

A ALMA ANCESTRAL E A CONTEMPORANEIDADE BRASILEIRA: IMAGINÁRIO CONSCIENTE E INCONSCIENTE NA INTREPRETAÇÃO DO BRASIL EM ROBERTO GAMBINI

Aleš Vrbata

Departamento de Letras e Artes, Universidade Estadual de Feira de Santana,
Avenida Transnordestina s/n, 252-294 Feira de Santana, Bahia, Brasil

alesvrbata@hotmail.com

[...] tanto uma pessoa como uma coletividade em certos momentos se veem estimuladas a desenvolver seu lado superior. Só que no Brasil é muito complicado desenvolver o lado das virtudes e das qualidades. Coletivamente, não há nem estímulo nem momento para isso. Acho que se fez um certo pacto no plano social permitindo que a inferioridade se instalasse e ficasse lá. (Dias, Gambini 1999: 151).

ANCESTRAL SOUL AND CONTEMPORARY BRAZIL: CONSCIOUS AND UNCONSCIOUS IMAGERY IN THE INTERPRETATION OF BRAZIL IN ROBERTO GAMBINI

Abstract: The paper deals with Roberto Gambini's Jungian analysis of contemporary Brazilian society as it was developed during the 1980s and 1990s. Focusing on the complex and not completely transparent conditions of the very beginning of the Portuguese colonization project in Brazil, Gambini studies early 16th-century Jesuit correspondence, identifies cross-cultural (erotic and demonic) transference between the European/Catholic and indigenous psyches and infers the psychological conditioning of today's Brazilians. Both Gambini's multidisciplinary approach and the complex issue he is dealing with make his research compatible with the Jungian project of *Eranos Tagung* (conferences), whose aim was to move beyond the narrow limits of specialized knowledge (history, sociology, anthropology, etc.) and thinking on the "edge" or "borderland" of the scientific and the extra-scientific. Such a shift to a Husserlian *Lebenswelt* seems also to be confirmed by Gambini's anticipation of the concept of "cultural complex" that was developed later (Henderson, Adams, Singer, Kimbles).

Keywords: Gambini; Brazil; psyche; unconscious; cultural complex.

Resumo: O artigo trata da análise do Roberto Gambini da sociedade brasileira contemporânea como ela foi desenvolvida durante os anos 80 e 90. Enfocado nas condições complexas e por agora não completamente

transparentes do início do projeto colonizador português no Brasil, Gambini estuda a correspondência jesuita e identifica a transferência (erótica e diabólica) inter-cultural entre as psiques europeias/católicas e indígenas e, consequentemente, deduz o condicionamento psicológico dos brasileiros contemporâneos. Tanto a abordagem multidisciplinar do Gambini quanto o assunto complexo da pesquisa dele fazem esse projeto compatível com o projeto junguiano de *Eranos Tagung* [colóquios] cuja ambição foi passar além dos limites estreitos das ciências especiais (história, sociologia, antropologia etc.) e pensar na “borda” ou “margem” do científico e do extra-científico. Uma passagem assim para o *Lebenswelt* husserliano parece ser confirmada pela antecipação gambiniana do “complexo cultural”, conceito elaborado pelo Henderson, Adams, Singer e Kimbles.

Palavras-chave: Gambini; Brasil; psique; inconsciente; complexo cultural.

Este artigo tem como seu ponto de partida algumas teses fundamentais da psicologia arquetípica, desenvolvidas por C. G. Jung na virada dos anos 1960 e 1970, e extensivamente desenvolvidas por James Hillman: 1) a imagem como manifestação primária e viva da psique e não como conceito teórico, 2) a necessidade do mito cultural vivo de cada uma comunidade humana, 3) a consciência como titular das polaridades (oposições). Estas três teses podem servir como ponto de partida para a interpretação do encontro histórico da cultura europeia/portuguesa do século XVI e da cultura das tribos indígenas brasileiras e por isso também para a interpretação da cultura contemporânea brasileira. São justamente essas teses que formam a base do pensamento do analista junguiano Roberto Gambini.¹

Logo na introdução vou prestar atenção mais detalhada aos pontos de partida acima mencionados, pois são fundamentais. O primeiro deles (a imagem como manifestação primária da psique) aparece em Jung como o que os pós-junguianos denominam de “imaginal construction of reality” ou “imaginal deconstruction of reality” (Adams 2004: 6) e o encontramos na obra inteira obra. Jung salienta que “every psychic process is an image and an ‘imagining’” (Jung 1953, vol. 11: 544, par. 889) e que “the psyche consists essentially of images” (Jung 1953, vol. 8: 325, par. 618), que “we live immediately only in the world of images” (Jung 1953, vol 8: 328, par. 624) ou “the world itself exists only so far as we are able to produce an image of it” (Jung 1953: vol. 11: 479, par. 766). Usando outras palavras *fantasy principle* logicamente precede *reality principle*, tese adotada pela psicologia arquetípica (imaginal) de Hillman² com o princípio dele de “stick to the image”. Hillman mesmo diz que “first fantasy then reality” (Hillman 1975: 23).

Também a segunda tese encontra-se em Jung. Na verdade, Jung foi o primeiro quem formulou o problema do homem moderno como *mythlessness* e o acertadamente descreveu na obra dele *Memories, Dreams, Reflections*

But in what myth does one live nowadays? In the Christian myth, the answer might be. “Do you live in it?” I asked myself. To be honest, the answer was no. For me, it is not what I live by, “Then

¹ Gambini pertence aos membros individuais da IAAP (*International Association for Analytical Psychology*), isto é, não é organizado em nenhuma das principais associações junguianas brasileiras (*Associação Junguiana do Brasil*, AJB e *Sociedade Brasileira da Psicologia Analítica*, SBrPA). “Roberto Gambini, a trained anthropologist, graduated from the Zurich Institute in 1981 and returned to his native Brazil. He was admitted to the SBrPA as an exception, but after a year he resigned and has been practicing as an individual analyst in São Paulo ever since. In 1995 he reemerged from relative isolation and has been a popular lecturer. His wife, Fatima, trained with Dora Kalff in Zurich, and is considered the foremost Sandplay therapist in Brazil.” (Kirsch 2000: 197).

² “Although Hillman himself started using term ‘archetypal psychology’ in 1970, five years later (in *Re-visioning Psychology*) espoused term ‘imaginal psychology’ and declared himself imagist. M. Vannoy Adams justifies use of this term in these words: ‘What is distinctive about Jungian psychology, especially in the Hillmanian rendition of it, is that it is an imaginal psychology. Jungian psychology is as much a psychology of the imagination as it is a psychology of the unconscious’” (Vrbata 2014: 211-246).

do we no longer have any myth?" "No, evidently we no longer have any myth". "But then what is your myth – the myth in which you do live?" At this point the dialogue with myself became uncomfortable, and I stopped thinking, I had reached a dead end (Jung 1963: 171).

Neste aspecto, Jung seguiu a tese de Nietzsche (1980: 95) a respeito da tese da morte de Deus. A poesia do século XX apontava a mesma direção (T. S. Eliot, W. B. Yates, W. Stevens, M. Arnold). Paul van Buren classificou a linguagem da religião e da poesia em quatro "languages lived on the edge" e Stanley Romaine Hopper nas palestras de *Eranos* (1965) introduziu o campo interdisciplinar de estudos, *theopoetics*, porque para ele "the clue to theologia today is poetry and the poets" (Miller 2015: 157) e porque

In an age of disbelief, in which the range of disbelief is radical, the gods of rationalistic detachment are quite as much in abeyance as the gods of conventional religion and metaphysics (Hopper apud Miller 2015:157).

Nas suas palestras de *Eranos*, Hopper se referiu reiteradamente a um outro palestrante de *Eranos*, Joseph Campbell e a palestra dele de 1957. O pensamento de Hopper continuou teologicamente onde Campbell terminou etnologicamente e antropológicamente. Mas Hopper chamou atenção ao título sucinto da palestra de Campbell, *The Symbol without meaning*:

When Joseph Campbell speaks of the symbol without meaning he is referring to something [...] radical. It is not merely that figurations, local to our Western way of seeing things have abdicated the regions of the numinous [...] but rather that the place of deity seems to be taken by the wholeness of man (Miller 2015: 159).

Não é nenhuma coincidência que a última citação entre parenteses lembrada tanto pelo Hopper quanto pelo Campbell seja adotada de C. G. Jung. Aliás, a mesma condição do homem moderno lembrou também Edward Edinger quem fala não só de *mythlessness* mas também da necessidade do surgimento de um novo mito cultural:

It is evident for thoughtful people that Western society no longer has a viable, functioning myth. Indeed, all the major world cultures are approaching, to a greater or lesser extent, the state of mythlessness. The breakdown of a central myth is like the shattering of a vessel containing a precious essence; the fluid is spilled and drains away, soaked up by the surrounding undifferentiated matter. [...] It is the loss of our containing myth which is the root cause of our current individual and social distress, and nothing less than the discovery of a new central myth will solve the problem for the individual and for society. Indeed, a new myth is in the making and Jung was keenly aware of that fact. [...] The fact that our age is a time of death and rebirth for a central myth is indicated by the dreams and upheavals from the unconscious of many individuals. Depth psychotherapists who work with the products of the unconscious are in a unique position to observe the turmoil of the collective psyche (Edinger 1977: 23-34).

A terceiro ponto de partida é associado com a descoberta atingida por Jung na época da Segunda guerra mundial, a saber, a tese de que a mecânica essencial da psique é constituída pelas polaridades psicológicas. C. G. Jung encontrou a representação desta verdade profunda tanto no imaginário alquímico quanto gnóstico, mas também nos sonhos dos pacientes dele. A existência das polaridades psicológicas, i.e. a vivência deles como objetivamente existentes, forma a mecânica fundamental do consciente e a integração deles no consciente (*coniunctio oppositorum*) forma a base do que Jung denomina individuação (tanto no nível coletivo quanto individual). Já a primeira fase de reconhecimento das polaridades significa aumento do consciente e, conseqüentemente, grande passo no processo de individuação, entrada no que Edinger considera "dissecting room of the

psyche”: “[...] understanding of the opposites is the key to the psyche but it’s dangerous key, because one is dealing with the elementary machinery of the psyche” (Edinger 1994: 14).

A existência das polaridades psíquicas é mais patente na experiência do amor, atração ou repulsa, abominação. É que o aumento do consciente é possível só através da experiência simultânea das duas polaridades:

The opposites constitute the most basic anatomy of the psyche. The flow of libido, or psychic energy, is generated by the polarization of opposites in the same way as electricity flows between the positive and negative poles of an electrical circuit. So, whenever we are attracted toward a desired object, or react against a hated object, we’re caught up in the drama of the opposites (Edinger 1994: 11-12).

O que os alquimistas descreviam como Pedra filosofal é na verdade a capacidade do ego-consciente manter-se afastado de identificação com um dos dois polos e vivê-los simultaneamente:

Each time the ego identifies with one side of a pair of opposites the unconscious will confront him with its contrary. Gradually, the individual becomes able to experience opposite viewpoints simultaneously. With this capacity, alchymically speaking, the Philosophers’ Stone is born, i.e., consciousness is created. The Philosophers’ Stone is often described as the product of the coniunctio of sun and moon. For man’s psychology, the sun corresponds to the conscious psyche and the moon to the unconscious (Edinger 1977: 29).

Segundo a psicologia junguiana, o consciente nasce através da oscilação entre o polo consciente e inconsciente da psique, entre as duas polaridades (cuja uma é sempre inconsciente). Em outras palavras, a conscientização requer o consciente e o centro dele - ego! Paradoxalmente, o Ego-consciente é a causa e ao mesmo tempo o resultado do *coniunctio*. É assim porque *coniunctio* é o resultado dos ambos polos da psique (ego e Self). O esforço do ego cria o consciente mas por outro lado o destino faz papel decisivo e o ego é objeto das decisões dele “made over [its] head or in defiance of [its] heart” (Jung 1953: par. 778).

Gambini é o primeiro analista junguiano que antecipou o conceito de complexo cultural no contexto brasileiro. Enquanto Joseph Henderson (1984) ou Michael Vannoy Adams (1996) conceberam o conceito do inconsciente cultural, Gambini decidiu aplicar princípios da psicologia arquetípica (imaginal) à sociedade brasileira. Antecipou assim a direção dos estudos junguianos arquetípicos iniciados depois do ano 2000 pelos autores como Denise Ramos, Gustavo Barcellos ou Walter Boechat, instigados pela obra de Thomas Singer e Samuel L. Kimbles *Cultural Complex* (2004). O ponto de partida de Gambini foi a dissertação dele no C.G. Jung Institut em Zurique, *Indian Mirror* (Espelho índio, 1981). Na sua tese, Gambini prestou atenção não só à transferência coletiva entre os jesuítas europeus e os índios e a natureza brasileira como foi testemunhado na correspondência jesuítica dos séculos XVI e XVII, mas também à influência do imaginário jesuítas na seguinte formação da sociedade brasileira. O primeiro ponto de partida dele foi o primado epistemológico da imagem psíquica e do imaginário em geral. A segunda tese dele tornou-se a necessidade do mito cultural e a terceira tese constitui a polaridade específica entre a masculinidade e feminilidade brasileiras.

A importância da obra do Gambini (à qual se referem até os junguianos estrangeiros como por exemplo Brian Feldman) não foi por agora ultrapassada apesar do desenvolvimento dinâmico dos estudos junguianos no Brasil, que, às vezes, pode ser considerado

como uma derivação da filosofia pós-moderna francesa (cf. Mafessoli 2014), que – diferentemente do Gambini – se preocupa com o imaginário/fantasia oficial da cultura e história brasileira, e frequentemente põe ênfase na fenomenologia sócio-patológica do Brasil contemporâneo. Estes estudos podem ser legitimamente criticados porque em vez de contribuírem à psicologização da história (como requer Gambini), a intelectualizam. Assim, a intelectualização do complexo cultural não contribui à visão clara das coisas porque em alguns autores o debate sobre a “alma brasileira” tenta responder antes a questão da identidade nacional e não se esforça a identificar o complexo cultural e as suas profundas raízes históricas:³

So, it is important to be clear at the outset that the notion of cultural complexes is not the same as either cultural identity or national character, but can easily be confused with them. [...] An individual or group with a unique cultural identity that is not in the grips of a cultural complex is much freer to interact in the world of people from other groups without being prey to the highly charged emotional contents that can quickly alter the perception and behavior of different groups in relation to one another. Once the cultural complex is activated in an individual or a group, however, the everyday cultural identity can be overtaken by the affect of the cultural complex, often built up over centuries of repetitive traumatic experience. (Singer, Kimbles 2004: 6)

Como dizem Singer e Kimbles “intense collective emotion is the hallmark of an activated cultural complex at the core of which is an archetypal pattern” (Singer, Kimbles 2004: 6). Para Gambini, o padrão arquetípico de todos os complexos culturais brasileiros encontra-se no momento do encontro das duas civilizações, mentalidades e culturas, isto é no século XVI, naquele monumental *Coniunctio oppositorum* e no espírito ancestral cuja essência não foi por agora descoberta e conscientizada pelos brasileiros. Mas parece que alguns abandonam essa perspectiva e concentram-se exclusivamente nos eventos da história mais moderna, sem estudarem as causas históricas mais profundas e distantes e ofereceram as soluções, isto é, a conscientização delas.

A Teoria dos complexos culturais coloca a questão:

“How do those spheres of human experience described by historians, sociologists, and anthropologists actually ‘live’ in us as individuals and as members of groups, tribes, and nations?” They live in our inner history, in our inner anthropology, in our inner sociology (Singer 2012: 7)

Justamente essa perspectiva multidisciplinar é a perspectiva que Gambini adotou já no ano 1981 e a aplicou ao Brasil; ao mesmo tempo, manteve as teses fundamentais da psicologia analítica. No centro da atenção dele está a transferência psicológica, a ideia de *coniunctio oppositorum* e a ideia da primazia da imagem. No fundo de todas essas ideias, está uma imagem da psique humana como um ente ligado com a natureza e a terra, e estratificado em várias camadas, transcultural e trans histórico, compartilhado não só pelos vivos, mas também pelos habitantes mortos desse planeta:

The fact is that every individual and group swims in a multi-leveled collective psyche that moves from deeply unconscious to conscious and back again over many generation. This is the realm of analytical psychology and the special arena of the theory of cultural complexes (Singer 2012: 7).

Não é necessário salientar o fato de que o estudo do complexo cultural tem importantes implicações políticas. Como prova disso, podem servir obras de Lawrence Alschuler (2006) e de Andrew Samuels (2005). Mas é justamente esse aspecto dos estudos junguianos que seus analistas evitam sistematicamente. Mesmo assim, Gambini é o primeiro

³ Como exemplo pode servir Walter Boechat que, no seu artigo, não procura o que está soterrado ou recalçado mas trabalha, diferentemente do Gambini, com o imaginário oficial e ideologia (cf. Boechat 2014b).

analista junguiano que aponta nessa direção. Também nesse aspecto, Gambini constitui uma figura pioneira no pensamento brasileiro.

Perspectiva junguiana: imaginários brasileiros

There are too many pseudoscientific statements and academic power positions involved, but what concerns us here is the psychological implication of the problem: how is modern man's soul affected if it becomes conscious of its long and meaningful past? (Gambini 1998: 151).

Nas suas análises, Roberto Gambini interpreta “o encontro das civilizações” no século XVI em termos do simbolismo alquímico de *coniunctio oppositorum* (conjunção dos opostos) assim como foi concebido pelo C. G. Jung no volume 14 da Obra completa.⁴ Para Gambini, este evento histórico foi uma ocasião extraordinária do encontro não só das raças, dos sexos e da religião, mas principalmente das imagens e dos imaginários dos protagonistas, tanto no lado dos europeus quanto no lado dos indígenas. A ênfase posta no imaginário não é uma coincidência. Como Gambini tem interesse principal pelo fenômeno social-patológico na sociedade contemporânea brasileira,⁵ ele investiga a origem dele principalmente através do imaginário da mitologia “oficial” e “obscura”. Gambini é convencido de que a alma brasileira nasceu das projeções mútuas coletivas dos conquistadores e dos conquistados durante a primeira metade do século XVI, e que como consequência, o Brasil testemunhou o que ele chama de “desencontro imaginal”: na imaginação de ambos protagonistas “o outro” se manifestava numa forma radicalmente distorcida. Por isso Gambini fala também da “negação cultural” ou “negações culturais”. Segundo Gambini estas “negações” e “desencontros” constituem a base do inconsciente da cultura brasileira contemporânea por excelência, determinam a formação dela e são fortemente presentes na psicologia coletiva dos brasileiros ainda hoje. Enquanto o consciente coletivo brasileiro e a ideologia oficial interpretam a história nacional frequentemente da perspectiva europeia, muitos outros – inconscientemente – aspectos continuam sendo ignorados, não refletidos e ficam fora do discurso oficial.

Acessar o inconsciente coletivo é possível através das imagens coletivas, nomeadamente aquelas que decorrem daquela parte da história que continua sendo ignorada, rejeitada, não reconhecida, soterrada. Este é o lugar onde começou a colaboração entre psicologia analítica (janguiana) e a história, já antes da Segunda Guerra Mundial. A melhor manifestação desta tendência é constituída pelo historiador Arnold Joseph Toynbee ou a psichistória do psicólogo Erik Erikson (Meyer 2007). No Brasil segue esse caminho o cientista social, antropólogo e analista junguiano Roberto Gambini. Segundo ele:

⁴ Volume 14/1: *Mysterium Coniunctionis* – Os componentes da *Coniunctio*; *Paradoxa*; As personificações dos opostos. Volume 14/2: *Mysterium Coniunctionis* – *Rex e Regina*; *Adão e Eva*; A *Conjunção*. Volume 14/3: *Mysterium Coniunctionis* – *Epílogo*; *Aurora Consurgens*.

⁵ A problemática social-patológica é presente em Singer e Kimbles mas entre os junguianos não atinge a profundidade suficiente. Vários autores (Barcellos, Boechat) preferem questões teóricas e as pesquisas de campo são minoritárias (Denise Ramos, Luciana L. Wahba). Enquanto Ramos ou Wahba se preocupam com os fenômenos como corrupção, o complexo nacional da inferioridade, estereótipos auto-destrutivos no comportamento da juventude brasileira, sexualidade patológica, relação entre a arte e os estereótipos autodestrutivos, a especificidade do Gambini consiste na tentativa dele revelar as causas históricas desses fenômenos justamente na base da transferência coletiva.

Há uma questão teórica importante que alguns antropólogos, sociólogos e historiadores têm discutido nas últimas décadas, que é a seguinte: para explicar a história é preciso levar em conta o imaginário. Quer dizer, hoje não se encara mais a história só como resultado dos fatores econômicos, como é a visão marxista, ou a história feita pelas guerras. Leva-se muito mais em conta que a história é feita pelas imagens que estão na cabeça das pessoas [...] (Dias, Gambini 1999: 142).

Gambini fica consciente de que o Brasil, sua formação social, política e sociológica foi analisada suficientemente, mas a perspectiva psicológica até agora não foi levada em consideração. A perspectiva arquetípica assumida por ele reconhece a primazia epistemológica do imaginário (tanto o oficialmente aprovado quanto aquele reprimido e soterrado) e assim consegue acessar as camadas mais profundas e mais obscuras da psique coletiva brasileira:

Quer dizer, hoje não se encara mais a história só como resultado dos fatores econômicos, como é a visão marxista, ou a história feita pelas guerras. Leva-se muito mais em conta que a história é feita pelas imagens que estão na cabeça das pessoas e que, em certas circunstâncias, essas imagens, os mitos, o imaginário enfim, ficam tão fortes que criam comportamentos e geram mudanças (Dias, Gambini 1999: 142).

Seguindo as teses de Jung, Gambini acredita que a psicologia pode levar nossas análises mais profundamente do que as ciências sociais:

Ele [Jung] dizia claramente: “Eu não acredito na revolução social, só acredito na revolução individual como primeiro passo.” Mas, de fato, o que prevaleceu foi a outra visão, em que entram o marxismo, o positivismo, o liberalismo, as várias correntes ideológicas e políticas que moldaram o século. Hoje me parece que está surgindo um novo conhecimento para o qual estão convergindo várias áreas e que desemboca aí (Dias, Gambini 1999: 142-143).

Esta posição metodológica leva Gambini ao estudo de mitos, tradições, estereótipos, padrões e imagens tanto da origem indígena quanto ocidental e principalmente daquelas que foram reprimidas. Com todos esses instrumentos, Gambini tenta penetrar na consciência coletiva contemporânea, pela “caixa-preta do inconsciente brasileiro”, pela mitologia oficial cultivada pelas ideologias modernas, pelas imagens ideologicamente e culturalmente aprovadas e “refundar a consciência brasileira” (Dias, Gambini 1999: 210):

As descobertas da psicanálise, assim como as de Jung, afirmam que há uma história no inconsciente. A pedra angular da psicanálise é poder ter acesso a essa história, que é diferente da história “oficial” da própria pessoa. Vou falar de caixa-preta. O Brasil é um avião que caiu e precisa achar a caixa-preta e dar um jeito de ouvir as fitas, porque lá tem uma gravação que conta o que foi que aconteceu no percurso (Dias, Gambini 1999: 82).

Síntese (im)possível: além do imaginário oficial

Man is primarily an imagemaker and our psychic substance consists of images; our being is imaginal being, an existence in imagination. We are indeed such stuff as dreams are made on (Hillman 1975: 23).

Gambini qualifica como falso e hipócrita o imaginário oficialmente aprovado. Segundo ele, algumas realidades brasileiras são sistematicamente disfarçadas. A “Realidade” do país como é vista nas mídias, nas ideologias, na educação e no discurso oficial não corresponde com as camadas mais profundas da psique coletiva brasileira. O mito oficial do país e o do povo não correspondem com o do verdadeiro passado do país. Como diz

Edward Edinger, o mito central é uma condição vital para o bem-estar de qualquer sociedade. Isso é justamente o que falta no consciente coletivo brasileiro:

History and anthropology teach us that a human society cannot long survive unless its members are psychologically contained within a central living myth. Such a myth provides the individual his reason for being. To the ultimate questions of human existence it provides answers which satisfy the most developed and discriminating members of the society. And if the creative, intellectual minority is in harmony with the prevailing myth, the other layers of society will follow its lead and may even be spared a direct encounter with the fateful question of the meaning of life (Edinger 1977: 23).

Também Gambini é convencido de que o consciente coletivo brasileiro não está ligado com as próprias raízes dele, com o seu próprio país, solo, passado. O imaginário oficial brasileiro está cheio das imagens superficiais e unilaterais, o povo brasileiro carece de mitologia autêntica (“sob toneladas de fantasia repousam nossas origens”. Dias, Gambini 1999: 17) que o ligasse com as raízes dele:

We suffer, as people, from a great problem: a myth of origin is lacking in our psyche. We are ashamed of our remote past, always regarded as a black hole, a mist, a vague image. We place the official beginning of our history in a magical event called “The Discovery” – which we know is a false term, a better word for it would be Invasion – and we have built an identity starting in 1500, the year in which two very different parts of mankind met on this side of the world, as if there was nothing before that date. We simply do not search for a myth of origin. It seems to me that this fact has serious consequences in what concerns the structuring of our collective consciousness and the way we relate to the deep layers of the collective unconscious. Since we deny our ancestral origin, we distort it and turn it into an empty precariousness (Gambini 1998:150).

Na visão de Gambini, uma das mitologias oficiais brasileiras é a mitologia da “síntese” ou da “sincrese” brasileira iniciada pela obra colonizadora portuguesa e pela obra dos jesuítas. O resultado é uma história oficial mal contada que elimina uma grande parte do passado do país:

[...] fala-se na “contribuição indígena para a cultura brasileira”, olha a noção! Essa contribuição será o quê? A rede, a esteira, a panela de barro, a mandioca, a técnica de fazer utensílios ou de plantar, as queimadas antes do plantio, uma ervinhas... E a mitologia, a religião, a consciência, o imaginário, a postura diante da vida? Tira-se tudo isso e fica-se só com a materialidade da coisa. E não houve uma contribuição psíquica? (Dias, Gambini 1999: 43).

A mitologia oficial é uma romantização do que na verdade ocorreu. Apesar das pesquisas extensivas historiográficas, o próprio início do projeto colonizador constitui o que Gambini chama “caixa preta do inconsciente brasileiro” (Dias, Gambini 1999) que contém, segundo ele, respostas à questão da identidade brasileira:

[...] this initial historical situation may be felt today as a great loss – and, even more so, as a disassociation. Our conscience and our identity were built on a rational basis and, to complete them, a non-rational counterpart is missing, to sustain the basis, because it was lost right at the beginning of the process that has now been going on for 500 years (Gambini 2000: 19).

Seguindo a psicologia junguiana, Gambini defende a mitologização da história brasileira através do imaginário coletivo como se encontra na criatividade do povo brasileiro desde séculos:

É importante que o Brasil se abra para o exercício da mitologização de suas origens. Isso é ficção, isso é literatura, isso é fantasia, isso é psicologia, é sonho, é intuição. É o que precisa ser feito (Dias, Gambini 1999: 17).

A interpretação do primeiro século da colonização requer uma leitura arquetípica de todo o imaginário associado tanto com o colonizador quanto com o colonizado:

In order to ponder on the issue brought up here, it is necessary to go back to certain subjects, images and symbols that characterize Brazilian history. The intention is to unfold and detail the idea a little that our identity and our conscience are only half way, that they are missing a root and are severely disassociated. It is therefore worthwhile to take up certain ideas and images again, that were engrained in all of us since the old school days and to approach them from a new angle (Gambini 2000: 21).

Mas “a síntese” é uma palavra geralmente mal entendida. Segundo Gambini “a síntese” entre culturas e raças ocorreu muito superficialmente e principalmente no nível biológico, mas não no nível psicológico:

Eu percebo o grande feito da obra portuguesa que é a miscigenação, só que ela tem dois lados. Um é uma ideia oficial, que contradiz aquilo que a miscigenação tem de mais válido. Isso é negado por uma covardia psíquica de levar às últimas consequências o que a miscigenação acarreta no plano da alma. Grande obra portuguesa? Se não há reconhecimento do valor da miscigenação, onde está a grandeza? No ato de procriar? Pois é, fica uma coisa torta. Fica só na reprodução biológica (Dias, Gambini 1999: 77).

Segundo Gambini, aquele frequentemente mencionado caráter híbrido do Brasil é uma característica muito superficial. Os brasileiros é uma nação “fracionada” e “dividida” na qual prevalece o “medo do outro”:

No plano do visível, dizemos que somos um povo de diferentes, que se juntaram num mesmo caldeirão. Então é a imagem da sopa feita de vários ingredientes, onde se mistura tudo. Por baixo, no plano visível, é o contrário disso. Somos um povo fracionado e dividido por muros altíssimos, onde um tem medo do outro (Dias, Gambini 1999:72).

A causa dessa superficialidade, desta síntese, é o que Gambini denomina como “negação” ou “negações” e que coloca no próprio início do período colonial. Segundo Gambini, a síntese civilizatória ou cultural ou a hibridização nunca aconteceu. A resistência a algo assim existiu nomeadamente entre os europeus católicos. O resultado disso é a enorme desproporção contemporânea entre as atitudes conscientes e o inconsciente coletivo brasileiro:

[...] a sociedade brasileira está amarrada, mas não sintetizada. Pode-se juntar, passar um cordão em volta e dizer: “Olha aqui um conjunto de coisas”. Mas não houve amálgama, não houve síntese. Por quê? Porque há uma negação. Na hora de medir os valores, eles são muito desiguais. E nós sabemos que isso começa com a negação da alma do outro. Então é claro que não dá para juntar se, desde começo, se dizia que o índio era um animal e o negro uma mercadoria, e que nenhum dos dois tinha alma. A alma estava nos católicos, a alma estava nos brancos, que concedem um pouquinho de alma através do batismo. Se eles se deixarem batizar, se catequizar, adquirem uma alminha, que, no entanto, nunca deixará de ser inferior, [...] acho que isso existe até hoje (Dias, Gambini 1999: 68-69).

A raiz das desproporções da cultura brasileira é perceptível já no século XVI e tem sua origem nas projeções coletivas entre os índios e os portugueses. Justamente esse encontro não foi investigado como evento psicológico. Para Gambini, isso é uma tarefa fundamental para a compreensão da identidade brasileira: “Quando digo que precisamos psicologizar o encontro do português com o índio, naquele momento que certamente não foi 1500, mas não importa, naquele momento se constitui uma tarefa mítica. Psíquica e mítica, social e histórica” (Dias, Gambini 1999: 103). A projeção é um processo natural

psicológico descoberto no decorrer do século XIX que aliás prova a existência e a força do inconsciente:

[...] intensity of a projection is inversely proportionate to the opening of the conscious attitude. If the conscience obstinately fights against the emergency of an unconscious content, this may recur to drastic measures to be reorganized. How? According to Jung, "the unconscious does it clearly through the projection, extrapolating its contents in an object, that then reflects on what was previously hidden in it". One of the best situations of this kind of unconscious expression arises when man faces the unknown, whether in another person, another culture, a different idea, a new surrounding [...]. According to Jung, everything that is obscure – and precisely because it is obscure – is a mirror (Gambini 2000: 28).

O Brasil foi construído a partir do encontro do europeu com o "Outro", em outras palavras, a partir da projeção coletiva. Foi justamente a projeção inicial coletiva que esteve na raiz da desproporção e do desequilíbrio da psicologia coletiva brasileira. O imaginário coletivo brasileiro, as mitologias brasileiras contemporâneas não correspondem com a realidade porque omitem uma grande parte do imaginário de várias partes da população brasileira:

O mito brasileiro, seja ele qual for, não pode omitir Portugal. Quando olhamos para os grandes mitos gregos vemos desfilar histórias de pais e filhos, monstros vencidos, maldições, guerras ganhas. O mito historiciza, trabalha com a passagem das gerações, simboliza estágios de transformação da cultura [...]. Não são grandes figurações das transformações da consciência? [...], mas quando voltamos a olhar para o Brasil, qual é a mitologização desse terrível drama histórico que é a colonização? Como a colonização se auto-representa miticamente? [...] o mito do Brasil hoje certamente não é indígena, ele tem que ser um mito sincrético porque já é uma resultante. Os mitologemas indígenas podem iluminar uma parte; os mitologemas africanos, outra; e os mitologemas portugueses, ainda outra... Quer dizer, até no mito temos que ser "cadinho" (Dias, Gambini 1999: 100-101).

Gambini não fala da omissão, mas da negação que, aliás, considera um padrão estabelecido já no século XVI quando, usando uma expressão de Darcy Ribeiro, "a protocélula" da sociedade estava ganhando a sua forma. Já nas primeiras famílias protobrasileiras foi perceptível unilateralidade e negação das culturas, das tradições, das religiões indígenas. Um dos desequilíbrios foi o desequilíbrio entre masculino e feminino no sentido psicológico e cultural.

O primeiro brasileiro é filho de pai branco com mãe índia. [...] A protocélula da nossa sociedade é a junção desse primeiro homem com as índias [...]. É esse o nosso pai ancestral. Não há estátuas, documentos ou fantasias sobre esse homem. Mas certamente não é um pai que se recomende. [...] Se a gente começar a pensar nas qualidades paternas e maternas que vão influenciar esse povo, veremos aí que já nascemos com sérios problemas. [...] A mãe cria o lugar e as condições de vida. O lugar dela é o lugar do filho. Sem ela, ele não sabe quem é, nem o que vale, nem qual é o seu lugar. [...] Um menino brasileiro, filho do pai português e mãe tupinambá, não tinha lugar na corte quinhentista, era um pária, um fruto do acaso. Também não pertencia ao mundo da mãe. Ele não tem saída. Vai ficar num vazio, à espera de que algo seja construído. Comece a imaginar isso psicologicamente, em termos de criação de uma identidade (Dias, Gambini 1999: 29-32).

O primeiro, mais profundo e mais significativo desequilíbrio da psique brasileira consiste num "feminino esvaziado" cujo polo sexual oposto é a "masculinidade aventureira fálica".

O feminino esvaziado e “aventura fálica”

Outra razão da condição contemporânea do consciente coletivo brasileiro decorre, segundo Gambini, do princípio feminino mal resolvido e mal colocado já no próprio início do período colonial. Mas não devemos pensar o feminino sem pensarmos o masculino porque esses dois arquétipos são complementares e formam uma união (*coniunctio oppositorum*). Nesse sentido, a masculinidade brasileira reflete a feminilidade brasileira e vice-versa. Segundo Gambini, as representações coletivas brasileiras revelam que a relação entre os dois é distorcida:

No nível das representações coletivas há um vazio no lugar da grande força heróica feminina. Isso é uma distorção porque, na realidade, essa força se exerce. Se não aparece, isso gera consequências. Os homens e as mulheres de um país são duas polaridades arquetípicas, o sol e a lua, o yang e o ying. Estou dizendo que, aqui no Brasil, a gente não sabe lidar com as polaridades (Dias, Gambini 1999: 45).

Esse feminino distorcido provém do primeiro encontro entre os homens europeus e as mulheres índias. Não devemos esquecer que esse encontro gerou uma imaginação e uma projeção poderosa e inevitável. Consequentemente, a força e a intensidade dessa imaginação produziram a desproporção cultural e moral entre as duas culturas:

“Que mulher ele está vendo?”. A mulher dele, completamente reprimida, controlada, muito rígida, com comportamentos padronizados, ficou lá em Portugal. E não apenas ele vai encontrar uma mulher que é o seu polo oposto, como há uma fantasia no meio. Que fantasia é essa? É a fantasia do Jardim do Éden, e Eva. [...] Ele está se sentindo como Adão e vai ter a chance de transar com Eva [...] essa Eva é só corpo disponível. Um corpo sem alma, sem psique. Primeiro porque ele não falava com ela, em que língua eles poderiam se comunicar? Eles viam o corpo de uma mulher nua, de um bando de mulheres nuas, de uma sociedade nua (Dias, Gambini 1999: 40-41).

Por outro lado, há o homem europeu, conquistador cuja atuação no Novo Mundo foi completamente masculina e assim justificada pela autoridade da igreja católica e do papado:

The naval squadrons of Vespucci, Columbus, Cortez, Pizarro or Cabral carried no women on board. They were phallic adventures [...] ruled by the phallic principle of penetrating the unknown, penetrating and enjoying it, taking possession of what was available. Portuguese women were left at home [...] Those women lived under the strict moral canons [...]. Now, when these abstinent mariners, due to the long sea crossing, see Indian women, whose physical beauty is clearly underlined in Pero Vaz de Caminha's letter, and being the way to projection of the Eve figure outlined beforehand, they immediately realized that there, in that Southern Paradise, their lasciviousness was not only permitted but also stimulated by the maximum authority of the system in which their moral code was inserted. Hadn't Pope Alexandre VI pontificated that there was no sin South of the Equator? (Gambini 2000: 166-167).

Na visão de Gambini o papel do lado masculino não foi somente desproporcionado em relação ao feminino mas também foi patológico. O resultado é que a complementação dos opostos, o *coniunctio oppositorum*, nunca aconteceu. O masculino colonizador

[...] vira um perigo porque fica unilateral. Faltam-lhe atributos que vêm do feminino. Por exemplo, Eros: compaixão, afabilidade, espera, amabilidade, persistência, vinculação pessoal e grupal, relação com a natureza, com o sagrado [...] Aqui, é um homem que vai com um bando de outros homens, pegando mulheres pelo caminho, porque mulher não faltava. É um pelotão, é uma coisa totalmente fálica. A mulher você colhe da árvore como uma fruta, “tá cheio aí, pega!” (Dias, Gambini 1999: 32-33).

O exemplo de um modelo masculino assim seria segundo Gambini *bandeirante*. Na verdade, ele era uma extensão da “aventura fálica”, original dos primeiros navegadores:

Os portugueses foram aventureiros, tinham mobilidade espacial. O que é um bandeirante? É um homem com uma tropa atrás e uma obsessão na frente. Ele diz “vamos embora” e vai todo mundo de canoa pelo rio Tietê fundar futuras cidades, plantar sementes... Que modelos são esses? Não é o modelo do *quaker* americano, marido, mulher e uma enxada (Dias, Gambini 1999: 32).

O lado sexual oposto desse homem protobrasileiro foi representado pelo representava o feminino índio. Mas esse feminino ficou reduzido somente ao aspecto biológico. Esse fato constitui a primeira negação na história brasileira. É o que Gambini chama de “o feminino esvaziado”:

[...] ficará reduzida apenas à sua função biológica, porque, psiquicamente, ela não pode ser mãe. Por quê? Porque ela não pode integrar o filho na sua ancestralidade. Não pode puxá-lo para a vida tribal. Eles ainda estão num espaço vazio, que mal começa a ser construído. [...] Ela é mãe, mas aquilo que ela carrega como tradição não conta. Fechou-se a porta de volta. Então, ela não pode exercer a plena maternidade psíquica. A biológica e física sim, ela vai gerar, vai amamentar, etc. etc., mas aquele filho não é uma continuação sua. [...] Ele vai ter que acreditar na doutrina católica. O que ele vai fazer com os deuses da mãe? Se a mãe quiser transmitir sua religião indígena, será por baixo do pano [...]. O feminino se reduz à maternidade biológica e ao trabalho coadjuvante. Não há protagonismo. A índia, primeira mulher, não é mais sujeito da história, nem da própria vida. Ela vai entrar como um colo (Dias, Gambini 1999: 43).

Os primeiros protobrasileiros, filhos de mães índias e de pais-conquistadores, sofreram grande desequilíbrio psicológico justamente por causa da falta da feminilidade. Por isso valores associados com a feminilidade são tão carentes no Brasil: “valores como compaixão, afabilidade, sentimento, paciência, maleabilidade e capacidade de perdoar vêm do princípio feminino” (Dias, Gambini 1999: 31). Essa unilateralidade, i.e. a falta do feminino, formou um caráter manco. O filho dos primeiros conquistadores não tem a mãe e a cultura maternal valorizada e sem isso “não sabe quem é, nem o que vale, nem qual é o seu lugar” (Dias, Gambini 1999: 31).

A desproporção entre os polos sexuais arquetípicos foi seguida pela desproporção entre o elemento europeu, por um lado, e o elemento índio e africano cujas culturas foram negadas. Assim, as próprias bases da civilização brasileira sofrem por falta da verdadeira síntese. Na sociedade contemporânea brasileira a falta e a desvalorização do elemento feminino são bem evidentes. O crescimento da importância deste país no cenário internacional não muda nada disso, as raízes desses problemas são profundas demais:

Não sei o que é “mãe gentil”. O arquétipo materno está muito mal, basta olhar o índice de mortalidade infantil. Falta emergir no Brasil o arquétipo da Grande Mãe, não “pátria amada, mãe gentil”, mas a verdadeira mãe que zela por seus filhos e os alimenta, porque tem compaixão pelo sofrimento deles. No Brasil, um país de desigualdade, onde o problema da sobrevivência está sempre presente, qual é a energia das mulheres para levar isso adiante? (Dias, Gambini 1999: 44-45).

Por outro lado, se o feminino brasileiro fica prejudicado pelo passado unilateral, também o masculino continua a reproduzir o modelo historicamente programado porque como diz Gambini “a sociedade brasileira foi fundada, criada e mantida pelo princípio masculino, fálco, desbravador, penetrante, conquistador e impune em seus excessos” (Dias, Gambini 1999: 175).

[...] famílias sem pai, lideradas por mulheres, é um problema enorme no Brasil. O pai ausente é um homem bêbado que não consegue lidar com a tremenda carga de ter que sustentar uma

família, ter que ser responsável, ter um vínculo com aquela mulher e com aqueles filhos. A pinga é o combustível da não-ação (Dias, Gambini 1999: 164).

O macho brasileiro é um ser extremamente inseguro e por isso precisa ter tantas defesas, tantos apoios. Ele é arcabouço malfeito que esconde um grande medo. Que medo é esse? É de encontrar dentro de si uma coisa que contradiga aquilo que ele está afirmando (Dias, Gambini 1999: 178).

A posteridade dos primeiros casais luso-brasileiros que não foram acolhidos nem na cultura indígena nem na cultura portuguesa e que Gambini denomina “ninguéns” são os brasileiros contemporâneos cuja psicologia individual e coletiva segue mais ou menos o modelo do herói nacional Macunaíma:

O filho não tem as referências iniciais para poder viver sua individuação, descobrir-se a si mesmo e cumprir um destino. Macunaíma não ocupa um lugar na sociedade. Essa junção mal-resolvida de elementos diversos provenientes de três raças precisa de uma síntese. Mas ele não tem condições de operar essa síntese porque lhe falta alguma coisa essencial [...] Ele não chega ao fim do trajeto heróico. No entanto, essa é para nós uma expressão perfeita do arquétipo de herói, porque exprime o que acontece no Brasil. Aqui, o herói não pode ser herói por completo. Qual seria o heroísmo não-impedido? Constituir-se plenamente como individualidade integrando as três raças (Dias, Gambini 1999: 128-129).

Parece que as distorções acima referidas da sociedade brasileira influenciaram também a historiografia nacional:

Na nossa história é sempre o masculino que dita e faz – os desbravadores, os jesuítas, os bandeirantes, os empreendedores, os fazendeiros, são sempre os homens, e isso é um modo de olhar e conceber. Nós olhamos assim. Esse hábito é tão inconsciente que a gente continua olhando dessa forma e até acha normal. Nossa leitura da história é vesga porque dá primazia a um só lado (Dias, Gambini 1999: 176).

A resolução deste assunto e desta unilateralidade Gambini vê no lado feminino dos homens, que foi evidentemente negado, violado, suprimido, desvalorizado. São as imagens estereotipadas do homem brasileiro e da mulher brasileira⁶ cuja origem Gambini encontra já nas primeiras décadas da colonização portuguesa

O grande desafio não é procurar figuras femininas. [...] O importante é detectar e definir os princípios femininos no homem que foram negados. Isso é ainda mais difícil ainda – mas é daí que surgirá uma leitura mais psicológica e mais profunda de nossa história e de suas perversidades e distorções (Dias, Gambini 1999: 176).

Conclusão: Alma além da “realidade” e da “fantasia”

The psyche creates reality every day. The only expression I can use for this activity is fantasy
(Jung 1953: § 78, § 743).

Tanto como termo quanto como conceito “a alma” fica fora das correntes principais da história das ideias do século XX. Até quando os autores querem falar sobre a alma preferem usar expressões que parecem mais científicas como “psique”. “A alma” ainda sobrevive na língua coloquial como *façon de parler* em certos momentos sentimentais ou

⁶ As imagens estereotipadas masculinas e femininas não são muito tratadas pelos analistas junguianos. As análises norteamericanas (Harrison 1983) são insuficientes para uma abordagem arquetípica. Gambini toca esse assunto principalmente no seu livro *Outros 500* aqui citado. Além disso, o assunto é mencionado pelos autores como e Liliana L. Wahba ou Denise Ramos. O tema da masculinidade e feminilidade arquetípica brasileiras ainda está esperando para uma análise mais profunda.

românticos. Mas a psicologia moderna simplesmente não pode dedicar-se ao estudo da alma imaterial, da faísca divina imortal do ser humano:

Modern psychology can be concerned with the feelings, emotions, wishes, desires, drives, ideas, experiences, traumas, symptoms, dreams, etc., of natural, empirical, finite man, bodily existing man, man as positive fact. It cannot entertain the notion of an immaterial soul substance as the infinite, divine core of man, the deepest source of his religion, and the foundation of his hope for immortality (Giegerich 2012: 14).

O processo de eliminação do conceito de alma do pensamento e do imaginário ocidental correspondeu com o processo de secularização. Esse processo ficou mais e mais evidente durante o século XIX. A filosofia daquela época eliminou pouco a pouco o conceito tradicional de alma e hoje até as disciplinas como teologia e psicologia o evitam. Enquanto Nietzsche declarou a morte de Deus, Friedrich Albert Lange em sua obra *Geschichte des Materialismus* (História do materialismo, 1866) falou sobre *Psychologie ohne Seele* (psicologia sem alma). Na verdade, essas declarações foram só manifestações do espírito da época:

All Lange had done was to honestly and conscientiously draw the necessary consequences of the historical development of human knowledge concerning the notion of soul. In the history of the soul, not only the notion of God, but also that of its human counterpart, the notion of soul itself, had slowly dissolved into thin air. When [...] Nietzsche proclaimed the death of God and Lange the demise of the soul, they did not merely present their personal and debatable views. They rather were, we might say, the mouthpiece of the objective psyche. They gave expression to what had in fact become of God and the soul, respectively, in the course of the soul's historical opus (Giegerich 2012: 7-8).

Foi Jung que, escandalosamente, começou a questionar o programa da *Psychologie ohne Seele* que Lange traçou para a psicologia nos meados do século XIX. Escandalosamente porque o pensamento de Jung não correspondeu com o espírito da época: na verdade Jung defendeu a *Psychologie mit Seele* (psicologia com a alma), programa oposto do que sugeria Lange. A idéia de Jung da *Psychologie mit Seele* foi na verdade baseada na ideia da mente autônoma. Uma hipótese assim foi escandalosa porque se opunha ao positivismo teórico. Na tradição cristã a alma foi entendida como um polo do *coniunctio oppositorum* do corpo-alma:

[...] in the Christian tradition, the soul was essentially [...] what people's vital concern for "eternal salvation" and the fear of "eternal damnation" circled around. In other words, the soul was otherworldly immortal aspect that had its true place only in a hereafter or the beyond and not in this empirical world. By contrast, the human body was the visible, empirical but mortal, perishable aspect of man. The body-soul pair thus meant that human existence as a whole was comprehended as *coniunctio oppositorum*, as the contradictory unity of mortal and immortal, finite and finite, human, all-too-human and divine, temporal and eternal (Giegerich 2012: 15).

Mas C.G. Jung, e depois dele, talvez ainda mais, James Hillman, começaram a "ler a alma" no contexto histórico e social, e a tese principal dessa leitura, aliás, assumida também pelo Gambini, é de que a alma fala de si mesma constantemente através das imagens. Essa fala dela e é perceptível na criação e atuação humana, i.e. na poesia, música, literatura, mitologia, arquitetura, urbanismo, organização social e política, nas ciências, cinematografia, na "fala do corpo" etc. Tudo o que percebemos e entendemos tem na essência o caráter arquetípico, i.e. imaginal, e a nossa percepção é o resultado da qualidade arquetípica e imaginal da alma:

[...] the fundamental facts of existence are the “fantasy-images” of the psyche. All consciousness on these depends. Everything else – ideas of the mind, sensations of the body, perceptions of the world around us, beliefs, feelings, hungers – must present themselves as images in order to become experienced. “‘Experience’ is, in its most simple form, an exceedingly complicated structure of mental images”. Should we ask: just what is psyche? What do you mean by psychic experience and psychic reality? The answer is: fantasy-images. “Image is psyche”, says Jung. “The psyche consists essentially of images ...a ‘picturing’ of vital activities” (Hillman 1975: 22-23).

Como analista da alma brasileira, Gambini chama atenção ao papel importante da arte para a compreensão e o conhecimento da alma do seu país. Mas na verdade, sabe que a maior parte da população não tem interesse e prefere viver a vida padronizada. A autenticidade e o *amor fati* (amor pelo destino) que a alma requer é sutil demais para o consciente coletivo brasileiro da nossa época. Em vez disso, o consciente coletivo brasileiro é regido por inúmeros padrões autodestrutivos. A alma simplesmente não é reconhecida e é sistematicamente rejeitada. Mas isso não muda nada no valor verdadeiro das imagens artísticas. A ciência positivista seria provavelmente concentrada nos dados estatísticos, mas a abordagem arquetípica opta pelo caminho diferente:

Eu percebo uma profunda tristeza no Brasil, acompanhada de alegria e de vontade de viver. O Brasil tem muita energia vital, mas tem uma tristeza enorme. Basta olhar para as imagens que os artistas fazem do país para perceber essa tristeza oculta, a tristeza que está prestes a se manifestar, mas que a gente abafa, disfarçando: “Não, nós somos alegres, nós somos extrovertidos, nós vivemos num país tropical”. Tentamos nos convencer disso para não deixar essa tristeza falar. [...] Cada uma das barbaridades que acontecem a cada dia, as barbaridades brasileiras, o bárbaro que impera no Brasil, o pão nosso de cada dia – isso não revolta, não entristece (Dias, Gambini 1999: 75).

A perspectiva assumida pela psicologia arquetípica/imaginal contribuiu significativamente à desconstrução da visão da separação radical entre o mundo exterior/objetivo e o mundo interior/subjetivo do sujeito da filosofia moderna. Nesse aspecto C. G. Jung, James Hillman e todo conceito junguiano da *Psychologie mit Seele* corresponde com as descobertas nas ciências (Albert Einstein, Werner Heisenberg por exemplo), na teoria das ciências (Karl Paul Feyerabend, Fritjof Capra) e nas formas científicas alternativas (Stanislav Grof, Terence McKenna, Richard Tarnas, Rupert Sheldrake e outros). Assim, “vivemos no mundo que nem é ‘interior’ nem ‘exterior’” mas no mundo que é imaginal.

In the beginning is the image; first imagination then perception; first fantasy then reality. [...] Since we can know only fantasy-images directly and immediately, and from these images create our worlds and call them realities, we live in a world that is neither “inner” nor “outer”. Rather the psychic world is an imaginal world, just as image is psyche. Paradoxically, at the same time these images are in us and we live in the midst of them. The psychic world is experienced empirically as inside us and yet it encompasses us with images. I dream and experience my dreams as inside me and yet at the same time I walk around in my dreams and am inside them (Hillman 1975: 23).

A mesma perspectiva é perceptível também em Gambini quando escreve sobre a alma brasileira cuja conscientização, compreensão e assimilação é possível através das imagens coletivas. À semelhança de Hillman, Gambini não faz diferença entre as imagens “objetivas” (história) e “subjetivas” (sonho):

A psique não vive no ar, ela vive num corpo e ela existe no solo. Há uma relação profunda entre solo, natureza e psique. É preciso entrar em contato com esses conteúdos que estão adormecidos dentro de cada um de nós, senão a gente não chega lá. Está na hora de fazer uma

revisão psicológica da história do Brasil. [...] É preciso começar a conhecer os símbolos da nossa história. Fazer circular essas imagens. Como nos sonhos. [...] É preciso voltar à noite de 1500. Lá há um buraco negro, uma obscuridade (Dias, Gambini 1999: 92-93).

Desde sempre a dimensão arquetípica do ser se manifestava através do imaginário. As mitologias, religiões de todas as épocas e mais tarde as teorias científicas baseavam-se no imaginário produzido pela alma. O mesmo pode ser dito sobre as descobertas marítimas, as conquistas dos novos territórios e o encontro com os povos dos outros continentes, com as outras raças, culturas, religiões, etc. Qualquer encontro com o desconhecido, não investigado, misterioso, contém uma grande carga do imaginário arquetípico que é frequentemente difícil de resolver para o ego. Durante a história o caráter arquetípico dessas imagens continua o mesmo. O que muda e se transforma é só a forma metafórica através da qual o homem as entende. Isso se aplica até às categorias científicas e à linguagem científica.

All ways of speaking of archetypes are translations from one metaphor to another. Even sober operational definitions in the language of science or logic are no less metaphorical than an image which presents the archetypes as root ideas, psychic organs, figures of myth, typical styles of existence, or dominant fantasies that govern consciousness. [...] They are the axiomatic, self-evident images to which psychic life and our theories about it ever return. [...] For “matter”, “God”, “energy”, “life”, “health”, “society”, “art” are also fundamental metaphors, archetypes perhaps themselves, which hold whole world together and yet can never be pointed to [...] (Hillman 1975: XIII).

Como diz Hillman, o arquétipo pode ser melhor comparado só com Deus. Os arquétipos ou talvez melhor dito, as imagens arquetípicas, dominam as vidas humanas individuais e coletivas em todos os aspectos, regem a nossa compreensão do mundo, da nossa vida interior e exterior, nos ligam tanto ao passado quanto ao futuro. Também os navegadores portugueses e os índios brasileiros foram regidos pelas imagens mais ou menos padronizadas pelas suas respectivas tradições que inconscientemente projetaram para “o Outro”. Da perspectiva junguiana, esse encontro fazia parte da evolução universal do consciente coletivo (*anima mundi*) que, no Brasil e em outros lugares do mundo, levou ao drama psico-histórico. Mas resolver uma situação assim pela mistura ideal e consequentemente pelo *coniunctio oppositorum* era provavelmente impossível. Mas é certo que esses eventos contribuíram à transformação da tradição religiosa cristã europeia. Aliás, uma transformação analógica está acontecendo com intensidade acelerada já desde a segunda parte do século XX e a psicologia junguiana faz parte ativa nesse processo. David Tacey fala sobre “the alchemical meltdown of religious forms” e destaca que “instead of focusing on the historical Jesus, Jung encourages post-traditional Christians to discover the cosmic Christ at the centre of their being” (Tacey 2007: 3). Talvez um dos fenômenos que nos liga com os acontecimentos do século XVI é justamente a diluição das formas religiosas. Enquanto o cristianismo tradicional não gosta da ênfase psicológica à vida interior humana porque “they are unable to concede that there could be an element of the divine in human nature, and they believe that our nature cannot be trusted and is inherently flawed and sinful”, Jung insistiu que “the relationship with the redeemer can be found through inner experience, and does not have to be mediated by Church or institution” (Tacey 2007: 3-4). A ênfase posta na experiência interior do divino foi exatamente o que o século XVI vivenciou através do surgimento do protestantismo e hoje em dia vivenciamos algo muito parecido com o surgimento do *New Age* nos anos 1960, com os processos da globalização, da migração global, da diluição das formas tradicionais da convivência e das novas formas de espiritualidade. Neste contexto, a redescoberta

da alma é o sinônimo da vida interior autêntica, uma volta para a ideia da faísca divina dentro do ser humano não padronizado. Talvez um contexto assim seja propício para *coniunctio oppositorum* também no Brasil.

Bibliografia

- ALSCHULER, Lawrence R. (2006), *The Psychopolitics of Liberation. Political Consciousness from a Jungian Perspective*, London: Palgrave Macmillan.
- AMEZAGA, Pilar – BARCELLOS, Gustavo et al. (2012), *Listening to Latin America. Exploring Cultural Complexes in Brazil, Chile, Colombia, Mexico, Uruguay, and Venezuela*, New Orleans, IL: Spring Journal Books.
- BOECHAT, Walter (org.) (2014a), *A Alma brasileira. Luzes e sombra*, Petrópolis: Vozes.
- BOECHAT, Walter (2014b), “Luzes e sombra da alma brasileira – Um país em busca da identidade”, in: BOECHAT, Walter (org.), *A Alma brasileira. Luzes e sombra*. Petrópolis: Vozes, 71-93.
- DIAS, Lucy – GAMBINI, Roberto (1999), *Outros 500. Uma conversa sobre a alma brasileira*, São Paulo: Senac.
- EDINGER, Edward F. (1977), “The New Myth of Meaning”, *Quadrant* 10/1, 23-38.
- EDINGER, Edward F. (1994), *The Mystery of the Coniunctio. Alchemical Image of Individuation*, Toronto: Inner City Books.
- GAMBINI, Roberto (1998), “The Challenge of Backwardness”, in: CASEMAN, Ann (ed.). *Post-Jungians Today. Key Papers in Contemporary Analytical Psychology*, London-New York: Routledge, 149-163.
- GAMBINI, Roberto (2000), *Indian Mirror. The Making of the Brazilian Soul*, São Paulo: Axis Mundi/Terceiro Nome.
- GIEGERICH, Wolfgang (2012), *What is Soul?*, New Orleans, Louisiana: Spring Journal Books.
- HARRISON, Phyllis A. (1983), *Behaving Brazilian. A Comparison of Brazilian and North American Social Behavior*, Rowley: Massachusetts.
- HILLMAN, James (1975), *Re-Visioning Psychology*, New York: Harper & Row.
- JUNG, Carl Gustav (1953), *Collected Works*, vol. 1-13 (Bollingen Series XX), Princeton, N.J.: Princeton University Press/London: Routledge and Kegan Paul.
- JUNG, Carl Gustav (1963), *Memories, Dreams, Reflections*, New York: Pantheon Books.
- KIRSCH, Thomas B. (2000), *The Jungians, A Comparative and Historical Perspective*, London/Philadelphia: Routledge.
- MAFESSOLI, Michel (2014), “Iniciação, arquétipos e Pós-modernidade”, in: BOECHAT, Walter (org.), *A Alma brasileira. Luzes e Sombra*, Petrópolis: Vozes, 19-41.
- MEYER, Ruth (2007), *Clio's Circle. Entering the Imaginal World of Historians*, New Orleans, IL: Spring Journal Books.
- MILLER, David L. (2015) “On the Edge of the Round Table. Eranos and Theological Studies”, *Spring, A Journal of Archetype and Culture (Eranos. Its Magical Past and Alluring Future. The Spirit of a Wondrous Place)* 92, 155-167.
- NIETZSCHE, Friedrich (1980), “The Gay Science”, in: KAUFMANN, Walter (ed. & trans), *The Portable Nietzsche*, New York: Penguin Books.
- SAMUELS, Andrew (2005), *Political Psyche*, London-New York: Routledge.
- SINGER, Thomas – KIMBLES, Samuel L. (eds.) (2004), *The Cultural Complex. Contemporary Jungian Perspectives on Psyche and Society*, London/New York: Routledge-Brunner.

TACEY, David (2007), *After Tradition: Closer Encounters With the Sacred*, London: The Guild of Pastoral Psychology.

VRBATA, Aleš (2014), "Image and Imagery in Imaginal Psychology (Mental Image and Theory of Science)", *Revista Ideação* 30, 211-246.