

Caio Henrique Cirillo
Orientador: Eduardo Barros Mariutti

**Do sagrado ao secular: a transição do feudalismo para o capitalismo em
perspectiva imagética**

Campinas, janeiro de 2021

Caio Henrique Cirillo

**Do sagrado ao secular: a transição do feudalismo para o capitalismo em
perspectiva imagética**

Monografia apresentada ao Instituto de Economia da
Universidade Estadual de Campinas como parte dos
requisitos exigidos para obtenção do título de
Bacharel em Ciências Econômicas.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Barros Mariutti

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO
FINAL DA MONOGRAFIA DEFENDIDA PELO
ALUNO CAIO HENRIQUE CIRILLO, E ORIENTADA
PELO PROF. DR. EDUARDO BARROS MARIUTTI.

**CAMPINAS
2021**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Economia
Mirian Clavico Alves - CRB 8/8708

C496d Cirillo, Caio Henrique, 1998-
Do sagrado ao secular : a transição do feudalismo para o capitalismo em perspectiva imagética / Caio Henrique Cirillo. – Campinas, SP : [s.n.], 2021.

Orientador: Eduardo Barros Mariutti.
Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Economia.

1. Capitalismo. 2. Feudalismo. 3. Arquétipo (Psicologia). I. Mariutti, Eduardo Barros, 1974-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Economia. III. Título.

Informações adicionais, complementares

Titulação: Bacharel em Ciências Econômicas

Data de entrega do trabalho definitivo: 08-01-2021

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo analisar o processo de transição feudo capitalista pelo ponto de vista imagético. Para isso, serão analisados dois processos: o enfraquecimento do arquétipo do Trickster e a cisão do Self Cultural.

No primeiro, a vivência do Trickster em eventos culturais que descendem da Saturnália passa a ser duramente repreendida por parte da Igreja. Esta repressão impede o fenômeno em que elementos psicológicos geralmente restritos ao inconsciente são expostos à crítica da consciência, de forma a valorizar os estágios contemporâneos de desenvolvimento psicológico. Com o impedimento deste processo, a imagética cristã do período é enfraquecida. O Trickster viria a ser ressignificado nos períodos subsequentes, passando a encarnar as características que não interessavam ao sistema capitalista em povos periféricos e segmentos da elite e da classe trabalhadora.

No segundo processo, o desenvolvimento psicológico do arquétipo da Alteridade, representado pela união dos polos feminino e masculino, é interrompido pela repressão da Inquisição, o que acaba por cindir o Self Cultural europeu. Nesta cisão, a imagética cristã perde sua ligação com o símbolo estruturante do Mito Cristão, enquanto separa-se a vivência desta do desenvolvimento coletivo da consciência. Deste processo derivam-se as abstrações que caracterizam a cosmovisão europeia e permitem que esta seja imposta ao mundo enquanto padrões superiores universais. Estas, por sua vez, serão analisadas em três de suas manifestações: a separação entre ser e mundo, mente corpo; a abstração do tempo linear e as múltiplas separações do conhecimento.

A soma destes processos, ambos originados na repressão, enfraquece a imagética medieval e ao mesmo tempo abre espaço para novos padrões de manifestação dos arquétipos. Estas apresentam muito mais compatibilidade com o sistema capitalista, facilitando a assimilação dos novos signos de mercado e compondo a superestrutura da transição.

Sumário

1. Introdução	6
1.1 O Enfraquecimento da Imagética Medieval	7
2. Considerações acerca da repressão dos motivos tricksterianos	11
2.1 O fenômeno de projeção da persona e a nova imagética do Trickster.....	16
3. Considerações acerca da Cisão do Self Cultural	23
3.1 O Self Cultural e a Cosmvisão Eurocêntrica	25
3.1.1 Separação entre Razão e Mundo	27
3.1.2 Abstração Temporal	27
3.1.3 Separações do Conhecimento.....	29
4. Conclusões	34
5. Referências Bibliográficas	36

1. Introdução

"Todas as relações fixas e enferrujadas, com o seu cortejo de vetustas representações e intuições, são dissolvidas, todas as recém-formadas envelhecem antes de poderem ossificar-se. Tudo o que ditavam as ordens sociais e era estável se volatiliza, tudo o que era sagrado é dessagrado, e os homens são por fim obrigados a encarar com olhos prosaicos a sua posição na vida, as suas ligações recíprocas." (MARX, 1998: 32).

A transição feudocapitalista não pode ser analisada unicamente como movimento de transformação das forças produtivas. A ascensão da burguesia ao posto de classe dominante tem relação tão estreita com os concomitantes processos de alteração da cosmovisão europeia que se torna complexo estabelecer relações de causalidade entre os fenômenos que cada um manifestou.

Mesmo tomando como ponto de partida a primazia da estrutura em relação à superestrutura, o movimento dialético torna difusas as relações de determinação entre movimentos específicos nas esferas imagética e material.

Dito isso, o fenômeno da transição parece ter seus determinantes materiais muito mais explorados pela literatura do que os respectivos correspondentes imagéticos. O presente trabalho busca, pois, explorar alguns dos movimentos superestruturais que compõem, assim como qualquer apropriação primitiva ou estatização da violência, a origem do capitalismo.

Para tal empreendimento, um recorte temporal seria pouco produtivo, visto que muitos dos processos aqui analisados ocorreram em um *kairós* que pode apenas ser vagamente localizado em eventos históricos e registros culturais. Muitos dos quais, inclusive, não se encerraram e continuam ativos na atualidade.

Buscou-se alternativamente delimitar dois destes processos e analisá-los quanto à sua participação para a transição, apresentando para isso tanto sua trajetória quanto sua colaboração para a implementação do capitalismo.

Antes, porém, de apresentar estes processos, é necessário expor (e justificar) brevemente o arcabouço utilizado para sua escolha e seu estudo: a teoria da psicologia analítica, desenvolvida por Carl Gustav Jung.

Pródigo aluno de Sigmund Freud, Jung desenvolveu uma teoria psicanalítica diferente da de seu mentor, mas igualmente revolucionária. O cerne desta teoria, e da ruptura entre os mestre e pupilo, é o inconsciente coletivo.

A teoria freudiana entende o inconsciente como um conjunto de conteúdos ocultos à mente consciente, seja por esquecimento, seja por repressão. Seu caráter eminentemente pessoal torna seu estudo um trabalho individual e suas conclusões pouco generalizáveis, à exceção de padrões como o complexo de Édipo.

Jung dá ênfase a estes padrões e explora o fato de serem comuns a todos os indivíduos, de forma que sua origem não poderia ser consciente ou particular a cada indivíduo. O inconsciente coletivo surge justamente para explicar estes padrões, por ser o conjunto de conteúdos psíquicos comuns a todos os seres humanos.

As unidades deste inconsciente coletivo são os arquétipos, padrões de comportamento que se repetem na história e na cultura humana em representações imagéticas.

Estas, por sua vez, se alteram ao longo do processo histórico e, de maneira dialética, influenciam no comportamento de sociedades. O estudo da maneira pela qual está influência age é denominado por Carlos Byington de “Teoria Simbólica da História”.

1.2 O Enfraquecimento da Imagética Medieval

Eventos como a iconoclastia da reforma protestante e o esgotamento dos símbolos legitimadores do modo de vida feudal enfraqueceram a imagética eclesiástica da época. Importante aqui é a função de imagética curativa atribuída por Jung (1978) ao simbólico divino, que intermedia a relação entre percepção humana e manifestação do Self.

Quando destituído dessas “imagens curativas”, o indivíduo perde sua proteção contra contatos diretos com o Self (Jung, 2000), de forma que é plausível uma predisposição em se buscar signos substitutos.

Estes substitutos, por sua vez, são obtidos no novo sistema que se apresentava: o mercado. Deste surgem novos signos e novos processos de significação, como o preço e a mercadoria, que se diferenciam dos signos anteriores por serem determinados de acordo com o modo de produção e a circulação característicos do sistema capitalista.

O fenômeno também é particularmente observável na reforma protestante em seu expoente calvinista, onde a acumulação material passa a ser um indicativo da graça divina (Weber, 2007).

Perspectiva esta que, ainda em uma visão dialética, é de suma relevância no entendimento da transição. O motivo disso é que sem a imagética adequada para representar os fenômenos materiais que surgiam, a absorção deles seria impossível.

Não é realista supor, por exemplo, que sem a simbologia da identificação entre graça e acumulação material, a divisão de classes entre burguesia e proletariado seria plenamente aceita.

Para que isso ocorra, foi necessário um processo de naturalização desta divisão, em moldes diferentes da justificativa religiosa que legitimava a tríplice feudal nobreza-clero-plebe.

É apenas pela identificação do detentor de riqueza como ápice da estrutura social que este consegue exercer sua influência superestrutural de maneira plena, com pouca ou nenhuma interferência de entidades religiosas ou padrões de reconhecimento e distinção de nobreza. Esta identificação permite também a legitimação da condição dos destituídos de riqueza, visto que estes seriam naturalmente condicionados à sua posição inferior.

Ocorre, no entanto, que a mesma identificação também permite a existência de outra característica capitalista: a acumulação pela acumulação. Nesta, para além do entesouramento como postergação do consumo, a riqueza é acumulada como um fim em si mesmo, em um processo incessante de busca pela valorização do capital. Benjamin Franklin, apresentado por Weber, fornece um claro exemplo do sentido desta acumulação:

"Lembra-te que tempo é dinheiro; aquele que com seu trabalho pode ganhar dez xelins ao dia e vagabundeia metade do dia, ou fica deitado em seu quarto, não deve, mesmo que gaste apenas seis pence para se divertir, contabilizar só essa despesa; na verdade gastou, ou melhor, jogou fora, cinco xelins a mais" (WEBER, 1904/5: 29).

Marx auxilia ainda a entender este projeto em perspectiva mais ampla: "(...) importância decisiva para a Economia burguesa preconizar a acumulação de capital como primeiro dever do cidadão" (MARX, 201)

Boaventura complementa que: "(...) trabalho produtivo é aquele que maximiza a geração de lucros (...)" (SANTOS, 2002: 248), e não, por exemplo, a maximização do bem estar social ou de qualquer característica que venha a atrapalhar o ciclo de acumulação. Sua relação com o capital é descrita enquanto estágio avançado da produção capitalista por Marx, ao descrever o contínuo da repetição do processo de D-M-D': A importância deste processo de acumulação para o capitalismo pode ser observada principalmente em sua fase monopolista e em sua consequência, o imperialismo europeu.

A própria viabilidade do padrão de acumulação capitalista é questionável sem a absorção do sistema de preços pelo imagético das massas, visto que este padrão tem como centro o capital, que apresenta, por sua vez, o dinheiro como forma principal.

Sem o sistema de preços plenamente instituído, isto é, sem a possibilidade de precificar qualquer mercadoria por meio de um equivalente universal que encarna socialmente a liquidez, a circulação do capital e suas constantes transformações seriam restringidas.

O capital só consegue comprar a matéria prima e a força de trabalho para iniciar um processo produtivo e de valorização, crescendo organicamente pela absorção da mais-valia, pois estas mercadorias são ofertadas em mercados e, portanto, precificadas ou passíveis de precificação. Caso isto não ocorra, o capital se reduz à uma quantia em dinheiro (sua forma principal) incapaz de comandar os recursos necessários ao seu próprio crescimento.

Tampouco realista é supor a circulação capitalista sem a unidade da riqueza deste sistema: a mercadoria. Esta, produzida em condições históricas e materiais específicas, tem também uma imagética própria, sendo referenciada como signo por Marx no primeiro volume do Capital. A existência da mercadoria depende pois de que a sociedade veja os frutos do trabalho dos produtores de valores de uso como tal, como entidades autônomas de seus criadores e imbuídas de relações sociais próprias.

É somente por meio da abstração das características específicas de uma mercadoria que a mesma pode ser precificada e circular nos mercados, e, portanto, é somente através da alienação simbólica, da destituição de determinantes culturais e relações sociais da esfera produtiva, que pode funcionar a circulação de mercadorias do sistema capitalista. Dos muitos processos que compõem a transição imagética descrita, Jung analisa apenas o enfraquecimento da imagética medieval no advento do protestantismo. Dois outros fenômenos, porém, também merecem destaque por sua relevância para tal enfraquecimento, e estes serão a base da presente discussão.

O primeiro destes processos é o que Carlos Amadeu B. Byington definiu como cisão do Self Cultural, em que a repressão da Inquisição gerou como consequência o enfraquecimento do Mito Cristão enquanto legitimador da Igreja e ainda uma separação entre objetivo e subjetivo (o que será ampliado em conceito pela contribuição dos estudos acerca da fissão ontológica). Esta cisão será relacionada com o caráter intrinsecamente abstrato do sistema capitalista.

A repressão do Trickster, por sua vez, será estudada por apresentar outra etapa deste mesmo processo. Seu esgotamento (e o subsequente fim do ciclo de repressão do Trickster e vivência do Self) enfraqueceu fortemente parte da vivência arquetípica medieval e abriu espaço para novas representações e novos processos de projeção, muito mais

alinhados ao sistema que se seguiria. A análise destes processos irá compor o cenário da transição e da assimilação da imagética que definirá o sistema capitalista.

2. Considerações acerca da repressão dos motivos tricksterianos

Antes das considerações a respeito da trajetória imagética do Trickster na transição feudo capitalista, vale uma breve descrição deste arquétipo. O arquétipo do Trickster se faz observável por características como sua predisposição para travessuras, seu aspecto alternadamente cômico e maligno e sua vulnerabilidade a castigos e torturas (Jung, 2018: 256).

Os motivos tricksterianos apresentam constante paradoxalidade: são guardiões de conhecimentos anteriores à civilização (IDEM: 257) e ao mesmo tempo manifestam o ridículo, o “bobo e o logrado” (IBIDEM).

Entre exemplos imagéticos mais conhecidos do Trickster é possível encontrar na antiguidade o deus nórdico Loki e o deus romano Mercúrio, ambos dotados da dita propensão à travessura e de um terrormorfismo destacado em seus respectivos sistemas mitológicos.

“Os traços tricksterianos de Mercúrio tem certa alguma relação com certas figuras folclóricas sobejamente conhecidas nos contos de fadas: Dunga, o João Bobo e o palhaço que são heróis negativos, conseguindo pela estupidez aquilo que outros não conseguem com a maior habilidade” (IBIDEM).

Radin (1953) apresenta este arquétipo como manifestação de estados de consciência primitivos, em que a consciência humana se encontrava ainda em estado de quase total obscuridade.

“Assim sendo, uma consciência primitiva ou bárbara tem uma autoimagem em um nível anterior de desenvolvimento; continua essa atividade psíquica através de séculos ou milênios, permitindo que as propriedades essenciais dessa atividade se misturem com os produtos mentais diferenciados e até extremamente elevados” (Jung, 2018: 466).

A estupidez das figuras tricksterianas aparece, portanto, como autoimagem do arquétipo, que se identifica como inferior, atrasado, em relação aos níveis mais avançados de consciência (que permitem, por exemplo, a vida em comunidade e o medo do da lost of soul).

O Trickster age, porém, como mais do que um mero resquício histórico de estágios anteriores de consciência:

“Se o mito fosse simplesmente um resíduo histórico, teríamos de indagar a razão pela qual não desapareceu há muito tempo no depósito de lixo do passado continuando a influenciar através de sua presença até os mais altos cumes da civilização” (IDEM: 469).

Jung afirma que, para além de motivos de confronto entre estados diferentes da consciência humana, o Trickster tem o papel de personificar a consciência primitiva como forma de mantê-la observável pela consciência desenvolvida.

É importante destacar que o autor não busca aqui qualquer forma de hierarquização entre civilizações. Sua noção de desenvolvimento da consciência considera os estágios abstratos de percepção da realidade e vivência do inconsciente da humanidade como um todo.

A função deste sistema compensatório é “manter consciente a figura da sombra e assim expô-la à crítica da consciência” (IDEM:475). A vivência do Trickster, antes oculto no inconsciente, expõe suas características à crítica e a repreensão pela consciência. É apenas por este meio que se garante a plena valorização dos estágios recém alcançados de consciência, que tem sua imagem na figura do Salvador, do numinoso.

Jung resume este processo pela “inútil mania de destruição e do sofrimento auto infligido do Trickster, juntamente com o desenvolvimento gradual rumo ao salvador e sua humanização” (IDEM: 459). O ato constante de manter consciente os aspectos da consciência primitiva permite a vivência do caminho de ascensão da consciência, cujo estágio final é o Self.

“É esta inversão do sem sentido para o pleno sentido que mostra a relação compensatória do Trickster para com o santo” (IDEM: 458).

É interessante notar a maneira com que o Trickster se manifesta e é repreendido na cultura medieval, e para isso vale citar sua manifestação mais explícita do período: os costumes eclesiásticos derivados das tradições da Saturnália.



Figura 1: Representação da Saturnália por Antonie Callet

Na época do Ano-Novo, eram comuns as *tripudias*, danças propositalmente lúdicas executadas pelos sacerdotes do baixo clero, em um apelo ao ridículo tricksteriano. No *dies innocentium*, ou dia dos inocentes, celebrado em 28 de dezembro, era escolhido o *episcopus puerorum*, ou bispo das crianças. O ocupante deste cargo se vestia como pontífice e guiava a população rumo ao palácio do arcebispo, em uma jornada de excessos e balbúrdia que no final do século XII já era vista como *festum stultorum*, ou festa dos loucos.

Em muitos dos eventos era eleito pelo baixo clero o *fauorum papum*, ou papa dos loucos, que liderava (ao menos simbolicamente) o público. A conexão entre Trickster e Santo é muito bem delineada, visto que a sátira da figura do clérigo e dos motivos sacros assume o papel tricksteriano e se submete ao escárnio por parte da população.

É curioso, neste sentido, a estreita relação entre carnaval e quaresma na visão medieval, estudada com afinco por Julio Caro Baroja (1987) (SOIHET,1998). O autor, ao estudar o carnaval no mundo Ibérico, enxerga os excessos das festividades como preparativo para o período de purificação da quaresma.

Rachel Soihet, analisando esta conexão feita por Baroja, afirma: “a alegria e os excessos do carnaval só tem sentido como catarse preparatória para justificar a entrada na quaresma” (IDEM: 3).

A autora inclusive prevê as consequências aqui supostas destas festividades, ao afirmar que “fixada a ordem cristã do ano, estabeleceu-se um período com um conteúdo social, religiosamente definido, face a um outro período, caracterizado por um comportamento individual e coletivo, justamente contrário” (IDEM:4).

Continua ela: “o tempo do carnaval é carregado de intenções não somente sociais, mas psicológicas”. Isso é extremamente interessante para apoiar a concepção Junguiana do sistema compensatório Trickster-santo; entender que o carnaval e a quaresma funcionavam como aspectos opostos de um ciclo sazonal de permissividade e abstinência acrescenta a este sistema uma camada prática e uma manifestação temporal.

Em um codex manuscriptus datado do século XI e apresentado por Jung (2018:458) é descrita a *festum asinorum*, ou festa do asno:

“No final da missa o sacerdote relinchará três vezes em vez do *it missa est*, e o povo responderá em vez do *Deo Gratias*, três vezes *y-a*”.

Ao fim de um hino comum do evento, Du Cange (1733-1736) cita:

“Amém, diga, Asno,
Está saciado de capim,
Amém, Amém, repita,
Depreza o velho”

O próprio Du Cange afirma que “quanto mais ridículo parecia esse rito, com mais entusiasmo era celebrado” (IBIDEM). A negação momentânea das normas morais e da ordem social parece também característica comum na herança da Saturnália.



Figura 2: Representação do Carnaval Medieval

O carnaval de Paris de 1580 foi marcado por um confronto violento entre *confrarias*, instituições responsáveis pela organização das festividades e divididas entre burguesas e plebeias. Em Notre Dame, 1198, se noticiou, a respeito destes eventos, que “perpetravam-se tantos excessos e atos infames, a ponto de dessacralizar o lugar sagrado, não só pelas palavras sujas, como também pelo derramamento de sangue” (JUNG, 2018: 258). Novamente, vale destacar o processo de dessacralização enquanto retorno momentâneo ao pré numinoso, ao destituído de sentido.

O sumo pontífice deste final de século categorizou os atos correlatos às *tripudias* como “brincadeiras escarnecedoras” da “loucura” dos clérigos que participavam (IBIDEM). O caos, a subversão da hierarquia (com relação aos clérigos), a balburdia e a diversão constituíam uma clara prática dos motivos tricksterianos, por meio da qual estes comportamentos eram lembrados e criticados como aspectos de estágios anteriores da vivência humana.

“Quando o salvador se anuncia no final do mito do “Trickster”, este pressentimento ou esperança consoladora significa que uma calamidade ocorreu, ou seja, foi reconhecida conscientemente”. (IDEM: 273). É justamente nas críticas ao animalesco destes eventos que se faziam completos os ciclos tricksterianos.

Datada de 1444, uma carta da Faculdade Teológica de Paris repudia as *festum stultorum*:

“No meio da missa, pessoas fantasiadas com máscaras grotescas ou de mulher, de leões ou de atores apresentavam suas danças, cantavam no coro canções indecentes, comiam comidas gordurosas num canto do altar, ao lado do celebrante da missa, jogavam ebenda, seu jogo de dados, incensavam com fumaça fedorenta, queimando o couro dos sapatos velhos e corriam e saltitavam por toda a igreja”.

É nítido que a prática do absurdo, do moralmente repreensível, do excesso, representam o sistema medieval correspondente ao sistema de compensação do Trickster.

Estes eventos de vivência do Trickster foram repreendidos com intensidade crescente. Como componentes do ciclo Trickster- santo, como dito, estes tinham importância crucial na significação da figura do salvador, representante da volta aos estágios superiores de consciência.

“Somente no estado de total desamparo e desespero surgirá a nostalgia do “salvador”, isto é, o conhecimento e a integração inevitável da sombra criam um estado tal de angústia que, de certa forma, somente um salvador sobrenatural poderá desembarhar o novelo do destino” (IDEM, 457).

Este grau de importância do ciclo é proporcional ao poder das vivências tricksterianas do período, assim como à rigidez e ao impacto de sua repreensão. O conflito entre plebeus e burgueses no carnaval de 1580 foi duramente reprimido pelo Consulado parisiense. Concílios eclesiásticos do período entre 1581 e 1585 proíbem a *festum puerorum* e encerram a figura do *faorum papum*, proibindo as eleições para o cargo. Os protestantes aumentam esforços, no século seguinte, para encerrar o que denominaram “Éden de Iniquidades” (Laudurie:1979), se referindo às brincadeiras carnavalescas, em consonância com a eliminação da quaresma.

Conclui-se assim que a repreensão imediata da vivência do Trickster restringe o sistema que permite a vivência do arquétipo do Self em sua manifestação de Salvador.

Este impedimento, por sua vez, é facilmente relacionável ao esvaziamento dos símbolos medievais, visto que destitui de significância, de vivência psicológica, toda a liturgia e toda a imagética de salvação pelo numinoso, particularmente caros ao subjetivo medieval.

É interessante analisar agora como o Trickster, enquanto aspecto da sombra passível de escárnio, passa a funcionar de forma muito mais

2.1 O fenômeno de projeção da persona e a nova imagética do Trickster

Primeiramente, vale distinguir os conceitos de Trickster e Sombra. O Trickster, como visto, é a manifestação arquetípica da memória coletiva de estágios anteriores de consciência. Pode-se considerar este arquétipo como a sombra coletiva, ao passo que suas características derivam de um mesmo passado e são iguais a todos os integrantes de uma sociedade.

Dito isto, o arquétipo da Sombra se refere à sombra subjetiva individual, que se cinde e se estranha, em termos hegelianos, da consciência a partir da projeção da persona. Esta projeção, por sua vez, ocorre quando a consciência externa como representação de si mesma suas características que são socialmente aceitas, sendo seu conjunto a persona.

A exacerbação dos aspectos considerados superiores na figura da persona tem como consequência a alienação do conjunto restante das características da personalidade, cuja soma é a Sombra.

O melhor resumo deste arquétipo aparece em um breve comentário de Jung acerca do livro *Einführung in die Grundlagen der komplexen Psychologie*, de T. Wolff, cuja definição do arquétipo Jung sintetiza como “a parte negativa da personalidade, isto é, a soma das propriedades ocultas e desfavoráveis, das funções mal desenvolvidas e dos conteúdos do inconsciente pessoal” (JUNG, 2007: 58).

A figura do Trickster sempre é gerada na Sombra. A personificação das características consideradas inferiores pela coletividade é entendida individualmente a partir da sombra subjetiva, visto que necessariamente é vista do ponto de vista negativo, crítico.

“(...) uma consciência superior, que se regozija com sua liberdade e independência, se confronta com a autonomia de uma figura mitológica, sem poder escapar de seu fascínio, tendo que emprestar seu tributo à impressão subjugante” (JUNG, 2000: 97).

A “figura mitológica” em questão pode ser, sem prejuízo, associada aos festivais herdeiros da festa de Saturnália. As origens romanas destes e a égide eclesiástica de sua execução os indicam como tal.

Este processo não se dá, porém, necessariamente “sob a forma mitológica, mas nos tempos mais recentes e devido à repressão crescente dos mitologemas originários, ela é projetada sobre outros grupos sociais e outros povos”, e tal ressalva é de imensa relevância.

Já foram observados diversos exemplos desta repressão da manifestação do Trickster, e aqui Jung demonstra uma de suas consequências: a projeção da figura tricksteriana, originada da sombra subjetiva, em grupos sociais e outros povos.

Este processo é crucial ao funcionamento do capitalismo. A projeção dos aspectos negativos da coletividade deve necessariamente se fazer sobre tipos sociais específicos: as camadas de proletários que não se adaptam às etapas crescentes de exploração e condicionamento do modo de produção capitalista.

A projeção da persona, como visto, ocorre a partir da inferiorização das características não aceitas pela coletividade. Gramsci, ao analisar o capitalismo americano, percebe e relata um dos casos deste processo:

“Na América, a racionalização do trabalho e o proibicionismo estão indubitavelmente ligados: as investigações dos industriais sobre a vida íntima dos funcionários, os serviços de inspeção criados por algumas empresas para controlar a moralidade dos operários são necessidades do novo método de trabalho. Quem ironizasse essas iniciativas, mesmo que fracassadas e visse nelas uma manifestação hipócrita do puritanismo estaria se negando qualquer possibilidade de entender a importância, o significado e o alcance objetivo do fenômeno americano, que é também o maior esforço coletivo até agora realizado para criar, com rapidez inaudita e com uma consciência do objetivo jamais vista na história, um novo tipo de trabalhador e de homem” (GRAMSCI, 2001: 267).

O próprio autor vê este fenômeno, esta criação de um novo tipo de homem, como um fenômeno de tendência:

“Mas, na realidade, não se trata de inovações originais: trata-se apenas da fase mais recente de um longo processo que começou com o próprio nascimento do industrialismo, uma fase que é apenas mais intensa que as anteriores e se manifesta sob formas mais brutais, mas que também será superada através da criação de um novo nexos psicofísico de um tipo diferente dos anteriores e, certamente, de um tipo superior. Ocorrerá indubitavelmente uma seleção forçada: uma parte da velha classe trabalhadora será impiedosamente eliminada do mundo do trabalho e talvez do mundo tout court” (IBIDEM).

O que foi descrito é a maneira capitalista de projeção da persona e repressão do Trickster: industrial, racionalizada e objetiva. Os modelos de trabalhadores ideais se sucedem com tal velocidade que se torna risível o longo processo de refino, vivência e repressão dos motivos tricksterianos medievais.

O novo processo racionaliza a persona de forma a maximizar um dado processo produtivo, projeta a figura tricksterianas (em grupos sociais e povos, como será retomado adiante) e repreende, à luz da crítica e da violência, esta figura e suas características.

O Trickster deixa de ser simplesmente um mitologema representante de estágios anteriores de consciência e tem acrescentado a isto formas anteriores de comportamento

social, o que, como visto, só é possível em escala, velocidade e qualidade a partir do fim do antigo sistema.

Sobre os industriais americanos, Gramsci diz ser “(...) certo que eles não se preocupam com a espiritualidade, com a humanidade do trabalhador, que, no nível imediato, são esmagadas” (IDEM 268). Junto desta espiritualidade, o antigo Trickster também é esmagado.

O novo Trickster, ou, melhor dizendo, sua nova imagética, apresenta com isso, como características deliberadamente exacerbadas todas aquelas que sejam óbices ao produtivíssimo e à disciplina capitalista. A irracionalidade financeira, o ócio, o alcoolismo e a promiscuidade são os principais compostos do novo Trickster, que, como dito, se manifesta não mais por mitologemas, mas em povos e grupos sociais.

Um poema de 1539 publicado no jornal Crab Three Lectures satiriza o novo Trickster em sua preguiça:

“You know that Monday is Sunday's brother;
Tuesday is such another;
Wednesday you must go to church and pray;
Thursday is half-holiday;
On Friday it is too late to begin to spin,
And Saturday is half-holiday again”

Thompson (1991) analisa uma balada do século XVIII, que diz:

“A segunda feira provoca muitos males,
Pois quando o dinheiro foi gasto,
As roupas das crianças vão para o prego,
O que causa descontentamento;
E quando à noite ele cambaleia para casa,
Não sabe o que dizer;
Um tolo é mais homem que ele,
Num dia de bebedeira”

É interessante notar como traços “tradicionais” do Trickster, como a figura do Tolo, são mesclados aos novos traços passíveis de exposição e crítica, como a falta de controle financeiro.

Vale ressaltar a nítida conexão entre este traço tricksteriano capitalista e a associação entre graça e acumulação material.

Como grupo social que encarna o novo Trickster, este parece ser em início justamente o grupo de proletários que não se adaptou ao mais recente modelo capitalista de homem. Surgem, porém, dois problemas com a permanência desta projeção: primeiro, obviamente o problema da iminente destruição deste grupo; segundo, as características acima descritas são insustentáveis ao proletariado, que dedica a totalidade de sua renda e de seu tempo para reproduzir suas condições de trabalho.

Disto surge a necessidade de entidades adicionais em que sejam manifestadas as características tricksterianas que não são compatíveis com a vida do proletariado, mas que ainda assim precisam ser externadas à crítica. É simples observar, como Gramsci, a projeção do Trickster sobre a elite:

“O fato mais notável do fenômeno americano com relação a estas manifestações é a separação que se formou, cada vez mais, entre a moralidade costume dos trabalhadores e aquela de outras camadas da população” (IDEM: 267).

Como exemplo deste processo, Gramsci cita a elitização das bebidas alcoólicas e o fato de que, em oposição à monogamia estável exigida do proletário (de forma a não lhe roubar a energia os movimentos matrimoniais), o fato de que “os divórcios são particularmente numerosos nas classes superiores” (IDEM 268).

Também é digna de nota a projeção do Trickster moderno sobre determinados povos.

Quijano, ao analisar o processo de colonialidade do poder que é característico do capitalismo moderno, afirma que os europeus

“(…) eran el momento y el nivel más avanzados en el camino lineal, unidireccional y continuo de la especie. Se consolidó así, junto con esa idea, otro de los núcleos principales de la colonialidad / modernidad eurocéntrica: una concepción de humanidad, según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos” (QUIJANO,2000: 287).

Fica nítida aqui a projeção do Trickster, em suas principais caracterizações, sobre os povos colonizados pela Europa durante as diversas etapas de dominação capitalista.

Walter Mignolo (2000) localiza o começo do que chama de diferenciação colonial no século XVI, justamente após a fase mais intensa de repressão da vivência do Trickster nos eventos herdeiros da Saturnália:

“In the sixteenth century, the colonial difference was located in space. Toward the end of the eighteenth and the beginning of the nineteenth century, the measuring stick was history and no longer writing.

"People without history" were located in a time "before" the "present." People with history could write the history of those people without”.

Thompson (1991) por sua vez observa a maneira pela qual povos e grupos sociais são estigmatizados em seu processo de submissão ao tempo da máquina e à disciplina fabril. Ao resumir is instrumentos utilizados neste processo de submissão, o autor afirma que:

“Por meio de tudo isso — pela divisão de trabalho, supervisão do trabalho, multas, sinos e relógios, incentivos em dinheiro, pregações e ensino, supressão das feiras e dos esportes — formaram-se novos hábitos de trabalho e impôs-se uma nova disciplina de tempo” (IBIDEM: 297).

John Whitedurst, inventor do relógio automático, alude ao mesmo processo de imposição do tempo da máquina, ao afirmar que “(...) como o nosso tempo é reduzido a um padrão, e o ouro do dia cunhado em horas, aqueles que trabalham sabem como empregar cada unidade de tempo com real proveito em suas diferentes profissões”. É interessante notar que a redução do tempo a um padrão atua permitindo a conversão do mesmo em dinheiro, de forma que “o ouro do dia” é “cunhado em horas”.

Como consequência desta conversão, qualquer uso alternativo do tempo é tido como desperdício de dinheiro, “e quem é pródigo com as suas horas esbanja na realidade dinheiro”, continua Whitedurst.

O autor cita, inclusive, um exemplo desta situação de desperdício:

Lembro-me de uma mulher notável, que tinha uma noção perfeita do valor intrínseco do tempo. Seu marido era sapateiro, excelente artesão, mas nunca prestava atenção aos minutos que passavam. Em vão ela tentou inculcar nele que tempo é dinheiro. Ele era brincalhão demais para compreender o que ela dizia, o que veio a ser a causa de sua ruína. Na cervejaria, entre os companheiros de lazer, se alguém observava que o relógio dera onze horas, ele dizia: Que significa isso para nós ? Se ela mandava o menino avisá-lo que já eram doze horas: Diga para ela não se preocupar, não pode ser mais que isso. Se ele avisava que batera uma hora: Que ela se console, pois não pode ser menos que isso.”

Quando projetada sobre grupos sociais e povos, a figura do Trickster cumpre seu papel como lembrete, aos ditos povos evoluídos, dos estágios anteriores da por eles suposta evolução linear da cultura e da produção de conhecimento humanas.

A imagética sagrada do ciclo Trickster-Santo perde grande parte de seu poder, visto que a plena vivência do motivo tricksteriano é substituída pela estigmatização de grupos sociais. Como resquício do ciclo talvez seja possível pensar no conceito imperialista do fardo do homem branco, enquanto redentor e salvador dos povos considerados atrasados e inferiores.

3. Considerações acerca da cisão do Self Cultural

O processo de cisão do Self Cultural será analisado com base na Teoria Histórico-Simbólica de Carlos Amadeu B. Byington. O autor utiliza a teoria arquetípica de Jung para separar os estágios da consciência humana (de forma não evolucionista, vale ressaltar) em uma quaternidade, cujo terceiro estágio é o dito arquétipo da Alteridade.

Para entender a atuação deste arquétipo, é necessário antes compreender de que forma Byington compreende o desenvolvimento psicológico, e ainda, a maneira pela qual o autor insere este desenvolvimento não dentro de trajetórias individuais, mas dentro da coletividade de uma sociedade e, em sentido mais amplo, da experiência humana como um todo.

O Self é entendido por Jung como o arquétipo central, a totalidade psíquica que abrange a consciência, o inconsciente subjetivo (pessoal) e o inconsciente objetivo (coletivo) e age como eixo simbólico para os demais arquétipos.

O Self Cultural, neste sentido, diz respeito ao aspecto social do Self, pois “engloba, por meio da noção de Símbolo estruturante, todas as funções da cultura e as subordina ao desenvolvimento psicológico humano”.

Este desenvolvimento psicológico é estruturado pelos símbolos estruturantes, que “dão sentido a cada fato cultural ligando-o significativamente ao Todo ou Self Cultural” enquanto “transformam e estruturam a Consciência Coletiva por intermédio das gerações”. Dito de outra forma, um símbolo estruturante é uma vivência cultural acumulada, uma experiência comunitária mantida pela memória coletiva de sua sociedade que guia o desenvolvimento de seus indivíduos.

Byington define esta dualidade inconsciente/social do símbolo estruturante ao afirmar que este “permite ver o componente do símbolo como estrutura arquetípica e, ao mesmo tempo, seu componente histórico-evolutivo na função estruturadora da consciência daquela determinada cultura onde funciona”.

No desenvolvimento psicológico, a Alteridade é obtida pela conciliação dos arquétipos patriarcal e matriarcal (desenvolvimentos de Byington dos arquétipos junguianos Pai e Grande Mãe). Nesta conciliação, é possível reunificar o subjetivo ao objetivo em um sistema de pensamento holístico.

“O padrão de alteridade, como qualquer outro padrão estruturante, é, assim, inseparável do contexto evolutivo. Contudo, enquanto que nos padrões parentais (matriarcal e patriarcal) o todo é percebido coordenando a relação do Eu com o Outro por intermédio do desejo ou necessidade de

sobrevivência e vitalidade (matriarcal), ou de subordinação à lei tradicionalmente revelada e dogmatizada, para o desempenho de tarefas abstratamente codificadas (patriarcal), na alteridade o Eu se relaciona com o Outro igualmente e desse relacionamento percebe criativa e dialeticamente o desenvolvimento processual do todo, passando a se tornar coautor consciente e corresponsável por sua História” (BYINGTON,2019).

O ponto relevante para a discussão deste trabalho é que o desenvolvimento da Alteridade enfrenta resistência por parte do sistema patriarcal. A unidade do abstrato para com o matriarcal, o mater, material, encontra forte oposição ao longo da Idade Média, sendo a Inquisição o maior e mais bem estruturado exemplo deste revés.

Tal resistência enfraquece a imagética cristã, como demonstra Byington:

“A História Simbólica do Cristianismo é, simultaneamente, a História da implantação do padrão de alteridade no Ocidente, por intermédio dos símbolos estruturantes do Mito Cristão, e a separação do Mito Cristão das Instituições Cristãs pelo fenômeno da patriarcalização. Esta separação foi tão intensa que deu origem à dissociação do Self Cultural expressa somente em parte pela dissociação Ciência e Religião. A grande dissociação, porém, ocorreu entre as Instituições Cristãs e o Mito Cristão, que, com isso, afastou muitos de seus símbolos estruturantes destas instituições” (IBIDEM).

Não é difícil compreender a centralidade que o autor confere à Inquisição. O processo é entendido por Koltuv (1986) e Luna (2002) como a perseguição da figura da bruxa enquanto, simultaneamente, ameaçadora e submissa a figura masculina do diabo.

Ainda sobre esta figura e sua perseguição pela Inquisição, Zordan analisa os aspectos do feminino sombrio que ela encarna:

Tipo psicossocial ligado aos resquícios pagãos da Idade Moderna, a bruxa carregou em seu corpo os saberes não-rationais que a sociedade dessa época temia. Como figura estética, potência plena de afetos, a bruxa expressa o poder das grandes Deusas, a divinização da Natureza e a terra-corpo como sagrados. É um pensar que sente a matéria que nos engole, não mais sob a perspectiva egóica e neurótica, mas sim com a percepção esquizóide de que tudo faz parte dessa imensurável devoração. É um pensamento indistinto, demoníaco, arcaico e em devir. Como personagem conceitual para esse pensamento, diferente daquele instaurado pela História da Filosofia, a bruxa traz um conhecimento 'outro', marcado pela indistinção. Conhecer sua realidade, pele concreta das coisas

marcada na passagem da vida, é extrair o ardente espectro de um corpo agonizante. Corpo pleno, que fulgura na singularidade da carne, além do organismo, estendido ao corpo da Terra e ao do céu que a circunda. Corpo-mundo engolidor (ZORDAN:2005).

A repressão inquisidora representa, portanto, um combate à aspectos insurgentes do feminino que, no esquema proposto por Byington, poderia levar ao desenvolvimento da Alteridade. Cinde, pois, a liturgia institucional do papel de símbolo estruturante do Mito Cristão.

Isto pode ser entendido como fator de esgotamento simbólico da Igreja. Byington contribui neste sentido ao destacar o processo em que se separou “o consciente do inconsciente por intermédio da sinalização redutiva maciça dos símbolos”. A cisão do Self Cultural será analisada adiante como correlata à fissão ontológica analisada por autores como Walter Mignolo, Aníbal Quijano e Edgardo Lander.

Com isso, obter-se-à uma linearidade entre o processo de patriarcalização originado pela Inquisição, a abstração e individualização que se seguiram à transição feudo capitalista e seus resultados na formação da mentalidade do homem capitalista. Byington oferece importantes indícios de que tal pesquisa será frutífera:

“Dissociou-se o indivíduo da comunidade, na perspectiva simbólica do seu desenvolvimento comum. Dissociou-se o sexo da integridade humana e, por conseguinte, do amor. Dissociou-se a mente do corpo, o trabalho da criatividade e a dialética das classes sociais. Dissociou-se subjetivo do objetivo, a intuição da sensação, o pensamento do sentimento e a introversão da extroversão, e o consciente do inconsciente por intermédio da sinalização redutiva maciça dos símbolos” (IBIDEM).

Sendo esta cisão proposta por Byington um fenômeno restrito ao sistema feudal europeu, vale agora analisar as consequências do processo para a cosmovisão europeia. Para isso, a cisão do Self cultural será entendida segundo seu fator mais relevante e destacada por Byigton: a abstração.

3.1 O Self Cultural e a Cosmovisão Eurocêntrica

O eurocentrismo é o conjunto de dominações e influências exercidos pelo continente europeu sobre o restante do mundo, resultante do histórico colonialista e imperialista do continente.

Ele abarca desde a dependência econômica da Periferia em relação ao Centro até imposições epistemológicas que, se menos explícitas, não são menos danosas ao mundo não europeu.

Segundo o Dr. Carlos Walter Porto Gonzalez (2005:3), “há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias”. A origem das características deste legado, como não poderia deixar de ser, é o próprio sistema epistemológico europeu.

Gonzalez define sua crítica ao eurocentrismo como “uma crítica à sua episteme e à sua lógica que opera por separações sucessivas e reducionismos vários” (PORTO-GONÇALVES, 2005:3). Estas separações e esses reducionismos serão relacionados com a Cisão do Self Cultural em sua manifestação como “processos de abstração” ou simplesmente “abstrações”.

A cosmovisão eurocêntrica é marcada por tais abstrações. Observam-se separações entre a razão e os fenômenos por ela explicados, entre o indivíduo e seu ambiente e entre os conhecimentos e seus condicionantes históricos e geográficos.

Serão considerados aqui três destes processos de abstração, escolhidos por sua relevância - tanto histórica quanto em relação aos objetivos deste trabalho - e pela frequência com que são abordados na literatura. São eles a separação entre razão e mundo, a abstração temporal e as separações do conhecimento.

No primeiro, a “mente”, entendida como a consciência humana, se subjetiva do corpo, ao passo em que a razão, entendida como o processo pelo qual a mente compreende a realidade, se separa do mundo.

O segundo processo diz respeito à abstração temporal. Nela, o desenvolvimento histórico da atual organização social dos países europeus é abstraído dos condicionantes e dos percalços que o originaram. Também universalizado, o “tempo” europeu torna-se uma linha temporal linear que serve de unidade de medida para o desenvolvimento de qualquer arranjo social.

No terceiro processo, os conhecimentos antes compreendidos em suas origens regionais e históricas são abstraídos de tais especificidades em um processo de universalização. Este processo será analisado como resultante das demais separações, produto intelectual das abstrações anteriores.

Espera-se delinear com estes três exemplos o processo de abstração em geral, assim como, se comprovada a primogenitura da separação entre razão e mundo, seu processo de desenvolvimento.

3.1.1 Separação entre Razão e Mundo

Vale agora pormenorizar cada um destes processos. O mais geral destes é a separação entre a razão e o mundo, entre o corpo e a mente. Quando a mente se subjetiva do corpo, a razão se aliena do mundo em que o corpo está inserido.

O antropólogo Frédérique Apffel-Marglin descreve uma “ruptura ontológica entre a razão e o mundo” (APFFEL-MARGLIN, 1996: 3). Este processo seria, segundo o autor, específico do eurocentrismo, não sendo observado em outras culturas (APFFEL-MARGLIN, 1996: 7). Alienado da mente que o interpreta, o mundo se converte em “um mecanismo desespiritualizado que pode ser captado pelos conceitos e representações construídos pela razão” (APFFEL-MARGLIN, 1996: 3).

Fica nítido o esvaziamento de sentido do concreto que decorre desta ruptura: separado da razão, o mundo assume a posição de mecanismo, de instrumento a ser interpretado e manipulado pela razão.

“Esta subjetivação da mente, esta separação entre mente e mundo, colocou os seres humanos numa posição externa ao corpo e ao mundo, com uma postura instrumental frente a eles” (APFFEL-MARGLIN, 1996: 4).

Subjetivada, a mente pode agora subordinar o mundo com sua “postura instrumental”, de forma a impor suas representações sobre a realidade. Marx confirma esta postura em sua crítica ao programa do Partido Operário Alemão. O autor observa que o ser humano se relaciona com a natureza enquanto seu proprietário (MARX, 2002: 22), e por conta disso entende os valores de uso como derivados unicamente de seu trabalho. Em verdade, seria a natureza “a primeira fonte de todos os meios e objetos de trabalho” (IBIDEM).

3.1.2 Abstração Temporal

Neste último processo analisado, o desenvolvimento da sociedade europeia (ou, mais especificamente, do modelo de sociedade imposto ao mundo como ideal pelo eurocentrismo) é abstraído de suas especificidades históricas e geográficas.

O processo gradual da formação histórica de suas características dá lugar a um tempo linear composto por estágios abstratos de desenvolvimento. Esta linha do tempo é então utilizada como métrica para o desenvolvimento de outras organizações sociais.

Como não poderia deixar de ser, uma linha do tempo derivada da abstração do processo de formação de uma sociedade específica determina como ápice do desenvolvimento justamente esta sociedade. Enrique Dussel, ao analisar o que denomina de “Mito da Modernidade”, o sistematiza em uma sequência lógica cujas três primeiras etapas são:

“1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).

2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.

3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à Europa o que determina, novamente de modo inconsciente, a falácia desenvolvimentista)” (DUSSEL, 2005: 29”).

Na primeira etapa deste esquema, a autodeterminação da Europa enquanto “mais desenvolvida e superior” é pré-requisito para que a linha do tempo tenha como fim o estágio de desenvolvimento em que se encontra o continente. A terceira etapa de Dussel alude ao “caminho” para o “processo educativo de desenvolvimento”. Ora, este caminho é justamente a linha do tempo derivada da abstração. Na segunda etapa de Dussel, as especificidades das civilizações não europeias são abstraídas para que possam ser localizadas nesta linha do tempo.

Este processo fica evidente na teoria do Evolucionismo Histórico de Lewis, antropólogo do século XVIII que defendia um processo de desenvolvimento comum a todos os povos e civilizações.

Seria possível identificar neste processo comum os estágios pelos quais cada arranjo social deveria passar em seu processo de desenvolvimento. Lewis denomina estes estágios de “períodos étnicos”. Nas palavras do próprio autor:

“Cada um desses períodos tem uma cultura distinta e exibe seu modo de vida mais ou menos especial e peculiar. Essa especialização de períodos étnicos possibilita tratar uma sociedade específica de acordo com suas condições de avanço relativo, e tomá-la como um tema independente para estudo e discussão”.

A busca por localizar temporalmente uma determinada cultura em relação ao seu “avanço relativo” envolve necessariamente a abstração de suas especificidades, como sugere o autor ao continuar:

“Não afeta o resultado principal o fato de que, num mesmo tempo, diferentes tribos e nações do mesmo continente, e até da mesma

família linguística, estejam em diferentes condições, pois, para nosso propósito, a condição de cada uma é o fato material, o tempo sendo imaterial”.

Nota-se aqui a descrição de um raciocínio que abstrai as especificidades históricas, suas condições materiais, segundo a taxonomia de Lewis. Esta abstração é feita em função do “tempo imaterial”. A oposição que o autor faz entre material e imaterial evidencia o caráter de subjetividade da linha do tempo criada. Isto revela um interessante paralelo com a separação entre a razão e o mundo.

A consequência deste processo de abstração pode ser observada no que Boaventura dos Santos denomina de “Monocultura do Tempo Linear”. Nesta, as características de arranjos sociais que distam do modelo eurocêntrico são classificadas como atrasadas. Enquanto isso, as características do centro hegemônico são tidas como indicações de modernidade.

Retornando ao esquema de Dussel, suas últimas etapas reafirmam esta consequência:

“4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial).

5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera).

6. Para o moderno, o bárbaro tem uma culpa (por opor-se ao processo civilizador) que permite à Modernidade apresentar-se não apenas como inocente, mas como emancipadora dessa culpa de suas próprias vítimas.

7. Por último, e pelo caráter civilizatório da Modernidade, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da modernização dos outros povos atrasados (imaturos), das outras raças escravizadas, do outro sexo por ser frágil, etcetera” (DUSSEL, 2005: 29).

3.1.3 Separações do Conhecimento

No último processo de abstração, a cosmovisão gerada pela separação entre razão e mundo e pela abstração da linha do tempo acabam por gerar um conhecimento igualmente abstraído de seus condicionantes originais. O resultado é um conhecimento descorporizado e descontextualizado.

Lander descreve, como fruto das separações por ele analisadas, um “tipo muito particular de conhecimento que pretende ser des-subjetivado (isto é, objetivo) e universal” (LANDER, 2005: 9).

Este conhecimento se propõe des-subjetivado justamente por ser abstraído das particularidades da sociedade que o produziram, embora, como pontue Lander, esta se torne mais uma de suas particularidades.

Latour descreve esta característica única da sociedade europeia e do conhecimento eurocêntrico por ela gerado:

“(…) nós somos os únicos que diferenciamos absolutamente entre Natureza e Cultura, entre Ciência e Sociedade, enquanto que a nossos olhos todos os demais, sejam chineses, ameríndios, azandes ou baruias, não podem realmente separar o que é conhecimento do que é sociedade, o que é signo do que é coisa, o que vem da natureza daquilo que sua cultura requer” (DUSSEL, 2005: 29).

Esta particularidade do universalismo eurocêntrico se torna uma ferramenta de inferiorização das demais formas de conhecimento. Toda a produção intelectual que não passa pelo mesmo processo de abstração e universalização é desqualificada.

Em outra de suas monoculturas de produção de não existência, Boaventura descreve a lógica a escala dominante. Nesta, as escalas universal e global, correspondentes aos fenômenos do universalismo e do globalismo, são adotadas como primordiais e as demais são tornadas irrelevantes. Na escala universal, ou no universalismo, as entidades e realidades são abstraídas de seus contextos, passando a operar com uma suposta independência dos mesmos.

Na escala global, de maneira similar, designa as entidades e realidades que expandiram sua abrangência para o mundo, no movimento recente denominado de globalização.

Boaventura também dialoga com Latour ao analisar as consequências desta lógica:

“No âmbito desta lógica, a não-existência é produzida sob a forma do particular e do local. As entidades ou realidades definidas como particulares ou locais estão aprisionadas em escalas que as incapacitam de serem alternativas credíveis ao que existe de modo universal ou global” (BOAVENTURA, 2012: 14).

É curioso que ambos os autores utilizam a metáfora do aprisionamento para determinar a limitação imposta ao conhecimento não eurocêntrico:

“São prisioneiros tanto do social quanto da linguagem. Nós, façamos que fizemos, não importa quão criminosos ou imperialistas

possamos ser, escapamos da prisão do social e da linguagem para ter acesso às coisas mesmas através de uma porta de saída providencial, a do conhecimento científico” (LATOURE, 1993: 100).

A abstração do conhecimento gera divisões dentro da produção do mesmo. A partir desta divisão, surge uma nova manifestação da produção de não existência pelo eurocentrismo, em que produtos do conhecimento de outras sociedades que não se adequam a tal divisão são invisibilizados.

Boaventura (2012: 247) entende a “monocultura do saber e do rigor do saber” como a formação de dois “critérios únicos de verdade e qualidade estética”: a ciência e a alta cultura. As produções que não se enquadram ou não são legitimadas dentro destes critérios são consideradas como ignorância ou incultura.

Weber contribui neste ponto, como indica Habermas (1989: 137), ao apresentar o conceito de separação da razão substantiva em três esferas, ao invés de duas, como propõe Boaventura, sendo elas: ciência, moralidade e arte.

Como resultado desta separação, surgem divisões no campo do conhecimento e da cultura baseadas em critérios técnicos. Observa-se aqui uma divisão funcional do conhecimento. Habermas resume este processo da seguinte maneira:

“Este tratamento profissional da tradição cultural traz para o primeiro plano as estruturas intrínsecas de cada uma das tais dimensões da cultura. Aparecem as estruturas das racionalidades cognitivo-instrumental, moral-prática e estético-expressiva, cada uma delas submetida ao controle de especialistas, que parecem ser mais inclinados a estas lógicas particulares que o restante dos homens. Como resultado, cresce a distância entre a cultura dos especialistas e a de um público mais amplo”. (IBIDEM: 137-138).

Fica nítido neste pensamento que a divisão funcional do conhecimento resulta não somente na formação de estruturas de racionalidade distintas. Surge adicionalmente um controle da produção cultural por parte dos especialistas, afastando parte dos produtos do conhecimento do público amplo.

Em síntese, a divisão do conhecimento se manifesta de três maneiras principais: primeiramente, se abstrai o próprio conhecimento da sociedade que o produziu. Em seguida, o conhecimento se divide em esferas do conhecimento de acordo com sua utilização por profissionais técnicos. Por fim, estas esferas, controladas majoritariamente por profissionais liberais, acabam por se distanciar do público geral.

3.2 As Abstrações e o Capitalismo

Não se pode separar a dominação eurocêntrica da imposição dos paradigmas do sistema capitalista global. Surgido no continente europeu, este sistema se generalizou no mundo por meio da dominação violenta do imperialismo, estágio final do capitalismo. Ocorre que este processo de origem e difusão do capitalismo só foi possível por conta das transformações derivadas dos processos de abstração em pauta.

O capitalismo é caracterizado pelo domínio do mercado sobre a sociedade (POLANYI, 2000). Nesta dominação, conceitos abstratos como dívida, dinheiro e troca, acessórios das estruturas sociais anteriores, passam a dominar o cotidiano da sociedade capitalista. Para que esta inversão ocorra é necessário que um elevado grau de abstração esteja bem estabelecido na sociedade em geral.

Boaventura denomina de lógica produtivista o pensamento em que o crescimento econômico se torna um “um objectivo racional inquestionável” (BOAVENTURA, 2012: 248). A centralidade deste objetivo já denota uma abstração das necessidades concretas da sociedade, como sugere a extensa crítica a este crescimento por parte dos defensores do conceito de desenvolvimento econômico.

Para atender a este objetivo são determinados critérios de produtividade específicos que se aplicam ao domínio da natureza a à atividade produtiva:

“A natureza produtiva é a natureza maximamente fértil num dado ciclo de produção, enquanto o trabalho produtivo é o trabalho que maximiza a geração de lucros igualmente num dado ciclo de produção” (MARCUSE, 1967: 180).

A racionalidade maximizadora a que se refere Boaventura é um conceito fundamental das Ciências Econômicas, e busca justamente tornar o mais eficiente possível o uso dos fatores de produção, a saber: recursos naturais, capital e trabalho.

Observa-se, portanto, que o produtivismo capitalista só se sustenta a partir do domínio da razão sobre o mundo. As relações sociais e a maneira pela qual a sociedade subjuga a natureza são ditadas por uma racionalidade maximizadora intensamente abstrata. Em suma, ocorre uma racionalização das relações sociais, fenômeno correlato ao processo de separação entre razão e mundo.

Ainda sobre a racionalização do trabalho, Marcuse observa que a mesma ocorre como forma de substituir as formas de dominação anteriores, de forma que a manutenção do aparelho produtivo e do progresso técnico-científico se tornam os condicionantes do trabalho.

Habermas, em “Técnica e Ciência como Ideologia”, identifica o “conteúdo político da razão técnica” de Marcuse como “ponto de partida analítico de uma teoria da sociedade tardo--capitalista” (HABERMAS, 2009:50).

Observa-se assim que o conhecimento derivado do processo de abstração é o que melhor serve ao sistema capitalista. Sua origem no processo de separação entre razão e mundo condiciona seu método ao domínio da natureza e do trabalho:

“a ciência, em virtude do seu próprio método e dos seus conceitos, projetou e fomentou um universo no qual a dominação da natureza se vinculou com a dominação dos homens” (MARCUSE, 1967:180).

Ao analisar a ciência e a técnica que embasam o capitalismo, Marcuse as demonstra como fruto da estrutura social específica deste sistema, em que comanda a classe burguesa.

A “racionalização” das relações sociais, portanto, funciona para a maximização da produção demandada pela lógica produtivista e depende de um conhecimento abstraído das especificidades da sociedade (burguesa) que o originou.

Se esta racionalização é essencial para compreender a maneira pela qual o capitalismo ordena sua produção, não menos importante é a imposição das instituições pelas quais opera este sistema.

A abstração temporal permite que as instituições das nações tidas como mais desenvolvidas sejam tidas como ideais e essenciais ao desenvolvimento das nações subdesenvolvidas. Autores como Douglas North buscam na história e na atualidade deste primeiro grupo as características destas instituições, que são então tomadas como base para receitar estratégias de desenvolvimento aos países periféricos.

Como não poderia deixar de ser, estas estratégias são tão abstraídas dos reais condicionantes e das necessidades concretas destas nações como é sua origem, e sua implementação, além de potencialmente infrutífera, tende a gerar graves prejuízos socioeconômicos.

4. Conclusão

O processo de transição do feudalismo possui uma rica e pouco explorada dimensão simbólica. Movimentos superestruturais apresentaram tanta complexidade e importância quanto seus correspondentes materiais, de forma que o presente estudo obteve, se vagas e esparsas, não pouco numerosas evidências de sua existência.

O processo de enfraquecimento da vivência do Trickster se mostrou de grande importância para a “queda da imagética sagrada” anunciada por Carl Gustav Jung. Em primeiro lugar, a repressão do ciclo do Trickster-Santo impediu a exposição dos estágios anteriores de consciência ao juízo da razão. Com isso, a figura do Salvador, tão cara ao sistema cristão, é esvaziada de sentido e deixa de compor a estrutura simbólica característica do feudalismo, de forma similar ao ocorrido no movimento iconoclasta protestante.

Em segundo lugar, o enfraquecimento desta manifestação do arquétipo permitiu, como previsto, o surgimento e a assimilação de uma nova imagética do Trickster, muito mais adequada ao funcionamento do capitalismo. Neste, o “primitivo” exposto à crítica da consciência encarna socialmente segmentos da classe trabalhadora, comportamentos da elite e povos não europeus absorvidos pelo imperialismo. A vivência do arquétipo, com isto, se tornou externa ao indivíduo, sendo projetada enquanto estereótipo social para justificar um novo modelo de ser humano.

O estudo da Cisão do Self Cultural e de seus impactos na cosmovisão europeia foi igualmente produtiva. Resultado da resistência patriarcal ao advento da Alteridade tornou traumático o desenvolvimento da consciência europeia. Cindiu-se Self enquanto símbolo estruturante da cultura, de forma a separar-se a consciência subjetiva da vivência coletiva, o que foi relacionado aos processos de abstração que caracterizam o capitalismo e a própria cosmovisão europeia.

Estes processos de abstração foram por sua vez analisados segundo três de suas manifestações: a cisão entre sujeito e mundo, a abstração do tempo linear e as separações do conhecimento.

Do estudo destes, observou-se a relação intrínseca entre a abstração, a cosmovisão europeia, e a imposição desta para o mundo colonizado: destituídos de suas bases históricas e regionais, os paradigmas que compõe esta cosmovisão foram impostos ao mundo enquanto universais e, portanto, superiores.

As relações entre estes dois processos estudados permitem delinear uma visão ampla acerca da transição imagética.

A abstração do tempo linear possui estreita conexão com a imposição do tempo da máquina, analisada em relação ao Trickster. É possível entender o tempo da máquina como abstração do tempo anterior, tendo em vista sua maior objetividade, seu distanciamento em relação aos indivíduos e o apelo a uma “gestão capitalista do tempo”, em que a não-aplicação do tempo de forma lucrativa é vista como desperdício.

O “descarte” dos segmentos sociais que não se adaptam a esta gestão corresponde, enquanto encarnações modernas do Trickster, corresponde por sua vez ao percurso do tempo linear universal, unidirecional e, novamente, abstrato.

Por fim, a própria repressão das festas descentes da Saturnália pode ser associada ao movimento de repressão que Byington localiza na Inquisição. Em ambos, os costumes tradicionais e a esfera clérica formal se defrontam com uma realidade complexa de vivência arquetípica do feminino, de fuga das normas sociais impostas e resgate dos impulsos tidos como animalescos. Em ambas as ocasiões, permanece no confronto o patriarcal, cuja objetividade e universalidade permanecem e se elevam enquanto elementos de cosmovisão.

Tendo subjugado o outro, seja ele o profano, concreto e insurgente do Feminino Sombrio ou o festivo, ocioso e ébrio da Saturnália, o restante do simbólico medieval, masculino, objetivo, universal e abstrato abre espaço para uma nova imagética.

Esta, por sua vez, compartilha e desenvolve estes aspectos para então impô-los ao mundo de maneira industrial. Descartando as vivências arquetípicas profanas, concretas e insurgentes de povos periféricos, o festivo, ocioso e ébrio da classe trabalhadora. Avançando na história linear do Ocidente. No inexorável combate capitalista ao Outro.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAROJA, J.C. "Le Carnaval". Paris, Gallimard, 1965.

BYINGTON, C.A. "Mito cristão como principal símbolo estruturante do padrão de alteridade na cultura ocidental". Revista Junguiana, 2019.

DU CANGE, C. "Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis. Volume 6. Paris, 1733-1736.

EISENDRATH, P; Dawson, T. Manual de Cambridge para Estudos Jungianos. Porto Alegre: Artmed Editora, 2002.

GRAMSCI, A. Cadernos do Cárcere. Volume 4. Rio de Janeiro, 2001.

HILLMAN, J. Estudos de Psicologia Arquetípica. Rio de Janeiro: Achiamé, 1981.

JUNG, C.G. A Natureza da Psique. Petrópolis. 5ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000.

JUNG, C.G. O Homem e seus Símbolos. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.

JUNG, C.G. Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo. 2ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

JUNG, C.G. Psicologia e Religião. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1978.

LANDER, E. (Org.) A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Setembro de 2005.

MARX, K. O Capital: crítica da economia política. 2ª Edição. São Paulo: Editora Boitempo, 2017.

RADIN, P. Gott und Mensch in der primitiven Welt. Zurich, 1953

SANTOS, B. S. Para uma sociologia das ausências e para uma sociologia das emergências. Revista Crítica de Ciências Sociais, Outubro 2002.

SOIHET, R. "Reflexões sobre o Carnaval na Historiografia: algumas abordagens". Tempo 7, 1998.

THOMPSON, E. P. "Costumes em Comum". São Paulo: Schwartz, 1998.

VIGOTSKY, L.S. "A Formação Social da Mente". 4ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MIGNOLO, W. D. "A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade". Lander, E. (org).A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas, Apresentação. Clacscó. Setembro de 2005.

WEBER, M. A ética protestante e o "espírito" do capitalismo. 6ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

APFFEL-MARGLIN, Frédérique. Decolonizing Knowledge. Clarendon Press, 1996.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org), p. 24-32, 2005.

EDGARDO, L. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos, Em: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org), p. 8-23, 2005.

HABERMAS, J. O Discurso Filosófico Da Modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, J. Técnica e ciência como ideologia. Lisboa: Edições 70, 2009.

LATOUR, B. We Have Never Been Modern. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

MARX, K. Crítica ao programa de Gotha. Boitempo editorial, 2012.

MARX, K. Manifesto Comunista. Boitempo: São Paulo, 1998.

MARCUSE, H. Der eindimensionale Mensch: Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Luchterhand: Neuwied, 1967.

POLANYI, K. A Grande Transformação: As origens da nossa época. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000.

PORTO-GONÇALVES, C.W. Apresentação da edição em português. Em: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org), p. 3-5, 2005.

SANTOS, B. S. Para uma sociologia das ausências e para uma sociologia das emergências. Revista Crítica de Ciências Sociais, 63, p. 237-280, 2002.