profanas e não me diziam respeito. Só o meu fogo era vivo e tinha um evidente caráter sagrado. Durante muito tempo foi esse o meu brinquedo preferido” (Jung, 1961/1987, pp. 31-32).

Isso o leva a afirmar, no mesmo trecho, que a psique da criança num primeiro momento estaria unida à psique dos pais, de modo a repetir, de um lado, os dramas pessoais, a estrutura patológica e a vida inconsciente deles; mas, por outro, ela estaria exposta às imagens arquetípicas e aos dramas coletivos de uma realidade atuante por detrás daquela, e que sustenta as fantasias e terrores dos próprios pais. “Esses Arquétipos da alma coletiva, cujo poder se acha glorificado nas obras imortais da arte ou nas ardentes profissões de fé das religiões, são também as potências que dominam a alma infantil pré-consciente e, ao serem projetadas, conferem aos pais humanos um fascínio” (Jung, 1931/2011, p. 55, §97).

Assim, ambos, criança e primitivo, se encontram no mundo mágico de suas Representações Coletivas, inseparáveis dessas em estado de Participação. De modo que o mundo material não seria só a captação dos órgãos dos sentidos para os elementos que a circundam, mas antes, uma profunda experiência mística em que fantasia e a realidade se fundem, permanecendo unidas de maneira coextensivas e participantes. Um mundo onde as bases de uma religiosidade inata no ser humano se fazem presentes, a chamada *Religião Noturna dos Primitivos* (Jung, 1927/2011).

Como Jung afirma: “Esta ‘participation mystique’ existe entre pais e filhos. Exemplos bem conhecidos são a sogra que se identifica com a filha e, através dela, casa com o genro; ou o pai que pensa estar ajudando o filho quando o obriga a satisfazer os seus – os do pai – desejos” (Jung, 1927/2011, p. 46, §70). O que culmina nas escolhas adultas de profissão, casamento, estilos de vida etc. A própria imaturidade psicológica teria sua base na Identidade Inconsciente, que se manifesta como uma identificação do indivíduo com a psique dos pais. “Enquanto subsistir uma ‘participation mystique’ com os pais, pode ser mantido um estilo de vida relativamente infantil” (Jung, 1927/2011, p. 46, §70).

A vida adulta, por meio de uma imaturidade psicológica, poderia ainda estar sendo vivenciada numa relação pessoal com as *imagos* paternas e maternas, de modo a não se libertar da psique dos pais, isto é, da influência do Inconsciente Coletivo por meio das imagens arquetípicas projetadas na figura dos pais. Deste modo, “[...] o filho se imagina no colo da mãe, protegido pelo pai. O pai renasce no filho. A mãe rejuvenesceu o pai em seu jovem esposo e, assim, não perdeu ele sua juventude” (Jung, 1927/2011, pp. 46-47, §70).

A Identidade Inconsciente, ao operar pela Participação Mística como característica inerente ao funcionamento primário da psique, faz com que a *conscientia*, ao invés de produzir sua própria energia criadora, a receba de ‘fora’, numa problemática relação que prejudica o processo de Individuação. Na medida em que ela não se desenvolve “Devido à consciência infantil, o peso da vida é mais leve ou assim parece. Não se está sozinho, vive-se inconscientemente em dois ou três” (idem, *ibidem*). Mantém-se assim, numa preocupante relação protegida pela psique dos pais, onde o eu encontra-se em estado encapsulado no útero da psique coletiva, isto é, a relação entre alma e terra.

Em suas viagens, o psicólogo suíço se deparou com exemplos dessa natureza, isto é, a atuação de uma Identidade Inconsciente que possuía alto grau de autonomia, e presenciou sua manifestação em conjunto com a identificação da tribo:

Pedi que me representassem e descrevessem a cerimônia com Precisão. Cuspiam e sopravam vigorosamente nas mãos *postas em frente* a boca, *voltando em seguida* as palmas em direção do Sol. Perguntei o que *significava isso*, porque faziam tal coisa, por que sopravam ou cuspiam nas mãos. Em vão – “Sempre fizemos isso”, respondiam. Foi impossível obter alguma explicação e compreendi que, de fato, eles faziam sem saber por que (Jung, 1961/1987, p. 235, *itálico do autor*).

Em suas experiências infantis, Jung nos traz a narrativa sobre a primeira percepção do despertar de sua *conscientia*, por volta de seus onze anos:

Na mesma época ocorreu outro acontecimento importante, enquanto eu percorria o longo trajeto entre Klein-Hüningen, lugar onde morávamos, e a escola em Basileia. Tive a sensação arrebatadora de emergir de uma névoa espessa, tomando consciência de que agora eu era *eu*. Era como se atrás de mim houvesse um muro de névoa além do qual eu ainda não existia. Neste instante preciso eu me tornei eu por mim mesmo. Antes eu estivera lá, mas tudo se produzia passivamente; dali em diante, eu o sabia: agora eu sou *eu*. Agora *eu* existo. Tal acontecimento pareceu-me extraordinariamente significativo e inusitado. Havia "autoridade" em mim” (Jung, 1961/1987, p. 42, *italico do autor*).

Retomando o texto *Alma e Terra*, ele comenta: “Eis então surgem, como que da névoa, os aspectos materiais e dinâmicos da terra, revelando-se como forças independentes, não mais trazendo a máscara dos pais [...] já não são um substituto, mas a realidade que corresponde a uma consciência mais elevada” (Jung, 1927/2011, p. 45, §68). Essa passagem exemplifica para Jung o derradeiro momento em que a vinculação primária da psique dos pais se vê ameaçada. A Identidade Inconsciente, por sua vez, começa a se diferenciar, gerando um enorme sentimento de perda e de desproteção.

E é sobre isso que se trata a Individuação: desenvolver a própria transcendência da *conscientia*, fazendo frente a todas as condições que a aprisionam em uma identificação com a terra e com as estruturas da psique coletiva. Podemos dizer que é através da diferenciação da Identidade que está por detrás do comportamento inconsciente autônomo e irrefletido, que uma transformação é feita. Uma lapidação de modo a individuar a Identidade Inconsciente. Sendo

esse um contínuo processo de retomada de si mesmo à medida que a Identidade Inconsciente se rompe do elo inicial, da total identificação com os Arquétipos, que antes estavam atrelados à psique dos pais, que agora assumem uma nova *participation mystique* com as características e costumes do clã, da sociedade, da nação e da igreja.

A noção de uma Identidade Inconsciente também será passível de observação, como afirmou o psicólogo suíço (Jung, 1950[1939]/2011), nos processos de massificação. A psique identificada com a mentalidade dos pais se vê também vinculada à mentalidade do grupo, da tribo e da cultura. Se fizermos uma rápida interpretação livre utilizando a linguagem da Psicologia Analítica, podemos tomar a nível de exemplo, uma instituição, como a do Exército ou das Forças Armadas. É possível pensar o quanto é necessária uma identidade coletiva para se manter o processo de massificação de identificação. Quando o cadete passa pelos ritos iniciáticos, constituídos por difíceis provas de resistência física, juntamente com a perda da privacidade, sendo confinado aos alojamentos coletivos; e basicamente todas as atividades envolverem práticas estritamente coletivas; bem como a submissão a rigorosas leis e disciplinas, o processo cria uma quebra na individualidade, sobrepujando-o a se identificar com o grupo, ou seja, a assumir a identidade do grupo – a *persona* militar.

O indivíduo passa a pertencer ao coletivo e adquire, assim, todas as características, formas de linguagem e estruturas de pensamento do grupo. Assume-se uma identidade de soldado do Exército, uma *persona*, por onde se opera, por conseguinte, um processo de adaptação identificado com a imagem do soldado. Trazendo, por sua vez, elementos do primeiro processo de Participação Mística com os valores da *imago* paterna, tais como: honra, força e disciplina. A *persona* de soldado, produzida pela identificação com o grupo, é uma atualização

da primeira identificação com a *imago* paterna, e o processo de Participação Mística continua a operar.

De forma análoga, esse mesmo processo pode ser visto em outros meios coletivos, como o acadêmico, por exemplo. A *persona* de estudante universitário é assumida ao se passar no rito do vestibular, o que promove uma identidade com a universidade. Por sua vez, os atributos da *imago* paterna, enquanto *Logos* vinculado ao poder por meio do saber, são associados à Participação Mística. A *persona* do estudante se diferencia, assim, da do soldado. Mas ambas dizem respeito aos atributos da *imago* paterna, em que a vivência de uma Identidade Inconsciente se manifesta no mundo e age de forma autônoma, influenciando e sendo influenciada pelas instituições. Processo semelhante a esse foi descrito por Ira Progoff (1953), de modo que tais ideias levaram o analista a sustentar uma Psicologia Analítica Social.

Como vai dizer Jung justificando nossa interpretação:

Quando não está mais na multidão, a pessoa torna-se outro ser, incapaz de reproduzir o estado anterior. Na massa, predomina a *participation mystique*, que nada mais é do que uma identidade inconsciente [...] A identificação regressiva com estados de consciência inferiores e mais primitivos é sempre ligada a um maior sentido de vida, donde o efeito vivificante das identificações regressivas com os ancestrais meio teriomórficos da Idade da Pedra (Jung, 1950[1939]/2011, p. 129, §226).

Deste modo, é pelo processo de Individuação que a *conscientia* se desenvolve e faz frente à Identidade Inconsciente, diferenciando-se da psique coletiva, rompendo a participação. Se voltarmos a *Feéria* de Tolkien como amplificação para esse processo descrito por Jung, isto é, a

dissolução da Participação Mística por meio da individuação, podemos tomar como exemplo o desenvolvimento do personagem Aragorn, o guardião, e sua espada Andúril.

É particularmente significativo o fato dela (a espada) ter tido outro nome antes de pertencer ao guardião. Ela se chamava Narsil, que significava, “luz branca do fogo”, e foi partida numa dura batalha de seus ancestrais séculos antes. A espada é a herança de Aragorn, e o fato dela ter sido quebrada significou na história, a decadência de toda sua linhagem. Seu antepassado, Isildur, que ao derrotar Sauron cortando de seu dedo o Um Anel, sucumbiu logo em seguida ao desejo pelo poder, corrompendo-se pela força da Identidade do Um Anel. Isildur era filho do rei Elendil, descendente direto dos Numenorianos, a linhagem dos primeiros homens. E ao se comporromper, condenou toda sua família.

A espada é então reforjada e entregue a Aragorn, em dado momento de *A Sociedade do Anel*. O guardião nos diz: “E a Espada-que-foi-Partida há de ser reforjada antes que eu parta à guerra” (Tolkien, 1954/2021, p. 393). A Espada-que-foi-Partida é o artefato de sua Maldição Familiar (Brandão, 1987a). É o peso de carregar a Sombra familiar. É o símbolo para sua Identidade Consciente.

A recebe então outro nome: Andúril, que significa “chama do Oeste”. Oeste é onde fica Valinor, que na mitologia de Tolkiene significa a terra dos deuses. Oeste é de onde vem luz do mundo, e também a Ilha de Númenor, habitada pelos primeiros ancestrais de Aragorn. De onde ele pretende tirar forças para vencer as tentações em que seus antepassados caíram. A jornada do guardião é então marcada pela restituição de sua linhagem ancestral, simbolizada pela espada, sua herança, que foi reforjada, e que será agora usada para redimir, através do corajoso ato penitente de proteção de Frodo, o Portador do Anel.

Vemos que Andúril (Tolkien, 1954/2021) possui o mesmo significado de uma *churinga* (Lévy-Bruhl, 1910), uma íntima conexão com a alma dos ancestrais. Reforjar a espada significa reunir os cacos, os pedaços do que sobraram da antiga e nobre linhagem dos Numenorianos, isto é, a ancestralidade de Aragorn. O guardião precisa resistir onde seus antepassados caíram e assim, poder criar saídas criativas para os velhos dramas da história familiar. Não só quando Frodo, o Portador do Anel, lhe oferece voluntariamente o artefato amaldiçoado, mas também quando ocorre a Queda da Sociedade do Anel, o guardião passa no teste e resiste à tentação do poder do Um Anel, se mantendo firme e leal, evocando os princípios de honra e retidão dos Numenorianos, adquirindo os valores necessários para o desenvolvimento de sua personalidade.

Sua jornada redime os pecados de Isildur, caminhando cada vez mais na direção de sanar as antigas dívidas de sua família. É necessário romper a Participação Mística existente entre ele e os fracassos morais de sua linhagem (Lévy-Bruhl, 1910/1951; Jung, 1927/2011). O que então se efetiva na obra *O Retorno do Rei* (Tolkien, 1955/2021), com a subida de Aragorn ao trono de Gondor como herdeiro legítimo, restaurando a antiga linhagem de Númenor e dissolvendo a Participação Mística e restaura a ancestralidade partida.

É nessa ordem que as noções de Representação Coletiva e Participação Mística são tão caras a Psicologia Analítica. Elas fornecem uma visão a respeito da massificação sofrida pela individualidade em seu processo de desenvolvimento e adaptação ao mundo, carregando consigo o peso do coletivo que, de um lado, a forma, mas de outro, a oprime. Jung está nos fornecendo não só uma teoria psicológica, mas também psicoantropológica. Ao menos um cenário imaginativo na psicologia, que investigue o ser humano em seu aspecto amplo e coletivo. Precisamente, as noções de uma coletividade habitada e manifesta por meio da Realidade Psíquica em forma de imagens que possuem autonomia.

O desenvolvimento da *conscientia* produz também o amadurecimento da sexualidade em um processo de retomada da antiga estrutura de identificação com os pais, que será agora vivida na relação com os parceiros amorosos. É desse lugar que textos sobre *Anima* e *Animus* (Jung, 1927/2011) são erguidos pelo pai da Psicologia Analítica. O universo das relações amorosas encontra-se, assim, sob o jugo de uma Identidade Inconsciente. E a Participação Mística se vincula agora às relações amorosas, despertando o perigo de “[...] substituir aquela participação pessoal, que foi perdida, da identidade com os pais. Um novo Arquétipo é constelado: no homem, o Arquétipo da mulher e, na mulher, o do homem”. Com o desenvolvimento da *conscientia*, a Identidade Inconsciente se diferencia das máscaras das *imagos* paternas e maternas, para emergir na diferenciação dos Arquétipos de *Anima* e *Animus*: a Identidade dos amantes.

Sem entrarmos em maiores discussões a respeito das ‘etapas’ do processo de Individuação, e sem nos aprofundarmos nos conceitos de *Anima* e *Animus*, Sombra e Si-mesmo, mas acompanhando apenas a ideia geral para o desenvolvimento psicológico, fica claro que todo ele se refere propriamente à diferenciação e lapidação da Identidade Inconsciente. Quanto mais inconsciente se está, mais unido aos processos de massificação, e menos a *conscientia* se encontra desenvolvida e capaz de resistir às flutuações do inconsciente. Operando, deste modo, através de uma identidade provisória, de forte grau de autonomia. O desenvolvimento psicológico implica que a *conscientia* emergida do processo pode, na medida do possível, afirmar-se através da diferenciação, rompendo a Participação Mística inicial, diferenciando a Identidade Inconsciente.

Para concluir: a Representação Coletiva é o que fornece a Jung a vinculação do Arquétipo como imagem formada pelas experiências humanas no processo filogenético em

relação ao ontogenético, que se sobressai nos ritos iniciáticos e que constrói a mentalidade coletiva de uma cultura. E, por sua vez, a Participação Mística completa essa formulação ao apresentar o *insight* de uma Identidade Inconsciente que emerge, primariamente, no processo de desenvolvimento psíquico e acompanha a relação com os pais, os primeiros receptáculos da imagem arquetípica. Por conseguinte, segue a participação enquanto identificação com a família, com a tribo, com o estado (identificado como nação), com a igreja (estruturas religiosas do mundo) e a cultura, de modo que toda essa linha de associação serve de base para se aproximar os conceitos de Psique aos de *Ctônico* e *Physis*, e afirmar a ideia de uma psique coletiva.

Tal qual a relação entre o rizoma e a planta (Jung, 1952[1912]/2011), a psique individual repete em partes a natureza, podendo ficar presa ou atrelada a uma forma precária de *conscientia*, tomada pela Identidade Inconsciente, repetindo os dramas e enredos dos ancestrais. Mas o processo de Individuação se impõe. Temos, assim, o conflito básico dos opostos: o conflito entre a adaptação ao meio e a adaptação às características inerentes à própria *conscientia* em seu desenvolvimento.

Por isso a antropologia é extremamente fértil para os estudos e formulações de Jung. As pesquisas da antropologia, tomadas como imagem do conceito de coletivo, tornam possível a observação sobre o funcionamento psíquico de um novo lugar. E o primitivo, por sua vez, é o vislumbre dessa Identidade Inconsciente com o mundo, ligado ao processo adaptativo, respeitando o funcionamento do inconsciente e dos Arquétipos na produção de determinadas fantasias e comportamentos que carregam a história da terra onde ela (a alma). É a terra onde a psique ‘pisa’ para se construir coletivamente. Como produto do desenvolvimento da *conscientia*, em linguagem alquímica, temos a produção da *Opus*, a individuação da Identidade Inconsciente.

Considerações Finais e Conclusão

O conceito de primitivo, que já se mostrava presente como um elemento significativo no pensamento de Jung, recebeu assim amplificações em vários âmbitos de sua teoria, trazendo a noção de uma marca, de um *primus*, de uma origem fundante. Podemos destacar sua junção com os conceitos de: libido, Inconsciente Coletivo e pensamento arcaico. E, sugestivamente, o conceito de Arquétipo como base primeira do funcionamento psíquico. E claro, não é difícil observar que tal conceito, o de primitivo, surge direta ou indiretamente associado quase sempre à figura de Lévy-Bruhl, do qual suas ideias parecem tomar a cena em explicações e interpretações por parte de Jung em muitas de suas obras.

Ao depararmos com os trabalhos de Tyler e Frazer, mais especificamente *O Ramo de Ouro*, e compará-lo com *Símbolo da Transformação*, fica evidente que Jung tentou fazer o mesmo procedimento metodológico. O método de Comparação utilizado pelos antropólogos é tomado emprestado sem avisos, e se faz presente de forma escancarada. Na Psicologia Analítica ele foi transformado posteriormente no conceito de Amplificação, possuindo a partir daí, um desenvolvimento próprio. Deste modo, Jung se apropriou inicialmente do mesmo procedimento comparativo no uso de analogias. Tanto para idealizar um procedimento de trabalho com as imagens arquetípicas na clínica, quanto na explicação do comportamento dos Povos Primitivos.

Essa vinculação entre o método Comparativo e a Amplificação carece de uma conceituação mais apropriada aqui nessa tese. Mas é autoevidente a todos aqueles que compararem *O Ramo de Ouro* com *Símbolo da Transformação* que existe uma nítida relação metodológica entre os livros e o processo de confecção. No decorrer da tese esse elemento acabou ficando em aberto, e seria interessante de se desenvolver em trabalhos futuros.

Quando olhamos a trajetória de Jung pela antropologia, não só o método, mas também as viagens e idas a campo, qu facilmente se constata nos capítulos da história do autor, narradas em *Memórias, Sonhos e Reflexões*, como também em cartas e entrevistas, o desejo de imersão em outras culturas. Cabe ressaltar a semelhança de todo esse procedimento com a escrita de Diário de Bordo presente em autores como: Marcel Mauss, Lewis Morgan, Tyler, Frazer, Malinowski e Franz Boas.

Caso o capítulo das viagens em *Memórias, Sonhos e Reflexões* fosse lido em conjunto com as obras de Júlio Verne, tais como *A Volta ao Mundo em 80 Dias*, *Cinco Semanas em um Balão* e *Viagem ao Centro da Terra*, diríamos que Jung poderia muito bem ser um desses personagens dos livros, isto é, um típico antropólogo explorador de terras desconhecidas. A imagem estereotipada do europeu colonizador que parte em busca de aventuras em terras estrangeiras e encontra-se ali, com o primitivo que habita nele. Jung aprende com esse desconhecido uma nova linguagem – o símbolo; se fascina com a religiosidade e cultura estranhas a sua. Ele retorna de sua viagem e coloca tudo isso em um museu cujas paredes são feitas de pael de tinta, e ocupam páginas de artigos e livros.

Valpassos (2011) pode nos ajudar a pensar essa relação à medida que afirma que é do choque com o diferente, com o Outro, que se desvelam as principais problemáticas do campo das Ciências Humanas. De um lado, temos o pesquisador com todos os seus preconceitos, sua visão de mundo parcial e suas concepções de ética e moral; e, de outro, a dificuldade de definição de seu objeto de estudo e a estruturação de um método próprio para estudá-lo. Evans-Pritchard (1948/2002), por outro lado, aponta que o obstáculo da Antropologia enquanto ciência começa justamente por essa árdua tarefa de definir sua forma de trabalho e conseguir, a partir disso, se

afastar do território de uma pura especulação filosófica e histórica, para então caminhar por meio de um método minimamente seguro de observação, coleta e teorias.

Queremos abrir essas conexões também para a Psicologia Analítica em sua incursão ao primitivo, que se apresenta como um Outro desconhecido:

[...] o sentido de nos tornar próximos a esses mundos e, assim, trazer-nos de volta, fazendo-nos estranhar nosso próprio modo de ser, tornando-nos mais conscientes de nossa cultura. Afinal somente a distância em relação ao nosso próprio mundo permite-nos fazer essa descoberta. Desta forma, podemos reconhecer que aquilo que tomávamos como natural em nós mesmos é, na verdade, cultural. Por isso, torna-se importante, na formação do antropólogo, a experiência do *estranhamento*, da perplexidade provocada pelo confronto com a diferença cultural, do contato com sociedades que são culturalmente muito distantes da nossa e cujo encontro levará a uma mudança do *olhar* que se tinha sobre si mesmo (Valpassos & Cunha, 2011, p. 12).

Assim, o primitivo é para Jung, em dada medida, uma imagem da psique, um símbolo. Não menos, é o nome de um estereótipo quando se trata da atribuição aos Povos Originários com o funcionamento mental arcaico; comparável com a mentalidade da criança. Por vezes, também podemos tomar como análogo a "face daquilo que a coisa possui", dizendo sobre a dupla relação da imagem psíquica como: ser da fantasia interior; ao mesmo tempo que é uma figura externa da cultura na desliteralização do espaço em sua teoria do *Esse in Anima*.

Outro ponto significativo é o *insight* que a passagem do *Churinga* despertou nas memórias infantis do psicólogo suíço, de tal forma que, ainda hoje, a Psicologia Analítica carrega o peso dessa história, recontando a "lenda junguiana" a cada nova geração de adeptos.

Desse modo, na leitura à obra do antropólogo francês, Jung absorveu que os Povos Originários estão misturados às suas Representações Coletivas, operando por meio da Participação Mística. A alma tal qual o *churingas*, seria coletiva, e traria consigo um elemento de herança manifesto em todas as épocas, e que esse mesmo processo exemplifica a atuação de um Inconsciente Coletivo e dos Arquétipos na mente de cada ser humano.

A imagem do primitivo é também o exemplo da mistura que a substância psíquica faz com a consciência. Isto é, uma indissociável realidade na qual interno e externo estão unidos. Com efeito, o primitivo fornece a pista para a Identidade Inconsciente de modo que, a todo momento, a consciência está inseparável da substância psíquica. Tal como o primitivo está de sua Participação Mística. Assim, uma das maiores contribuições de Lévy-Bruhl à teoria da Psicologia Analítica é justamente uma base imaginativa para o psicólogo suíço repensar a Realidade da Psique.

Essa presença marcante do inconsciente nas representações primitivas reforça a crença de Jung na recapitulação ontogenética, afirmando que a consciência em seus primórdios era muito precária e suscetível às invasões do inconsciente. Assim, os *perils of the soul* ocorrem sempre que a parte consciente volta a ser inconsciente. Numa espécie de retomada da parcela psíquica (Jung, 1939/2011). A psique estaria intimamente vinculada à natureza, de modo a funcionar de forma semelhante aos demais seres do mesmo universo de significações. A Identidade Inconsciente será atribuída diretamente ao aspecto *Ctônico* da psique, emergida como função de adaptação, e que evoca em seu sustento teórico por parte de Jung, a necessária vinculação com a Antropologia.

Jung também concorda, ao menos em parte, com a Lei de Haeckel. Isso se torna claro exatamente no texto “Alma e Terra”, onde ele traz ao conceito de Identidade Inconsciente uma

vinculação com os conceitos de instinto e natureza. Como dito anteriormente, a ligação entre os textos “A Estrutura da Alma” e “Alma e Terra” reafirmam que ambos são partes de um mesmo ensaio dedicado à explicação geral do inconsciente. Os Arquétipos, como elementos fundantes da psique consciente, são base da consciência adaptativa. Essa estrutura coletiva e inata permite que os Arquétipos estabeleçam conexões entre os aspectos de *caelis* e *ctônis* da psique: “Aquela parte através da qual a psique está vinculada à natureza, ou pelo menos em seus vínculos com a terra e o mundo, aparecem claramente. É nesses Arquétipos ou imagens primordiais que se manifestam a influência da terra e de suas leis” (Jung, 1927/2011, p. 40, §53).

Enquanto no texto *A Estrutura da Alma* Jung se dedica a uma conceituação geral da estrutura psíquica, em *Alma e Terra*, seu complemento teórico, o foco recai sobre o desenvolvimento da personalidade. Ele mostra como os Arquétipos, ao se associarem a elementos do processo adaptativo, recorrem às manifestações do habitat, do local onde a psique consciente está, para só então produzirem representações. Em outras palavras, é pelo estudo da Antropologia que Jung reafirma a importância em sua teoria psicológica, de se estudar a vida familiar, sobretudo o contato com as figuras parentais; bem como, o estudo para a organização de tribos, clãs, *polis*, juntamente aos aspectos de geografia, fauna, flora, cultura e todas as implicações de espaço e história. Todo esse arcabouço de significações é apresentado como preponderante na estruturação e formação da individualidade a medida que indicam o jargão favorito de Jung – a psique é coletiva.

O psicólogo suíço aponta que as forças coletivas da psique entram constantemente em contradição com o desenvolvimento da individualidade. Para isso, ele utiliza o termo *conscientia*, o para fazer uma diferenciação no conceito de consciência, pois a partir do momento que pontua uma Identidade Inconsciente atuando na psique, faz-se entender um aspecto de consciência no

inconsciente. Mas ele deixa claro que se refere ao mecanismo de autonomia dos Arquétipos, e não propriamente a uma consciência como eu. Assim, a *conscientia* é o termo utilizado para se referir a Individuação, indicando que, quanto mais desenvolvido for o processo de discriminação entre o eu e o Inconsciente Coletivo, maior será o distanciamento dos comportamentos automáticos e dos *perils of the soul*. Por outro lado, quanto menos desenvolvida estiver a *conscientia*, maior será a ameaça de perda da alma, e mais apagada a individualidade se encontra, funcionando por meio do coletivo.

Inicialmente, o desenvolvimento da *conscientia* inicia-se na tentativa de discriminação em relação às *imagos* maternas e paternas, de modo que a mentalidade da criança é nada mais do que a repetição da estrutura familiar, que, por sua vez, é composta pelos representantes pessoais das imagens atemporais dos Arquétipos. A psique da criança estará presa à psique dos pais, e toda a luta do processo de desenvolvimento ocorre devido a uma força motriz conhecida como Individuação, que também pressiona para se desenvolver. O que ocorre é uma luta de opostos: de um lado o Inconsciente Coletivo os processos de opressão da personalidade; e de outro, o desenvolvimento da *conscientia* que luta por se diferenciar do coletivo (Jung, 1928/2011).

Fica claro que, na Psicologia Analítica, as Identidades Inconscientes estão relacionadas a modos existenciais coletivos. O ser humano pode se ligar ao mundo de duas formas: em Participação Mística, isto é, de forma indiferenciada e inconsciente, em estado massificado e detido na situação psíquica da família, do clã e da cultura; ou por meio da Individuação, isto é, a diferenciação, rompendo a Participação Mística com as *imagos* de pai e mãe, inaugurando uma vida psíquica própria. Tal consequência conduz à criação de uma *éthos* da Individuação como superação da Participação Mística, reformulando a relação entre indivíduo, si-mesmo e sociedade, oferecendo uma resposta ao drama do ser humano moderno.

Dessa forma, é por meio do conceito Identidade Inconsciente e suas consequências tanto para o manejo clínico, quanto para a interpretação dos fenômenos sociais, que as ideias trazidas por Lévy-Bruhl, como Representação Coletiva e Participação Mística, tornam-se de propriedade da Psicologia Analítica, numa espécie de junção os campos da etnologia e da psicologia.

Cabe aqui a colocação de um resumo feito por Jung que demarcam todas as ideias apresentadas até então:

[...] a dissolução da *participation mystique*, termo usado por Lévy-Bruhl, e que designa o sinal característico da Mentalidade Primitiva, foi genialmente intuído por ele. A “*participation mystique*” aponta para o grande e indeterminado remanescente da indiferenciação entre sujeito e objeto, de tal monta entre os primitivos, que não pode deixar de espantar os homens de consciência europeia. A identidade inconsciente impera quando não há distinção entre sujeito e objeto. O inconsciente, nesse caso, é projetado no objeto, e o objeto introjetado no sujeito, isto é, psicologizado. Animais e plantas comportam-se como seres humanos, os seres humanos também são animais; deuses e fantasmas animam todas as coisas. O homem civilizado considera-se naturalmente bem acima destas coisas. No entanto, não raro, passa a vida inteira identificado com os pais, com seus afetos e preconceitos, culpando impudicamente os outros pelas coisas que não se dispõe a reconhecer em si mesmo. E guarda também um remanescente da inconsciência primitiva da não diferenciação entre sujeito e objeto. Por isso mesmo é influenciado magicamente por inúmeros seres humanos, coisas e circunstâncias, isto é, sente-se assediado de modo irresistível por forças perturbadoras, quase tanto como os primitivos: do mesmo modo que estes últimos, precisa de encantamentos ou feitiços apotropaicos. Ele não manipula mais com amuletos, bolsas medicinais e sacrifícios de

animais, porém com soporíferos, neuroses, racionalismo, culto da vontade etc. (Jung, 1929/2011, p. 51, §66).

A conclusão de Segal (2007, pp. 642, tradução nossa) é que: “Lévy-Bruhl não precisa de Jung. Mas Jung precisa de Lévy-Bruhl¹⁰⁰”. Nessa exposição, o autor coloca que Jung supõe que o desenvolvimento do indivíduo recapitula o da espécie, e que o indivíduo teria iniciado seu desenvolvimento pelo inconsciente. E só gradualmente avançado de forma consciente em direção ao mundo externo (adaptação), ele requer representação (primitivas) de nossos antepassados (ancestralidade) como existindo em um estado semelhante a um útero (Participação Mística).

É comum ver nos escritos de Jung a menção a outros teóricos como Goethe, Kant, Schopenhauer, C. G. Carus, Eduard von Hartmann, Wolfgang Pauli, Victor White, William James, Freud, Spielrein, Adler e outros. Em boa parte, o psicólogo suíço faz esses diálogos com a finalidade de construir sua psicologia numa espécie de movimento em camadas: ora com a face voltada ao mito; ora para a psiquiatria; e, por fim, dialogando com filosofia, arte, teologia e teoria da física quântica.

Entretanto, com as ideias de Lévy-Bruhl, parece ser diferente. Jung não apenas dialoga, mas usa enfaticamente e insistentemente os conceitos, fazendo com que esses se tornem partes indispensáveis de sua própria teoria. Quando muito, mistura os conceitos do antropólogo aos seus e os utiliza em algumas passagens sem referenciar o autor, numa evidente apropriação teórica. Assim, Jung insere e modifica a teoria de Lévy-Bruhl em seu arcabouço teórico, dotando-a com as características próprias de sua psicologia. Os conceitos de Representação Coletiva e Participação Mística tornam-se de propriedade da Psicologia Analítica, sobretudo a

¹⁰⁰ “*Lévy-Bruhl does not need Jung. But Jung does need Lévy-Bruhl*”.

ideia de uma Identidade Essencial, que fornece as pistas para postular um desenvolvimento psicológico pautado no conceito de Identidade Inconsciente.

Assim, na linguagem da Psicologia Analítica, ao realizar esse diálogo com a Identidade Inconsciente, vemos a função de ampliar o escopo das ideias em comum acordo entre as interpretações psicológicas no campo da antropologia. Porém, essas extrapolam esse campo à medida que parecem fundar um terreno maior do que a psicologia em si, praticamente uma área de interseção onde psicologia e antropologia se misturam numa mesma base hermenêutica. Poderíamos até, com dadas restrições, afirmar que a Psicologia Analítica também é uma Psicologia Social, preocupada com a *polis*, sobretudo, ela se vê ocupada com as produções de sentido, subjetividades e sofrimentos.

Esse movimento foi iniciado pelo próprio Jung na empreitada de teorizar sobre o movimento nazista, culminando numa interpretação psicológica tendo como base o mito de Wotan (Jung, 1936/2011). E ainda nesse cenário, figuras como Ira Progoff (1953) tentaram traçar pontes entre Psicologia Analítica e o Psicologia Social; ou Andrew Samuels em a *Psique Política* (1993/1995), preocupado com as novas conjunturas e distâncias que a Psicologia Analítica clássica tomou dos tempos atuais. Por fim, Samuels chega a postular em a *Psique no Divã* que, “Uma vez que constatamos existir um Self político que se desenvolveu ao longo dos tempos, podemos começar a traçar a história política desse Self – a maneira como os eventos políticos de uma vida contribuíra para formar o mito político do indivíduo” (Samuels, 2002, p. 41).

Entretanto, uma diferença entre as áreas e autores precisa ser colocada: enquanto Lévy-Bruhl, por exemplo, lida com o primitivo de forma externa, olhando precisamente para as sociedades tribais de maneira objetiva, e para a Mentalidade Primitiva como oriunda do aspecto místico da Representação Coletiva, atribuindo todo esse conjunto de ideias como fruto do social;

por sua vez, Jung tenta diluir as diferenças entre objetivo e subjetivo e irá apontar uma nova direção – a Realidade da Psique –, fazendo da psicologia a principal engrenagem para se compreender as diferenças culturais presentes nas expressões imaginativas.

Mas não só isso: a crítica de Jung aos antropólogos do final do século XIX e começo do XX reside no fato de que eles estariam imersos na própria equação pessoal e, por conseguinte, não enxergavam a atuação dos fenômenos psíquicos na formulação de suas teorias. Além disso, limitavam essas teorias apenas à parcela consciente. Isso também inclui Lévy-Bruhl!

A fala de Jung nos atesta sua inconformidade com esse posicionamento:

Visto pelo prisma de Tylor, o animismo é muito evidentemente o viés individual dele mesmo, Lévy-Bruhl mede os fatos primitivos recorrendo a uma mente extremamente racional. Segundo sua perspectiva, parece bastante lógico que a mente primitiva deva ser um “état prélogique”. No entanto, o primitivo está longe de ser ilógico e igualmente tão distante de ser “animista”. De forma alguma ele é essa criatura estranha da qual o homem civilizado se separa por um abismo insondável e intransponível. A diferença fundamental entre ambos não é uma questão de funcionamento mental, mas sim das premissas sobre as quais esse funcionamento se baseia (Jung, 1931/2011, p. 144, §1297)

Sobre isso, Shamdasani (2005, p.355) teceu alguns comentários:

Com isso, a antropologia tinha se tornado vítima da equação pessoal, e a falácia da antropologia estava em sua psicologia inadequada. Mas a psicologia em si tinha sido pouco útil para a antropologia, devido à falta de uma psicologia adequada. Jung afirmava que o valor da obra de Freud, *Tótem e tabu*, apesar de suas declaradas inadequações, tinha sido mostrar a possibilidade de uma reaproximação entre a psicologia e a

compreensão dos primitivos. Antes dessa obra, porém, ele mesmo já havia lidado com o tema em *Transformações e símbolos da libido*. Enquanto Freud aplicara uma teoria pré-existente, ele tinha usado um método comparativo, explicando que este oferecia resultados melhores tanto para a psicologia como para a antropologia (como vimos, o método comparativo de Jung tinha sido extraído da antropologia). Segundo este estudo, uma antropologia adequada só poderia ser construída se se baseasse numa psicologia adequada, ou seja, a de Jung.

Jung também veio a criticar os etnólogos por colocarem em dúvida o conceito de Participação Mística, dizendo que se tratava de uma visão estreita e míope. Em algumas passagens, é possível notar o psicólogo suíço defendendo as ideias de Lévy-Bruhl e até mesmo o critica por colocar em dúvida a validade de seus próprios conceitos¹⁰¹, afirmando que a falta de uma compreensão sobre a psicologia o fez recuar. A proposta lugar de destaque nas pesquisas antropológicas.

Podemos dizer que o encontro de Jung com a teoria de Lévy-Bruhl penetrou de forma severa e significativa em quatro pontos essenciais da teoria da Psicologia Analítica:

1. O conceito de primitivo e a relação com Arquétipo na formulação de uma nova base para estabelecer a teoria do funcionamento da psique, promovendo uma aproximação

¹⁰¹ “Há pouco tempo não só este conceito como também o de “*état prélogique*” foram severamente criticados pelos etnólogos, e o próprio Lévy-Bruhl nos últimos anos de sua vida chegou a duvidar da sua validade. Antes de tudo suprimiu o advento *mystique*, porque temia a má reputação deste termo em certos círculos intelectuais. É lamentável que tenha feito semelhante concessão à superstição racionalista, pois *Mystique* é precisamente a palavra exata para caracterizar a qualidade particular da “identidade inconsciente”. Existe sempre algo de *numinoso*. A identidade inconsciente é um fenômeno psicológico e psicopatológico amplamente conhecido (identidade com pessoas, coisas, funções, papéis, profissão de fé etc). Entre os primitivos este fenômeno é apenas alguns graus mais acentuado do que no homem civilizado. Lévy-Bruhl infelizmente não possuía conhecimento de psicologia e, por isso, não se dava conta deste fato, e seus adversários o ignoram” (Jung, 1939[1955]/2011, pp. 43, §817).

com as pesquisas da Antropologia. Abrindo assim espaço para a Psicologia Analítica ser pensada para além da clínica, indo de encontro com a cultura e com o coletivo.

2. A vinculação entre a Mentalidade Primitiva e a teoria do Inconsciente Coletivo efetivou uma proposta em que a Representação Coletiva é subsídio para se conceber o Arquétipo, de modo que sua marcante presença é atestada como herança atribuída coletivamente nas manifestações culturais.
3. O estudo da Participação Mística forneceu a percepção de uma fusão entre eu e outro como mecanismo primário de funcionamento psíquico, e se tornou alicerce para as teorias de Realidade da Alma e da concepção do conceito de Identidade Inconsciente.
4. A compreensão para a Identidade Inconsciente colocou em questão o peso da herança familiar, sobretudo o contato com a *imago* dos pais na relação com a Individuação, fornecendo bases para uma teoria geral do desenvolvimento psicológico que parta da noção de um Inconsciente Coletivo.

Temos assim, com efeito, uma teoria psicológica atravessada pelo conhecimento da antropologia, que auxiliou Jung na percepção de uma Identidade Inconsciente e que se mostra como uma questão importantíssima no processo de desenvolvimento psíquico. Deste modo, podemos concluir que a teoria de Lucien Lévy-Bruhl forneceu a Carl Jung um modelo, um esquema imaginativo que o permitiu vislumbrar intuitivamente o fenômeno psíquico. Mais precisamente, o que vinha a ser o Arquétipo e a forma como a estrutura psique a tudo permeia.

Como ressaltou Samuels (1985/1989, p. 24), “Na analogia, Jung às vezes via aquilo que antes não vira, ou via algo de um ângulo diferente. Às vezes a analogia está mais próxima da psique do que a realidade observada”. E a partir disso, os conceitos de Participação Mística e

Representação Coletiva se faziam presentes em todas as leituras posteriores do psicólogo suíço, de tal modo que o primeiro texto do antropólogo francês, *As Funções Mentais*, nunca mais saiu de sua cabeça, que desde 1910, continuou a referenciá-lo até 1961!

Podemos afirmar, com certa margem de segurança, que a teoria de Lucien Lévy-Bruhl conduziu a Psicologia Analítica a um alargamento de suas bases conceituais ao inseri-la no campo teórico da antropologia. Que por sua vez, fomentou o profundo interesse de Jung em solucionar os problemas com que se defrontava na época, como a maneira com que os Arquétipos eram transferidos de uma geração a outra. Defendemos que os conceitos de Representação Coletiva e de Participação Mística de Lévy-Bruhl, são imprescindíveis para a construção da Psicologia Analítica, de modo a constituírem, a partir de então, os pilares de teorização a respeito da Identidade Inconsciente, conceito que está no centro da teoria geral do desenvolvimento psicológico.

Como último fôlego de nossas conclusões, precisamos falar ainda de algumas consequências do uso do conceito de primitivo feito pela Psicologia Analítica, enfatizando um ponto que abordamos no início da tese – o racismo e o eurocentrismo de Jung – apontando para o caráter normativo. Cabe, a partir do reconhecimento desse elemento, provocar mudanças necessárias e promover maneiras criativas de repensar essa psicologia, ao invés de apenas reproduzir os preconceitos.

A proposta é convidar os adeptos da Psicologia Analítica (e me incluo nesse grupo) a traçar novas soluções daqui em diante. Negar os problemas inerentes seria um grande desrespeito ao legado de Jung, reforçando a “bolha junguiana”. Essa bolha não dialoga com o restante do mundo, tendo parado no tempo com justificativas empobrecidas disfarçadas de puritanismo intelectual na falácia de que “Jung não cabe na academia”. O tempo áureo do culto à

personalidade de seu “mágico autor” e a mitificação de sua teoria como visão absoluta e inquestionável apenas reforçaram a fenda que separa o discurso da Psicologia Analítica do restante do mundo (Shamdasani, 1998).

Metaforicamente falando, temos que tomar cuidado para não perpetuar uma representação coletiva chamada Psicologia Analítica, sem retificar os problemas em nosso próprio universo de significações pessoais ao validar conceitos de uma teoria que, inegavelmente, precisa ser constantemente revisada para não perpetuarmos os preconceitos arraigados de seu próprio fundador.

Mas apenas o ato de denúncia não seria suficiente. Ao retirarmos algo, outra coisa de mesmo valor precisaria ser posta no lugar. É por causa disso que tentamos, com as melhores ferramentas disponíveis no momento. Sendo mais formal, apontamos uma possível solução ao sugerir um novo conceito que pudesse substituir o termo "primitivo" em seu sentido pejorativo eurocêntrico. Escolhemos o termo "ancestralidade", como veremos adiante, tentando dialogar com as tradições originárias de modo a abrir espaços de fala e saber. É um convite para filósofos nativos, nos fornecerem, a partir de um olhar interno, modos de fazer resistência ao eurocentrismo de Jung. Essa solução carece, obviamente, de uma pesquisa maior para ser efetivada, de modo que não ultrapassemos o âmbito da sugestão. Limitamo-nos, então, a um remendo provisório, na esperança de abrir espaços para futuras hipóteses de trabalho.

Nossa lógica se baseou na ideia de que, se quisermos ser justos com um conhecimento que poderia sanar o “vício” junguiano de eurocentrismo colonialista, talvez devamos assumir uma base de argumentação que não seja europeia, mas, antes, brasileira. Essa medida poderia ser tomada como uma ingenuidade de nossa parte, mas escolhemos assumir os riscos. Assim, vamos olhar de perto, os trabalhos de Kaká Werá Jecupé, Ailton Krenak, Daniel Munduruku e Davi

Kopenawa. Os autores são aqui convocados para nos ajudar a pensar novos rumos para a Psicologia Analítica.

Sendo mais poético e literário: criar possíveis terrenos de sustentabilidade para uma ecologia da Psicologia Analítica. Como Jecupé (2016/2021, p. 13) diz, mesmo que sob outro contexto: “[...] integrar o antigo ao novo e o novo ao antigo é um paradoxo. Como a harmonia do mundo vem do jogo dos contrários, ela requer uma integração desses opostos”.

Para nos aproximarmos desses trabalhos, utilizaremos o termo cunhado por Jecupé (2001/2021) — a *literatura nativa* ou *filosofia nativa* — que diz respeito à produção dos pensadores e escritores indígenas. Não devemos, obviamente, equacionar esses pensadores em uma mesma classificação de “os indígenas”, por exemplo. Devemos, antes, olhar atentamente para a tribo à qual pertencem e acolher seu lugar de fala.

Em *Terra dos Mil Povos*, Jecupé vai dizer:

Tupi, Guarani, Tupinambá, Tapuia, Xavante, Kamayurá, Yanomami, Kadiweu, Txukarramãe, Kaingang, Krahô, Kalapalo e Yawalapiti são nomes que pulsam no chão dessa terra chamada Brasil, formando raízes, troncos, galhos e frutos. São raças? Nações? Etnias? São a memória viva do tempo em que o ser caminhava com a floresta, os rios, as estrelas e as montanhas no coração e exercia o fluir de si (Jecupé, 1998, p. 25).

Kaká Jecupé vem dos Mbyá, descendentes dos Guarani, que se dividiram em três grandes grupos pelo Brasil: Mbyá, Kaiowá e Nandeva. A raiz linguística é o Tupi-Guarani, cujo tronco é o Tupi. Mais precisamente, Tupy, onde *tu* significa “som” ou “barulho”, e *py* é “pé”, mas também aquilo que está “em contato com”; pode ainda significar “assento”, de assentar ou aterrar. A palavra indica, de acordo com Jecupé (1998), o som entoado, de modo que tudo está

em contato com tudo. No Brasil, essas línguas são divididas em “[...] três línguas: o mbyá, o nhandeva e o kaiowá. Seus falantes distribuem-se em *tekoas* (aldeias) localizadas principalmente nos estados brasileiros das regiões Sul, Sudeste e Centro-Oeste” (Silva, 2012, p. 75).

A língua e o som são questões de extrema importância para os Guarani, uma vez que, como afirmou Jecupé (1998), o centro da vida da aldeia se dá pelos cânticos. Eles são o meio por onde os rituais são proferidos. Mais do que isso, toda palavra tem um espírito, pois “[...] um nome é uma alma provida de assento, diz-se na língua *Ayvu*. É uma vida entoada em uma forma. Vida é um espírito em movimento” (Jecupé, 1998, p. 18). Dessa maneira, a vida toda entoa seu som: pedras, pessoas, céu, plantas e a própria terra. No idioma da raça vermelha, como denomina Jecupé, *Ayvu* significa também “[...] fundamentos do ser” ou pode ser concebido como alma. No entanto, não se deve compreender essa palavra como algo de natureza transcendente, mas antes como o ser unido ao próprio som imanente.

Na organização da *tekoe*, os espíritos da natureza dialogam por meio do canto. Muitas vezes, as crianças têm um acesso mais direto a esse diálogo. O cântico recebe o nome de *mborai*, possuindo duas classificações: o *mborai kyrigue*, o canto diurno pronunciado pelas crianças; e o *tarova*, uma espécie de canto-reza, utilizado para uma conversa entre as crianças e os *Nhanderu* e *Nhandexy Kuéry*, ou “nossos pais” e “nossas mães” (Negro, 2019, p. 102). Jecupé (1998) explica que os *Nhanderu* são os ancestrais, também entendidos como divindades que possuem muitos nomes ou especialistas da natureza, trabalhando juntos nas quatro direções. Eles são, portanto, os pais primordiais e o vínculo com a ancestralidade.

Toda a riqueza cultural dos Tupi-Guarani repousa sobre a fala poética, o que faz com que eles sejam conhecidos também por suas “belas palavras” dirigidas aos espíritos (Jecupé, 2001/2021). Se retomarmos a descrição anterior sobre *Ayvu* como alma, temos a sentença mais

correta de seu significado depositada na expressão “palavra habitada” ou “som habitado”. Lima (2016) optou por traduzir poeticamente *Ayvu* pela expressão “palavra-habitante” para enfatizar o caráter de pessoalidade, isto é, de identidade que cada palavra contém por meio do som.

Como Kaká Jecupé (1998, p. 29) afirmou: “Cada vogal vibra uma nota do espírito que os ancestrais chamavam de *angá mirim*, que comporta o *Ayvu*, estruturando o corpo físico”.

Percebemos que a proposta do autor nos lança diretamente para pensar na pertinente relação entre a psique e o termo *Ayvu*. Sabendo que não se trata apenas de uma nomeação das coisas, mas antes de uma criação, *Ayvu* define a realidade por meio do som e do tom, pois estão intimamente ligados aos *Nhanderu*, ou seja, aos ancestrais. *Ayvu* é, como diz Jecupé (1998, p. 28), “[...] o corpo-som do ser”.

Na obra *Tupã Tenondé*, Jecupé (2001/2021) descreve a criação do mundo de acordo com as tradições Tupi e narra ainda vários aspectos da cultura Guarani em uma verdadeira imersão nos estilos de vida e suas ritualísticas. Essa obra é fruto de uma longa caminhada do autor nativo, que, após 10 anos de estudo, passando por várias tribos no Brasil, conseguiu extrair, por vias da tradição oral, um conhecimento estruturado a respeito das cosmopercepções. O termo cosmopercepção é usado por Jecupé para indicar que não há uma verdade única que organize o conhecimento dos Guarani, mas, antes, percepções passadas individualmente pelos ancestrais e que dialogam entre si.

Em outras palavras, cada canto entoa uma nova perspectiva de *cosmopercepção*. Jecupé (2001/2021) quer nos dizer que não há uma verdade única que consiga organizar o conhecimento dos Guarani, mas antes, percepções passadas individualmente pelos ancestrais, e que dialogam entre si. Podemos dizer que cada um produz seu canto no mesmo tom. E o canto, por sua vez,

então uma nova perspectiva de cosmopercepção. Vamos assumir que isso diz respeito aos pós-junguianos e as produções de cosmopercepção para a Psicologia Analítica.

Jecupé (2001/2021) ressalta que, na cosmopercepção Tupi, cada sujeito é composto por uma alma-colibri, afirmando que cada indivíduo possui um canto, um ritmo próprio e um som que o guia, de modo a permanecer intimamente conectado à sua ancestralidade. Essa mesma ideia aparece na obra *O Trovão e o Vento* (2016/2021), na qual o pensador nativo propõe um caminho terapêutico por meio do xamanismo Tupi-Guarani, apresentando um verdadeiro tratado psicológico para uma ecologia psíquica fundamentada na escuta do Ser. De acordo com o autor: “A tradição revela que a natureza repete até hoje a dança da criação macrocósmica para que possamos guiar-nos de acordo com seu ritmo e sua harmonia” (Jecupé, 2016/2021, p. 86, *itálico do autor*).

Como discutido nessa tese, o conceito de primitivo é multifacetado, podendo, em sua raiz, significar *primus*, o primeiro, a origem. Contudo, quando associado à perspectiva da antropologia dos séculos XIX e XX, esse conceito também assume atributos como selvagem, inculto e atrasado, frequentemente utilizado para descrever Povos Originários como Povos Primitivos (atrasados), o que não compactuamos.

É nesse ponto que sugerimos a substituição do conceito de *primitivo* pelo de *ancestralidade*, aproximando a Psicologia Analítica da filosofia nativa de Kaká Jecupé, propondo outra forma de teorizar as Identidades Inconscientes e a Individuação. Isso permite situar a ideia de psique em Jung no mesmo tom do conceito de *Ayvu*.

A base para a substituição do conceito de *primitivo* pelo de *ancestralidade* já foi apresentada pelo próprio Jung. A noção de ancestralidade como herança pode ser claramente vista em sua afirmação de que “[...] o inconsciente humano contém todas as formas de vida e de

funções herdadas da linhagem ancestral, de modo que em cada criança preexiste uma disposição psíquica funcional adequada anterior à consciência” (Jung, 1931/2011, p. 306, §673). Já a vinculação dos Arquétipos como elementos numinosos — frequentemente representados como forças divinas ou forças da natureza — se alinha ao conceito de *Nhanderu*, conforme descrito por Jecupé (1998).

Jecupé (2001/2021) explica que os Guarani realizam práticas diárias em silêncio, de forma calma, para se concentrarem nos sons ao redor, promovendo a escuta para a terra e tudo o que circunda sua percepção, assim como os próprios *Nhanderu* (espíritos ancestrais). Em momentos significativos durante a noite, reúnem-se na *casa de porã-hei* (casa dos cantos-oração). Sobre essa prática, Jecupé afirma: “Essa prática é necessária para que possam [...] acordar o coração. Para acordar teu coração, precisamos nomear-te — celebrar tua palavra-alma — e cantar!” (Jecupé, 2001/2021, p. 19). Transpondo esse conhecimento para a Psicologia Analítica, pode-se compreender a prática apresentada por Jecupé como uma escuta do Ser, ou seja, uma prática de *relegere*: a individuação pensada como uma escuta atenta e cuidadosa da ancestralidade. É a escuta de nosso próprio som-habitante, da palavra habitada da qual participamos.

Nessa direção da relação entre individuação e ancestralidade, destaca-se ainda o ritual *Nimongaraí* descrito em *Tupã Tenondé*. Trata-se de uma cerimônia de nomeação na qual um membro da tribo recebe seu som, ou seja, sua alma é nomeada por meio de sua música-ser. Como explica Jecupé (2001/2021, (p. 19): “[...] o espírito acorda por meio do coração. E somente o ser é capaz de compreender determinados mistérios da vida, principalmente a sabedoria dos ancestrais”.

Dois elementos se fundem nesse ritual: a vinculação do membro da tribo aos ancestrais por meio do som, que unifica *Ayvu* com *Nhanderu* (semelhante ao que vimos em Lévy-Bruhl [1910/1951] em relação ao ritual dos *churingas*); e a proposta da individuação em relação ao eu. *Nimongarai* é o rito que estrutura um lugar no mundo, já que, antes de receber a música-ser, não existe uma pessoa propriamente dita, mas apenas um corpo que anda sem direção. A música-ser define uma íntima conexão com a terra, fornecendo um sentido de cosmopercepção que conecta o membro da tribo a todos os seres de sua ancestralidade (Jecupé, 2001/2021). Podemos dizer que *Nimogaraí* lembra o processo de Individuação.

No uso da magia, Lévy-Bruhl (1935/2015) nos dá exemplo da importância do nome. Em concepção comum, o nome significa apenas uma sigla pelo qual algo é indicado e classificado, ou seja, o nome de uma pessoa aponta uma identificação; o nome indica especificamente a coisa à qual está atrelada em termos de uma diferenciação das demais. Mas o nome não diz quem se é enquanto Ser. Porém, em se tratando das tradições ancestrais, o nome vai além da indicação, possuindo um significado mais profundo. Ele não só identifica algo, mas cria uma conexão mágica e existencial de sentido. Por exemplo, o vínculo entre a pessoa e seus ancestrais, ou seu grupo totêmico e seus espíritos guardiões que se manifestam muitas vezes pelo sonho.

Por consequência, todo tipo de precaução será necessário com o nome. Não se pronunciará seu próprio nome, nem o de outra pessoa, e se evitará sobretudo o nome dos mortos. Frequentemente, até mesmo as palavras usuais onde o nome do morto apareça será colocada fora de uso. Tocar em um nome é tocar na própria pessoa ou no ser ao qual ele se refere. É atingi-lo, é violar sua personalidade. Ou então, evocá-lo, forçá-lo a aparecer, o que pode representar o maior dos perigos. Há, portanto, fortes razões para se evitar o uso indistinto dos nomes (Lévy-Bruhl, 1927).

Ailton Krenak (2020), por sua vez, como descendente dos Krenak, que são parentes dos Xavante, dos Krahô e dos Kaiapó, nos apresenta uma cosmopercepção semelhante. Os Xavantes vêm de uma linhagem de caçadores. Dentre suas histórias fundantes, temos a narrativa de que Deus criou o mundo e se retirou. Tempos depois, ele retorna para ver como sua criatura se comportou. Ele então se disfarça de tamanduá, mas é pego por um grupo de caçadores que pretendem levá-lo para uma fogueira. Duas crianças da tribo o reconhecem e o levam escondido para o alto de um monte, onde ele revela sua verdadeira natureza. E as crianças se dirigem a ele dizendo: “Avô, o que você achou da gente, das suas criaturas?” (Krenak, 2020, p. 40).

Na perspectiva dos Krenak, não há uma predestinação humana. Eles vão dizer que não somos tão importantes assim, ao menos não sozinhos. Por isso, a importância de se pensar o humano em relação com todos os seres, de modo a nos reconhecer perante a ancestralidade que nos fala em cada criatura. Isso fica evidente no ritual *teru andé*, uma dança sagrada realizada pelos Krenak, onde a proposta é uma oração pela saúde da Terra, numa perspectiva de “[...] comunhão com a teia da vida que nos dá potência” (Krenak, 2020, p. 46).

O filósofo nativo nos aponta que a sociedade capitalista é pautada numa separação do conceito de pessoa com o de natureza, rompendo a cosmopercepção de que somos todos um mesmo organismo vivo. Ele denuncia um sistema baseado na exploração e predação humana para a natureza e propõe a necessidade de se estabelecer uma *Comunhão Amorosa com o Mundo* (Krenak, 2019). O que sobressai na filosofia nativa de Krenak é um imenso respeito à natureza; um pensamento voltado à sustentabilidade e para as questões ecológicas. Temas extremamente necessários na atualidade, dignos de nota nas discussões mais lúcidas a respeito do problema do capitalismo e frequentemente presentes nos ciclos de intelectuais.

Um diálogo entre a proposta de Krenak pode nos ajudar a posicionar o conceito de ancestralidade na Psicologia Analítica. Quando Lévy-Bruhl (1910), ao afirmar o estado de participação como uma íntima conexão com o mundo, nos autoriza a utilizar o termo empatia, tal qual se manifestou nos escritos de Jung. Por meio dela, exercemos uma abertura e diálogo com as questões também ecológicas. Uma vez que assumimos o posicionamento Jung, enfatizado por Hillman em *Cidade e Alma* (1993), somos levados a desliteralizar não só a cidade, mas também a ecologia, estabelecendo assim uma preocupação genuína com o universo dos ancestrais trazidos por Krenak (2019).

Uma Comunhão Amorosa com o Mundo (Krenak, 2019) possui nítidos pontos de diálogo com a *Individuação* (Jung, 1928/2011) e diz respeito principalmente ao caráter ético. Afinal, não há individuação sem passar pela sombra coletiva como uma tentativa de solução ao problema moral (Barreto, 2009). Ailton Krenak (2020, p. 39) afirma: “Essa experiência de uma consciência coletiva é o que orienta as minhas escolhas”. Por isso, ele propõe um processo de união, ou como comentou Munduruku (2018), “quando nós percebemos que estamos sozinhos no mundo, não é possível fazer qualquer diferença; a diferença só é possível pelo diálogo e pela relação com todos os seres”.

Nos escritos de *Psicologia da Religião* (Jung, 1940/2011) há a forte presença do conceito de ancestralidade, além dos de *Participação Mística* e *Representações Coletivas*, que são usados de forma indistinta para explicar o fenômeno religioso. Contudo, nos escritos clínicos em *A Prática da Psicoterapia* (Jung, 1920-1950), os mesmos conceitos também se fazem presentes de forma mais organizada. Cabe destacar que o termo ancestralidade é amplamente difundido em sua identificação com a individuação. Em *Civilização em Transição* (Jung, 1930), observamos o emergente diálogo sobre o resgate da ancestralidade. Por sua vez, este conceito também se

apresenta por meio do processo de simbolização enquanto mecanismo da psique. A partir da concepção de uma psique ancestral, é possível traçar claras conexões com os conceitos aqui levantados pela filosofia nativa, perpassando pelas ideias de alma e individuação.

Mesmo que ainda signifiquem apenas uma semente plantada na terra da Psicologia Analítica pós-junguiana, essas conexões são o que temos como proposta de substituição do conceito de *primitivo* pelo de *ancestralidade*. Conexões mais profundas a esse respeito, que possam fundamentar conceitualmente nossa proposta, ainda precisam ser estabelecidas. A teorização para uma nova *cosmopercepção* que possa significar uma reparação do colonialismo junguiano é necessária e emergente. Entretanto, neste breve espaço, infelizmente ainda nos limitamos a ‘apontar um novo caminho’, sem conseguir ultrapassar a barreira da firmeza conceitual nas argumentações mais profundas que foram levantadas até então.

Por fim, cabe destacar ainda, que esse movimento foi iniciado por Krenak (2020, p. 33), quando afirmou: “Se a contribuição que aquelas pessoas nas cavernas deu ao Inconsciente Coletivo – esse oceano que nunca se esgota – se liga com os nossos terminais aqui, nessa era distante”. Ele continua com uma frase que caminha ao lado de Jung em *O Livro Vermelho*: “Se, em vez de olharmos nossos ancestrais como aqueles que já estavam aqui há um tempo, invertermos o binóculo, seremos percebidos pelo olhar deles” (idem, ibidem).

Essa proposta parece caminhar ao lado do aspecto fundamental da teoria analítica: a Individuação como criação de um sentido próprio no mundo. O conceito de ancestralidade pode, com isso, equacionar a ideia de Arquétipo, lançando-o para além dos muros eurocêntricos e colonialistas do conceito de primitivo. Além do mais, abre-se a possibilidade de concebermos a Psicologia Analítica em sua genuína preocupação com o *antropos*, que, por fim, traça

vinculações mais precisas entre: a Participação Mística, o *antropos* e o Arquétipo do Si-Mesmo com a Identidade Inconsciente.

Segundo Jung:

O si-mesmo não é o eu, mas uma totalidade superior a este que abrange a consciência e o inconsciente; como, porém, este último não possui limites determináveis e, além do mais, é de natureza coletiva em suas camadas mais profundas, não é possível distingui-lo de um outro indivíduo. Por isso, constitui a *participation mystique* que encontramos sempre e por toda parte, ou seja, a unidade da multiplicidade, um único homem em todos (Jung, 1939/2011, p. 96, §419).

Seria mais justo com a Psicologia Analítica posicioná-la enquanto uma Psicologia da Inteiraza, tal qual trazido por Roberto Crema em *Saúde e Plenitude* (1995), *Antigos e Novos Terapeutas* (2002) e *Normose* (2003), escrito em conjunto com Pierre Weil e Jean-Yves Leloup. Também podemos ressaltar a prática de *Cuidar do Ser* (1996), como apontado por Leloup. Uma psicologia que produz pontos de contato com outros campos, sendo essa abertura uma preocupação central com a noção de *antropos*, uma busca pela *holos* (inteiro). Leloup (1996, p. 25) ao nos apresentar a noção de terapeuta de Filon de Alexandria comenta: “[...] o terapeuta é um tecelão, um cozinheiro; ele cuida do corpo, cuida também das imagens que habitam em sua alma, cuidam dos deuses e dos *logoi* (palavras) que os deuses dizem à sua alma, é um psicólogo”.

Prática de cuidado que ultrapassa as noções do eu e da consciência, adentrando uma nova camada dessa totalidade, como sinalizou Adams (2014), em que os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo, e, sobretudo, colocamos as Identidades Inconscientes também, são tomados com atenta

consideração. Pois, no fundo, “[...] *sem relegere não há individuação*. Sem esta postura de atenção e cuidado não seria possível criar uma abertura psicológica para que o indivíduo pudesse se voltar para o inconsciente [...] atenta consideração ao *numinoso* que se faz presente no inconsciente” (Portela, 2013, p. 94).

Na definição mais precisa para o conceito de Cuidar do Ser, podemos ainda ler: “A escuta atenta daquilo que leva o Terapeuta à presença de “Aquele que É”, o Ser, *Ho On* [...] cuidar da psyche, das imagens e dos Arquétipos que o animam, cuidar do seu desejo e da orientação que se lhe daria” (Leloup, 1996, pp. 28-29). Aproximando assim, a Psicologia Analítica da prática de Cuidar do Ser, ou seja, “[...] o Terapeuta cuidava dos “deuses”, que eram as imagens pelas quais o homem representava para si o Absoluto, imagens múltiplas do Ser único. Os deuses são também os valores que orientam e desenvolvem a vida” (Leloup, 1996, p. 28).

Para encerramos, se faz pertinente as falas de Kaká Jecupé, que nos lembram que no fundo, “Somos tecidos do tecido que tece a própria Mãe e tudo o que criamos vem dessa mesma trama. Essa trama é uma lei ancestral, é uma lei imemorial” (Jecupé, 2002, p. 112). Estamos na terra, contidos em cada pedra, cada pássaro e árvore. Nosso avanço na inteligência de nada serviria sem que a Grande Mãe a nos ofertasse seu corpo e seu ventre.

Referências

- Adams, V. M. (1996). The Cultural Unconscious and the collective differences. In M. Adams, *The multicultural imagination* (pp. 37-50). New York: Routledge.
- Adams, V. M. (2014). *For love of the imagination: interdisciplinary applications of Jungian psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Amaral, R. A., & Costa, L. D. (2022). A antropologia poética de Gilbert Durand e os Arquétipos narrativa literária. *Revista de Linguística e Teoria Literária*, pp. 01-19.
- Araujo, S., Laurenti, C., & Lopes, C. (2016). *Pesquisa teórica em psicologia: aspectos filosóficos e metodológicos*. São Paulo: Hogrefe.
- Baiardi, D. C. (2008). Conhecimento, Evolução e Complexidade na Filosofia Sintética de Herbert Spancer. In D. C. Baiardi, *Tese de Doutorado em Filosofia*. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo.
- Barreto, M. (2008). *Símbolo e sabedoria prática: C. G. Jung e o mal-estar da modernidade* (2º ed.). São Paulo: Loyola.
- Barreto, M. (2009). A dimensão ética da Psicologia Analítica. *Psicologia Clínica*, 21, pp. 91-105.
- Bastian, A. (1860). *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer*. Leipzig, Editora: Otto Wiegand.
- Berry, P. (2014). *O corpo sutil de Eco: contribuições para uma psicologia arquetípica*. Petrópolis: Vozes.
- Bioni, A. M. (2019, Junho). Quando Americo conhece América: As representações dos povos do Novo Mundo nas cartas de 1502 a 1503. *interFACES*, nº 29 – vol. 1, pp. 50-67.

- Boas, F. (1896/2004). As Limitações do Método Comparativo da Antropologia. In F. Boas, *Antropologia Cultural* (C. Castro, Trans., pp. 25-40). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Boas, F. (1911/2010). *A Mente do Ser Humano Primitivo*. Petrópolis: Vozes.
- Boas, F. (1932/2005). O Objeto da Pesquisa Antropológica. In F. Boas, & C. Catro (Ed.), *Antropologia Cultural* (C. Catro, Trans.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Boechat, W. (2009). *A Mitopoesia da Psique*. Petrópolis: Vozes.
- Brandão, J. S. (1987a). *Mitologia Grega, vol. I*. Petrópolis: Vozes.
- Brandão, J. S. (1987b). *Mitologia Grega, vol. III*. Petrópolis: Vozes.
- Brooke, R. (1993). *Jung and Phenomenology*. New York: Routledge.
- Carvalho, J. C. (1997). Etnocentrismo: inconsciente, imaginário e preconceito. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*, 1, pp. 181 - 186.
- Castro, C. (2005). *Evolucionismo Cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer* (Edição digital ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Castro-Gómez, S. (2005). Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. In E. Lander, *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 80-87). Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Colombo, C. (1492-93/1998). *Diários da Descoberta da América: as quatro viagens e o testamento*. Porto Alegre: L&PM Pocket.
- Crema, R. (1995). *Saúde e Plenitude: um caminho para o ser*. São Paulo: Summus.
- Crema, R. (2002). *Antigos e Novos Terapeutas: Abordagem Transdisciplinar Em Terapia*. Petrópolis: Vozes.
- Dalal, F. (1988). The Racism of Jung. *Race & Class*, pp. 1-22.

De Angulo, G. (1995). *The Old Coyote of Big Sur: The Life of Jaime de Angulo*. Berkeley: Stonegarden.

De Oliveira, E. F. (2023). A literatura nativa nas obras de Kaka Werá Jecupé: produções, resistências e culturas dos povos indígenas. *Dissertação (Mestrado)*. Uberlândia: Programa de Pós-Graduação em História Universidade Federal de Uberlândia.

Dilthey, W. (2010). *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. (M. Casanova, Trans.) São Paulo: UNESP.

Do Vale, P., & Zimbrão, T. (2021). O fantasioso encontro entre Jung e Tolkien. *Aletria*, pp. 209-228.

Durand, G. (1997/2007). *As estruturas antropológicas do imaginário*. Lisboa:: Presença.

Durkheim, É. (1895/2007). *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes.

Durkheim, É. (1897/200). *O Suicídio*. São Paulo: Martins Fontes.

Durkheim, É. (1912/200). *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.

Eliade, M. (2008). *O Sagrado e o Profano: essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.

Eriksen, T. H., & Nielsen, F. S. (2007). *História da Antropologia*. (E. L. Calloni, Trans.) Petrópolis: Vozes.

Evans-Pritchard, E. (1948/2002). *Antropologia Social*. Lisboa: Edições 70.

Evans-Pritchard, E. (2002). *Antropologia Social*. Lisboa: Edições 70.

Evans-Pritchard, E. E. (1934). Levy-Bruhl's theory of primitive mentality'. *University of Egypt Bulletin of the Faculty of Arts*, pp. 1-3.

- Evans-Pritchard, E. E. (1981). *A History of Anthropological Thought*, ed. A. Singer. New York: Basic Books.
- Feyerabend, P. (1981). *Realism, rationalism and scientific method: philosophical papers, volume 1*. London: Cambridge University Press.
- Feyerabend, P. (2005). *A Conquista da Abundância*. São Leopoldo: UNISINOS.
- Feyerabend, P. (2007). *Contra o Método*. (A. Mortari, Trans.) São Paulo: UNESP.
- Foucault, M. (2000). *As Palavras e as Coisas: Uma arqueologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Martins Fontes.
- França, M. C. (2020, Jul./Dez). O novo mundo de Montaigne. *Modernos e Contemporâneos*, 4, n10, pp. 60-80.
- Frankl, V. E. (2006). *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Petrópolis: Vozes.
- Franz, M.-L. V. (1990). *A Interpretação dos Contos de Fada*. São Paulo: Paulus.
- Frazer, J. G. (1871/1982). *O Ramo de Ouro* (Vol. 1). (W. Dutra, Trans.) Zahar.
- Freud, S. (1912/2012). *Totem e Tabu, Contribuições à História do Movimento Psicanalítico e Outros Textos (1912-1914)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gadamer, H. G. (1998). *O Problema da Consciência Histórica*. (C. D. Estrada, Trans.) Rio de Janeiro: Getúlio Vargas.
- Gambini, R. (2000). *Espelho Índio: a formação da alma brasileira*. São Paulo: Axis Mundi/Terceiro Nome.
- Giegerich, W. (1998). *The Soul's Logical Life: Towards a Rigorous Notion of Psychology*. Frankfurt : Peter Lang.

- Giegerich, W. (1998a). "Jung's Betrayal of his Truth: The Adoption of a Kant-based Empiricism and the Rejection of Hegel's Speculative Thought". *Harvest. Journal for Jungian Studies*, 44(1), pp. 46-64.
- Gliozzi, G. (2000). *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale: des généalogies bibliques aux théories raciales*. Lecques: Théétète.
- Goldman, J. M. (1994). *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Grypho.
- Heliadora, B. (2011). Introdução. In W. Shakespeare, *A Tempestade* (B. Heliadora, Trans., pp. 7-10). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Henriques, V., & Mello, W. (2019, jan-abr). A recepção das premissas de Haeckel na obra de Jung. *Fractal: Revista de Psicologia*, 31, pp. 11-15.
- Hillman, J. (1975/2010). *Re-vendo a psicologia*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Hillman, J. (1993). *Cidade & Alma*. São Paulo: Studio Nobel.
- Hillman, J. (2011). *Psicologia Alquímica*. Petrópolis: Vozes.
- Hillman, J. (2013). *O Sonho e o Mundo das Trevas*. Petrópolis: Vozes.
- Hirsch, T. (2013, 1). Un « Flammarion » pour l'anthropologie ? *Genèses*, 90, p. 105 à 132.
- Horton, R. (1973). Lévy-Bruhl, Durkheim and the scientific revolution. In R. Horton, & R. Finnegan, *Modes of Thought* (pp. 249–305). London: Faber & Faber.
- James, W. (1890/1950). *The Principles of Psychology*. New York: Dover Publications.
- Jecupé, K. W. (1998). *A Terra dos Mil Povos: história indígena brasileira contada por um índio*. São Paulo: Petrópolis.
- Jecupé, K. W. (2001/2021). *Tupã Tenondé: A criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani*. São Paulo: Petrópolis.

- Jecupé, K. W. (2002). *Todas as Vezes que Dissemos Adeus*. (2º ed.). São Paulo: TRIOM.
- Jecupé, K. W. (2016/2021). *O Trovão e o Vento: um caminho de evolução pelo xamanismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Polar Editorial: Instituto Arapoty.
- Jung, C. G. (1904/2011). Investigações experimentais sobre associações de pessoas sadias. In C. G. Jung, *Estudos Experimentais* (pp. 9-530). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1907/2011). Investigações Psicofísicas com o Galvanômetro e o Pneumógrafo em pessoas normais e doentes mentais. In C. G. Jung, *Estudos Experimentais* (pp. 543-607). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1916/2011). A Estrutura do Inconsciente. In C. G. JUNG, *O Eu e o Inconsciente* (pp. 133-170). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1916/2011). Adaptação, Individuação e Coletividade. In C. G. JUNG, *A Vida Simbólica* (pp. 23-28). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1917/2011). *Psicologia do Inconsciente*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1918/2011). Sobre o Inconsciente. In C. G. Jung, *Civilização em Transição* (pp. 11-37). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1919/2011). Instinto e Inconsciente. In C. G. Jung, *A Natureza da Psique* (pp. 72-82). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1919/2011). Instinto e Inconsciente. In C. G. Jung, *A Natureza da Psique* (pp. 72-82). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1921/2011). *Tipos Psicológicos*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1922/2011). Relação da Psicologia Analítica com a obra de arte poética. In C. G. Jung, *O Espírito na arte e na ciência*. (pp. 65-84). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1925/2014). *Seminários sobre Psicologia Analítica - 1925*. Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1926/2011). Espírito e Vida. In C. G. Jung, *A Natureza da Psique* (pp. 274-294). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1927/2011). Alma e terra. In C. G. Jung, *Civilização em Transição* (pp. 38-58). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1927/2011e). Alma e terra. In C. G. Jung, *Civilização em Transição*. Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1928/2011). *A Energia Psíquica*. Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1928/2011). A Estrutura da Alma. In C. G. JUNG, *A Natureza da Psique* (pp. 83-103). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1928/2011). Aspectos Gerais da Psicologia do Sonho. In C. G. Jung, *A Natureza da Psique* (pp. 186-234). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1928/2011). *O Eu e o Inconsciente*. Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1928/2011d). Os conceitos básicos da teoria da Libido. In C. G. Jung, *A Energia Psíquica* (pp. 44-82). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1928/2011f). Efeitos do Inconsciente sobre a Consciência. In C. G. Jung, *O Eu e o Inconsciente* (pp. 13-60). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1928[1923]/2011). A importância da Psicologia Analítica para a Educação. In C. G. Jung, *O Desenvolvimento da Personalidade* (pp. 57-72). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1930/2011). Uma entrevista radiofônica em Munique. In C. G. Jung, *A Vida Simbólica Vo.2* (pp. 135-139). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1930/2015). *O Livro Vermelho*. Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1931/2011). Introdução à obra de Francis G. Wickes: Análise da alma infantil. In C. G. Jung, *O Desenvolvimento da Personalidade* (pp. 48-57). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1931/2011). O Homem Arcaico. In C. G. Jung, *Civilização em Transição*. Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1931/2011). O problema fundamental da psicologia contemporânea. In C. G. Jung, *A Natureza da Psique* (pp. 295-313). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1931/2011). Prefácio ao livro de Aldrich: "The primitive mind and modern civilization". In C. G. Jung, *A Vida Simbólica V2* (pp. 143-145). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1931/2011e). O Problema Psíquico do Homem Moderno. In C. G. Jung, *Civilização em Transição* (pp. 84-106). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1931[1927]/2011). Psicologia Analítica e Cosmovisão. In C. G. Jung, *A Natureza da Psique* (pp. 315-339). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1932-1958/2001). *Atom and Archetype: The Pauli/Jung Letters 1932-1958*. (C. A. Meier, Ed.) Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1934/2011). A importância da Psicologia para a época atual. In C. G. Jung, *Civilização em Transição* (pp. 145-166). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1934/2011). Considerações gerais sobre a teoria dos complexos. In C. G. Jung, *A Natureza da Psique* (pp. 39-59). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1934/2011). Fundamentos da Psicologia Analítica (Tavistock Lectures). In C. G. Jung, *A Vida Simbólica - Vol.1* (pp. 13-200). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1935/2011). Fundamentos da Psicologia Analítica (Tavistock Lectures). In C. G. Jung, *Vida Simbólica* (pp. 13-200). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1936/2011). Aspectos do drama contemporâneo. In C. G. Jung, *Civilização em Transição* (pp. 13-27). Petrópolis: Vozes.

- Jung, C. G. (1936/2011). O Conceito de Inconsciente Coletivo. In C. G. Jung, *Arquétipos e o Inconsciente Coletivo* (pp. 51-62). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1936/2011b). Determinantes Psicológicos do Comportamento Humano. In C. G. Jung, *A Natureza da Psique* (pp. 60-71). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1939/2011). *O Símbolo da Transformação na Missa*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1939/2011). *Psicologia e Religião*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1939/2011). *Símbolo da Transformação na Missa*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1939[1955]/2011). Comentário psicológico sobre o Livro Tibetano da Grande Liberação. In C. G. Jung, *Psicologia da Religião Oriental* (pp. 11-48). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1941/2011). Aspectos Psicológicos da Core. In C. G. Jung, *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo* (pp. 184-206). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1944/2011). As ideias de salvação na alquimia. In C. G. Jung, *Psicologia e Alquimia* (pp. 243-455). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1944/2011). Introdução à problemática da psicologia religiosa da alquimia. In C. G. Jung, *Psicologia e alquimia* (pp. 15-50). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1944/2011). *Psicologia e Alquimia*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1945[1924]/2011). Psicologia Analítica e Educação. In C. G. Jung, *O desenvolvimento da Personalidade* (pp. 73-148). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1946/2011). A Psicologia da Transferência. In C. G. Jung, *AB-Reação: Análise de Sonhos e Transferência* (pp. 46-209). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1946/2011c). Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. In C. G. JUNG, *A Natureza da Psique* (pp. 104-185). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1950/2011). *Aion: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo*. Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1950/2011). Aspectos psicológicos do Arquétipo materno. In C. G. Jung, *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo* (pp. 82-116). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1950/2011). *Mysterium Coniunctionis 2: Rex e Regina, Adão e Eva e A Conjunção*. Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1950/2011). *Mysterium Coniunctionis: Rex e Regina, Adão e Eva e A Conjunção*. Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1950[1939]/2011). Sobre o Renascimento. In C. G. Jung, *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo* (pp. 116-152). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1950[1939]/2011). Sobre o Renascimento. In C. G. Jung, *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo* (pp. 116-151). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1952/2011). Religião e Psicologia: Uma resposta a Martin Buber. In C. G. Jung, *A Vida Simbólica Vo. 2* (pp. 256-264). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1952/2011). *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1952[1912]/2011). *Símbolo da Transformação*. Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1954/2011). *Mysterium Coniunctionis 1 - As Personificações dos opostos*. Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1929/2011). *Volume XIII – Estudos Alquímicos – O segredo da flor de ouro* (I, §66, p. 51). (1929).

Jung, C. G. (1954/2011). Sobre os Arquétipos do Inconsciente Coletivo. In C. G. Jung, *Arquétipos e o Inconsciente Coletivo* (pp. 11-50). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1954/2011a). Sobre os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo. In C. G. Jung, *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo* (pp. 11-50). Petrópolis: Vozes.

- Jung, C. G. (1954[1937]/2011). As Visões de Zóximo. In C. G. Jung, *Estudos Alquímicos* (pp. 63-117). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1958/2011). A Consciência na visão psicológica. In C. G. JUNG, *Civilização em Transição* (pp. 185-202). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1959/2011). Jung e a fé religiosa. In C. G. Jung, *Vida Simbólica Vol. 2* (pp. 302-352). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1961/2011). Símbolo e Interpretação dos Sonhos. In C. G. Jung, *Vida Simbólica - 1* (pp. 201-283). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1961/2011). Símbolos e interpretação dos sonhos. In C. G. Jung, *Vida Simbólica Vol.1* (pp. 201-283). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1961/2011). Símbolos e Interpretação dos sonhos. In C. G. Jung, *A Vida Simbólica - Vol.1* (pp. 201-310). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1961/1987). *C.G. Jung. Memórias, Sonhos, Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Jung, C. G. (1973). *Carl Jung, Letters, edited by Gerhard Adler & Aniela Jaffé*. Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C. G. (2002). *Cartas de C. G. Jung 1906-1945* (Vol. 1). Petrópolis: Vozes.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2018,). Retomar a história, atualizar a memória, continuar a luta. In D. ulie, L. F. Danner, H. H. Correia, & F. Danner, *Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: criação crítica e recepção*. (pp. 27-35). Porto Alegre: Editora Fi.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Krenak, A. (2020). *A Vida Não é Útil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Kuhn, T. S. (1962/2003). *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva.
- Lang, A. (1887). *Myth, Ritual and Religion* (Vol. 1). London: Longman's, Green and Co.
- Laplatine, F. (1988/2003). *Aprender Antropologia*. (M.-A. Quiroz, Trans.) São Paulo: Brasiliense.
- Leloup, J.-Y. (1996). *Cuidar do Ser: Filon e os Terapeutas de Alexandria* (2º ed.). Petrópolis: Vozes.
- Leopoldi, J. S. (2002, jan./jun). Rousseau - estado de natureza, o “bom selvagem”. *ALCEU*, 2, p. 158 a 172.
- Lévi-Strauss, C. (1952/1960). *Raça e História*. Lisboa: Presença.
- Lévy-Bruhl. (1927). *L'Âme primitive*. Paris:: Félix Alcan.
- Lévy-Bruhl, L. (1903/1971). *La morale et la science des mœurs*. .: Paris: Les Presses universitaires de France.
- Lévy-Bruhl, L. (1910/1951). *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures*. (S. Campos, Trans.) Paris: Neuvième.
- Lévy-Bruhl, L. (1922/1947). *La mentalité primitive*. PUF, 1947. Paris: Les Presses universitaires de France.
- Lévy-Bruhl, L. (1928/2008). *A Mentalidade Primitiva* (1º ed.). São Paulo: Paulus.
- Lévy-Bruhl, L. (1935/2015). *Mitologia Primitiva*. (S. Campos, Trans.) Niterói: Teodoro.
- Lévy-Bruhl, L. (1949). *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*. Paris: PUF.
- Lispector, C. (1978/1999). *Um Sopro de Vida*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Lukes, S. (2005). Bases para a interpretação de Durkheim. In O. G. Cohn, *Sociologia: para ler os clássicos* (pp. 15-54). Rio de Janeiro: Azougue.

- Malinowski, B. (1978). *Os Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato dos empreendimentos e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural.
- Mannoni, O. (1990). *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization* (1º ed.). Michigan: University of Michigan Press.
- Marcondes, D. (2012, Dez). A Descoberta do Novo Mundo e o ceticismo Moderno. *Kriterion*, 126, pp. 421-433.
- Massière, F. (2016). A construção da Psicologia Analítica a partir do livro Símbolo da Transformação: o processo de escrever e reescrever uma psicologia. São João Del Rei: Dissertação de Mestrado.
- Mello, L. G. (2002). *Antropologia Cultural*. Petrópolis: Vozes.
- Merllié, D. (2012). Durkheim, Lévy-Bruhl, and “Primitive Thinking”:. *L’Année sociologique*, 62, pp. 429-446.
- Merllié, D. (2012). Durkheim, Lévy-Bruhl, and “Primitive Thinking”: What Disagreement? *L’Année Sociologique*, p. 429 to 446.
- Mesquita, L. (2018). Imagem Arquetípica: um olhar para o invisível. *LUME (UNICAMP)*, pp. 25-37.
- Montaigne, M. (1580/2001). *Os Ensaios*. (R. C. Abílio, Trans.) São Paulo: Martins Fontes.
- Morgan, L. H. (1877/2005). A Sociedade Antiga. In C. Castro, *Evolucionismo Cultural: Textos de Morgan, Tylor e Frazer*. (Edição digital ed., pp. 20-30). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Munduruku, D. (2018). Escrita indígena: registro, oralidade e literatura, o reencontro da memória. In J. Dorrico, L. F. Danner, H. H. Correia, & F. Danner, *Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: criação crítica e recepção*. (pp. 81-84). Porto Alegre: Editora Fi.
- Negro, M. (2019). *Nós. Mas, afinal, nós quem?* São Paulo: Companhia das Letrinhas.
- Nietzsche, F. (1878/2000). *Humano, Demasiado Humano: Um livro para espíritos livres*. (P. C. Souza, Trans.) São Paulo: Cia. das Letras.
- Nunes, B. (2011). O animal e o primitivo: os Outros de nossa cultura. In M. E. Maciel, *Pensar/escrever o animal : ensaios de zoopoética e biopolítica* (pp. 13-22). Florianópolis: UFSC.
- Oesterdiekhoff, G. (2015, Jan). The nature of "premodern" mind Tylor, Frazer, Lévy-Bruhl, Evans-Pritchard. *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics*, pp. 15–25.
- Oliveira, M. (2012, jul-dez). O conceito de Representações Coletivas: Uma trajetória da Divisão do Trabalho às Formas Elementares. *Debates do NER*, 22, pp. 67-94.
- Otto, R. (1917/2007). *O Sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal EST.
- Penna, E. (2013). *Epistemologia e método na obra de C. G. Jung*. São Paulo: Educ.
- Penna, E. (2014). *Processamento simbólico-arquetípico: pesquisa em Psicologia Analítica*. São Paulo: Educ./FAPESP.
- Pereira, E. (2012). Nosso grande Outro: a questão animal o pensamento, na cultura e na arte contemporâneos. *Revista de Letras da Universidade Católica de Brasília*, pp. 97-104.
- Portela, B. O. (2013). *A Cura D'alma na Psicologia de Carl Gustav Jung*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de fora, departamento de Ciência da Religião.

- Portela, B. O. (2021). Opus Enquanto Trabalho Sagrado de Redenção do Si-Mesmo: ou porque a Psicologia Junguiana não é uma Imitatio Christi. *Coleção Caminhos Junguianos Vol. 2 (Outra Metade de Mim, Outra Metade de Nós*, pp. 270-291.
- Praxades, W. (2011). Preconceitos contra os negros na obra Memórias, sonhos, reflexões, de Carl Gustav Jung. *Revista Espaço Acadêmico*, pp. 118-126.
- Progoff, I. (1953). *Jung's psychology and its social meaning; An introductory statement of C.G. Jung's psychological theories and a first interpretation of their significance for the social sciences*. New York: Grove Press.
- Raffaelli, R. (2014). Introdução a Obra a Tempestade. In W. Shakespeare, *A Tempestade* (R. Raffaelli, Trans., Bilingue Inglês e Português ed., pp. 7-21). Trindade: UFSC.
- Reale, G. (1990). *História da Filosofia: Antiga e idade média*. São Paulo: Paulus.
- Reimer, H. (2010). O Sagrado em Rudolf Otto. *Programa de Pós Graduação em História (PUCGO)*.
- Renard, C. (1864/2018). Prefácio: Breves Considerações aos leitores. In J. Verne, *Viagem ao Centro da Terra* (C. M. Renard, Trans., pp. 7-12). São Paulo: Martin Claret.
- Resek, C. (1960). *Lewis Henry Morgan: American Scholar*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Resende, P. H., & Melo, W. (2018). A influência de William James sobre a obra de C. G. *Clio-Psyché: discursos e práticas na história da Psicologia*, pp. 311-322.
- Rosa, F. (2010, 12 08). Edward Tylor e a extraordinária evolução religiosa da humanidade. *Cadernos de Campos*, 19, pp. 297-308.
- Rossi, P. (1992). *A Ciência e a Filosofia dos Modernos: aspectos da Revolução Científica*. (Á. Lorencini, Trans.) São Paulo: UNESP.

- Rowland, S. (2006). Jung, the trickster writer, or what literary research can do for the clinician. In: 2006. *Journal of Analytical Psychology* 51, pp. 285–299.
- Rowland, S. (2011). Anima, Gender, Feminism. *Oxford Academic*, pp. 169–182.
- Said, E. W. (1990). *Orientalismo : o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Said, E. W. (2004.). *Freud e os não-europeus*. São Paulo: Boitempo.
- Samuels, A. (1985/1989). *Jung e os Pós-Junguianos*. Rio de Janeiro: Imago.
- Samuels, A. (1993/1995). *A Psique Política*. Rio de Janeiro: Imago.
- Samuels, A. (2002). *A Política no Divã*. São Paulo: Summus.
- Schmitt, A. (2011). A linguagem dos Arquétipos: Um diálogo entre Psicologia Junguiana e a Linguística Cognitiva. São Paulo: Tese de Doutorado, PUC/SP.
- Schopenhauer, A. (1818/2001). *O mundo como vontade e como representação*. (M. F. Correia, Trans.) Rio de Janeiro: Contrapontos.
- Segal, R. (2007). Jung and Lévy-Bruhl. *Journal of Analytical Psychology*, v52, pp. p635-658.
- Serbena, C. A., & Corá, J. (2022). James Hillman e a Fenomenologia: a base poética da psique. *Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*, 40, pp. 91-104.
- Shakespeare, W. (1610/2014). *A Tempestade* (1º, bilíngue: português e inglês. ed.). (R. Raffaelli, Trans.) Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- Shamdasani, S. (1995). Memories, Dreams, Omissions. *Spring*, 57, pp. 115-137.
- Shamdasani, S. (1998). *Cult Fictions: C. G. Jung and the Founding of Analytical Psychology*. New York: Routledge.
- Shamdasani, S. (2005). *Jung e a construção da psicologia moderna: O sonho de uma ciência*. Aparecida, São Paulo: Ideias & Letras.

- Shamdasani, S. (2014). *C. G. Jung: Uma biografia em livro*. Petrópolis: Vozes.
- Silva, S. B. (2012). Contato interétnico e dinâmica sociocultural: os casos Guarani Kaingang. In M. A. Bergamaschi, & M. I. Zen, *Povos Indígenas e educação* (p. 200). Porto Alegre: Mediações.
- Spencer, H. (1851/2004). *Social Statics: or, the conditions essential to human happiness specified, and the first of them developed*. London: The Online Library of Liberty.
- Starobinski, J. (2011, Janeiro-Dezembro). É Possível definir o Ensaio? *Remate de Minas*, pp. 13-24.
- Suetterlin, C. (2019). Culture by Nature. Familial roots of ambivalent human social behavior and its cultural extensions in large-scale societies. A contribution of Human and Cultural Ethology. *Anthropologischer Anzeiger*, pp. 195–210.
- Tacey, D. (1997). *Remaking Men: Jung, Spirituality and Social Change*. New York: Routledge.
- Tacey, D. (2009). Mind and Earth: Psychic Influence Beneath the Surface. *Jung Journal: Culture & Psyche*, 3, pp. 15–32.
- Tambiah, S. (2013). Múltiplos ordenamentos de realidade: o debate iniciado por Lévy-Bruhl. *Cadernos de Campo*, 22, pp. 1-384.
- Tolkien, J. R. (1937/2020). *O Hobbit*. Rio de Janeiro: Harper Collins.
- Tolkien, J. R. (1951/2020). De uma Carta de J. R. R. Tolkien para Milton Waldman, 1951. In J. R. Tolkien, *O Silmarillion* (pp. 17-36). Rio de Janeiro: Harper Collins.
- Tolkien, J. R. (1954/2021). *A Sociedade do Anel: O Senhor dos Anéis Parte I*. (R. Kyrmse, Trans.) Rio de Janeiro: Harper Collins.

- Tolkien, J. R. (1954/2021). *As Duas Torres: O Senhor dos Anéis Parte II*. (R. Kyrmse, Trans.) Rio de Janeiro: Harper Collins.
- Tolkien, J. R. (1955/2021). *O Retorno do Rei: O Senhor dos Anéis Parte III*. (R. Kyrmse, Trans.) Rio de Janeiro: Harper Collins.
- Tolkien, J. R. (1964/2020). Sobre Estórias de Fadas. In J. R. Tolkien, *Árvore e Folha* (pp. 17-90). Rio de Janeiro: Harper Collins.
- Tolkien, J. R. (1967/2021). *Ferreiro do Bosque Maior*. Rio de Janeiro: Harper Collins.
- Tolkien, J. R. (1977/2020). *O Silmarillion*. (R. J. Lopes, Trans.) Rio de Janeiro: Harper Collins.
- Tolkien, J. R. (2020). *J.R.R. Tolkien: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Harper Collins.
- Tylor, E. (1871/2016). *Primitiv Culture* (1º ed., Vol. 1). New York: Dover Publications.
- Tylor, E. B. (1871/2005). A Ciência da Cultura. In C. Castro, *Evolucionismo Cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer* (Edição digital ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Valpassos, C. A., & Cunha, N. V. (2011). *História e Antropologia*. Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ.
- Verne, J. (1864/2018). *Viagem ao Centro da Terra*. (C. M. Renard, Trans.) São Paulo: Martins Claret.
- Vespucio, A. (1961). El Nuevo Mundo. In A. Vespucio, *Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos: Estudio preliminar de R. Levillier*. Buenos Aires: Editorial.
- Weil, P., Leloup, J.-Y., & Crema, R. (2003). *Normose: a patologia da normalidade*. Petrópolis: Vozes.
- Wundt. (1912/1916). *Elements of Folks Psychology: Outlines of a Psychological History of the Development of Mankind*. New York: The Macmillan Company.