

CRISTHYANE RIBEIRO

**EVENTOS ARQUETÍPICOS JUNGUIANOS NAS ORGANIZAÇÕES:
Um Estudo no Ilê Aiyê.**

**João Pessoa
2002**

CRISTHYANE RIBEIRO

**EVENTOS ARQUETÍPICOS JUNGUIANOS NAS ORGANIZAÇÕES:
Um Estudo no Ilê Aiyê.**

Dissertação apresentada à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Administração – PPGA, do Centro de Ciências Sociais Aplicadas – CCSA, da Universidade Federal da Paraíba, UFPB, em cumprimento parcial das exigências para obtenção do grau de mestre em Administração com área de concentração em Organizações e Recursos Humanos.

Orientador: Dr. Esperdito Pedro da Silva

**João Pessoa
2002**

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S586e Silva, Cristhyane Ribeiro Martins da.

Eventos arquetípicos junguianos nas organizações :
um estudo no Ilê Aiyê / Cristhyane Ribeiro Martins da
Silva. - João Pessoa, 2002.

138 f. : il.

Orientação: Esperdito Pedro da Silva.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCSA/PPGA.

1. Psicologia. 2. Arquétipos organizacionais. 3.
Eventos arquetípicos. 4. Simbolismo organizacional. 5.
Psicologia analítica. 6. Psicologia Junguiana. 7. Ilê
Aiyê. I. Silva, Esperdito Pedro da. II. Título.

UFPB/BC

CDU 159.9(043)

CRISTHYANE RIBEIRO

**EVENTOS ARQUETÍPICOS JUNGUIANOS NAS ORGANIZAÇÕES: UM
ESTUDO NO ILÊ AIYÊ.**

Dissertação aprovada em 10 / 10/ 2002

Comissão Examinadora

Prof. Dr. Esperdito Pedro da Silva – UFPB - orientador

Prof. Dr. Carlos Alberto Jales Costa – UFPB - examinador

Prof^a. Dr^a. Sandra Leandro Pereira – UFPB - examinadora

Prof.^ª. Dr.^ª. Idalina Maria Freitas Lima Santiago – UFCG - examinadora

João Pessoa
2002

DEDICATÓRIA

Ao amor, que está
presente em todos os
meus motivos.

AGRADECIMENTOS

No meu entender, um trabalho acadêmico é sempre uma construção coletiva, as pessoas contribuem direta ou indiretamente, intencional ou acidentalmente de formas das mais tradicionais às mais inusitadas. Por isso agradecer é sempre uma tarefa difícil e restritiva, uma vez que os momentos significantes dessa construção são inumeráveis e, na maioria deles, as interações foram fundamentais.

Resolvi então fazer os agradecimentos óbvios e deixar a longa lista que teria que desenvolver a cargo do universo que em sua sapiência sempre leva a gratidão e tudo o mais aos seus devidos lugares:

Agradeço a deus por tudo, especialmente, pela certeza do amor e da verdade enraizados em mim; à minha família por minha formação - física, afetiva, moral, profissional etc. – Mãe, Pai, Irmãos, Tias e Tios, Primos e Primas, todos maravilhosos e amáveis; agradeço aos amigos Tatiane Ribeiro M. da Silva e Adriano Peixoto que, de formas diferentes, foram igualmente caridosos em ajudar-me a construir esse trabalho.

Ao Professor Esperdito Pedro da Silva pela dedicação e por ter sempre acreditado nesse trabalho, mesmo quando ele ainda figurava como vagas idéias de possibilidades; ao PPGA-UFPB pela oportunidade e apoio de alta estima; Ao Ilê Aiyê, o mais Belo dos Belos – Mãe Hilda, Vovô, Professora Lurdinha... quantas pessoas bonitas melhorando nossa cidade e o mundo inteiro!; à Escola de Administração da UFBA por iniciar minha formação acadêmica e conceder a oportunidade de continuidade dessa formação em meu retorno; E, por fim, mas de muita importância, agradeço aos amigos e profissionais do CETEAD por, também, darem oportunidade ao meu desenvolvimento profissional ao mesmo tempo em que compreenderam e incentivaram minhas ausências para que o término desse trabalho fosse possível.

RESUMO

Neste trabalho, constrói-se um modelo de análise organizacional fundamentado na Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung. O objetivo pretendido é analisar eventos arquetípicos organizacionais próprios ao processo arquetípico de individuação junguiano. O Estudo Teórico adiciona, às construções da Psicologia Analítica, os estudos organizacionais que referem-se a dimensão psíquica das organizações, obtendo como resultado o desenvolvimento dos seguintes eventos arquetípicos organizacionais: Nascimento, Infância, Passagens e Estruturas Psíquicas da Persona e da Sombra. A análise empírica desses eventos é realizada através de Estudo de Caso na Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê com pesquisa qualitativa que se utiliza dos métodos da Psicologia Analítica e da lógica do discurso mítico da Antropologia do Imaginário de Gilbert Durand. No Estudo de Caso, utiliza-se a técnica da entrevista semi-estruturada e da observação para a coleta dos dados e desenvolve-se instrumentos fundamentados nos referenciais metodológicos citados para a análise dos dados. Como resultado, os eventos arquetípicos organizacionais são analisados teórica e empiricamente, construindo o modelo de análise organizacional que promove análises do simbólico organizacional que conduzem a tomadas de decisões e processos organizacionais que beneficiam o desenvolvimento psíquico-afetivo de indivíduos e organizações, muito embora seja um modelo que demanda novos trabalhos de pesquisa para o seu amadurecimento.

Palavras-chave: Arquétipos Organizacionais; Eventos Arquetípicos; Simbolismo Organizacional; Psicologia Analítica; Psicologia Junguiana; Ilê Aiyê.

ABSTRACT

In this work, a model of organization analyzes of the based on the Analytical Psychology of Carl Gustav Jung is constructed. The intended objective is to analyze proper of the organization archetypes to the archetypal process of individuation by Jung. The Theoretical Study it adds, to the constructions of Analytical Psychology, of the organization studies that mention psychic dimension of the organizations, getting as resulted the development of the following of the organization archetypes events: Birth, Infancy, Tickets and Psychic Structures of the Persona and the Shadow. The empirical analysis of these events is carried through Case Study in the Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê with qualitative research that uses of the methods of Analytical Psychology and the logic of the mythical speech to Imaginary Anthropology one of Gilbert Durand. In the Case Study, it is used technique of the half-structuralized interview and the comment for the data collection and is developed instruments based on the cited methods reference for the data analysis. Like issues, the archetypes events are analyzed theoretician and empirical, constructing the model of organizational analysis that promotes organization analyses of the symbolic organization that lead the decisions and processes that benefit to the psychic-affective development of individuals and organizations, even so either a model that demand new works of research for its mature ness.

Word-key: Organization Archetypes; Archetypal Events; Organization Symbolism; Analytical Psychology; Junguian Psychology; Ilê Aiyê.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 – A Realidade na Psicologia Analítica

FIGURA 2 - Forma de Construção do Pensamento Junguiano sobre a Realidade

FIGURA 3 – O Arquétipo do Self

FIGURA 4 – Eventos Arquetípicos

FIGURA 5 – Dimensão Psíquica das Organizações

FIGURA 6 – Lógica Constelacional

FIGURA 7 – Sentido do Discurso Inconsciente na Psicologia Analítica

FIGURA 8 – Categorias de Análise

FIGURA 9 – A Gramática do Imaginário

FIGURA 10 – A Lógica do Discurso Mítico e o Processo de Individuação

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA

AGRADECIMENTOS

RESUMO

ABSTRACT

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

I. INTRODUÇÃO	001 - 006
II. FUNDAMENTAÇÃO E MODELO TEÓRICOS	007 - 039
III. METODOLOGIA	040 - 062
IV. CONTEXTO SÓCIO-ECONÔMICO E ORGANIZACIONAL DO ILÊ AIYÊ	063 - 078
V. EVENTOS ARQUÉTIPOS NO ILÊ AIYÊ	079 - 109
VI. CONCLUSÃO E SUGESTÕES	110 - 115
REFERÊNCIAS	116 - 120
APÊNDICE A – Definição de Termos	
APÊNDICE B – Lista dos Entrevistados	
APÊNDICE C – Roteiro das Entrevistas	
APÊNDICE D - Formulários I, II E III. Análise dos Dados	
ÍNDICE	

1. INTRODUÇÃO

O tema deste trabalho é a construção de um modelo de análise organizacional referenciado pela Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung e centralizado no processo arquetípico da individuação e nos eventos arquetípicos partes desse processo.

Esse trabalho encontra-se dividido em seis capítulos. Esta introdução que relata uma breve contextualização do tema objeto dessa pesquisa, justificando-o, problematizando-o e definindo os objetivos deste trabalho.

No Capítulo 2, realiza-se a construção do modelo teórico de análise. Desenvolvem-se os referenciais filosóficos e metodológicos da Psicologia Analítica de Jung com o objetivo de contextualizar esse corpo de conhecimentos sob referenciais que apontam a cosmovisão que lhe é pressuposta. Primeiramente, descreve-se o processo de construção do pensamento ocidental, seus questionamentos mais recentes e a inserção dos estudos organizacionais e da Psicologia Analítica nesse processo.

Depois se sintetiza os tipos de pensamentos possíveis sobre a realidade e aquele que é próprio ao modelo junguiano, assim como a concepção de realidade desse modelo.

Em seguida, estrutura-se uma síntese do modelo junguiano para o processo psíquico a partir do pensamento junguiano e daqueles que o seguiram. Enfatizam-se, nesta síntese, o processo de individuação junguiano e eventos arquetípicos que dele fazem parte e a relação dos mesmos com a realidade. Define-se, ainda, as estruturas e processos psíquicos do modelo junguiano, caracterizando-os como eventos arquetípicos do processo de individuação. Faz-se, então, uma revisão e ampliação dos estudos da Psicologia Analítica aplicados ao campo dos estudos e práticas organizacionais. Uma relação que se direciona, naturalmente, para o campo dos eventos e da realidade arquetípica. Define-se principalmente como os eventos e a realidade arquetípica situam-se e estruturam-se no que se define como dimensão psíquica das organizações.

Desenvolve-se teoricamente, então, do cruzamento entre o modelo junguiano e os estudos da dimensão psíquica das organizações, um processo analítico-sintético dos eventos arquetípicos, próprios dos itinerários do processo de individuação, que são (re) definidos para análise da realidade da dimensão psíquica das organizações, levando a seleção de alguns desses eventos como categorias de análise do modelo. São esses eventos: Nascimento, Infância, Passagens, Estruturas Psíquicas da Persona e da Sombra.

No Capítulo 3, a metodologia refere-se ao estudo teórico e ao estudo de caso que será realizado no processo de desenvolvimento do modelo de análise organizacional. Aquele último realizado na Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê. Detalham-se os métodos e referenciais utilizados para a sistematização do estudo teórico e do estudo de caso - tipo de pesquisa, universo, amostra e técnicas de levantamento de dados. Em seguida, detalha-se a metodologia utilizada para análise dos dados, qual seja, a lógica do discurso místico que é detalhada, em termos de definição, processo e instrumentos desenvolvidos e utilizados.

Tendo em vista que a aplicabilidade prática do modelo em construção, parte fundamental para os estudos organizacionais, campo essencialmente pragmático, desenvolve-se a contextualização e descrição da realidade social, econômica e organizacional em que nasce e desenvolve-se a organização onde o estudo de caso é realizado para, então, descrever essa organização: seu histórico, programas, projetos e símbolos – Capítulo 4.

No Capítulo 5, empreende-se a análise dos dados coletados nas entrevistas e observações realizadas no Ilê Aiyê e com seus integrantes, discutindo e analisando os resultados da análise em termos de eventos arquetípicos no Ilê Aiyê. Finaliza-se, então, o trabalho com as conclusões e sugestões a respeito das análises teórica e prática dos eventos arquetípicos organizacionais, assim como das limitações e encaminhamentos do modelo de análise organizacional desenvolvido.

A realidade organizacional vista como fenômeno psíquico é uma abordagem que se origina principalmente da necessidade de levar em conta a vida psíquica e o imaginário dos indivíduos e “coletivos” na compreensão dos processos organizacionais, deixando de vê-los como processos funcionais apenas. Naquela abordagem, as organizações são criadas e mantidas por processos conscientes e inconscientes que criam imagens, idéias, emoções e outros entrelaçamentos individuais e coletivos, proporcionando uma compreensão humanista do fenômeno organizacional.

A configuração das estruturas e processos psíquicos próprios às organizações foi desenvolvida por muitos psicanalistas e psicólogos organizacionais que empreenderam estudos que abrangem conceitos de estruturas psíquicas como Sombra Organizacional (ZIEMER, 1994); Self da Organização (PAUCHANT, 1996), assim como estudos de processos psíquicos como Neurose Organizacional (AUBERT, 1993), Transferência na

Empresa (KETS DE VRIES e MILLER, 1993), entre outros. Este trabalho contribui com mais uma luz sobre a relação do processo psíquico individual e coletivo nas organizações.

As análises realizadas, nesse sentido, podem estar embasadas em fundamentações teóricas diversas como a Psicanálise, a Psicologia Analítica e a vasta linha da Psicologia Humanista. As estruturas e processos psíquicos do inconsciente pessoal e do inconsciente coletivo junguianos, especificamente, ganham óticas diversas nos estudos organizacionais. Em alguns casos, os processos psíquicos podem aparecer nas organizações através dos indivíduos, em outros, pode-se conceber que a organização seja possuidora de um inconsciente coletivo, de uma Sombra, um conjunto de arquétipos e assim por diante, sendo considerada como uma unidade psíquica, entre outras concepções. Nesse sentido, este trabalho também contribui com questões e posicionamentos desenvolvidos em suas construções.

Focalizar um processo auto-realizador, individual e organizacional, como o processo arquetípico da individuação da Psicologia Analítica, é, inclusive, temática que, em muito, corresponde às buscas organizacionais contemporâneas. Existe uma preocupação rondando tanto a teoria quanto a prática das organizações, no que diz respeito à colaboração humana em seu desenvolvimento e em seus resultados. Requer-se hoje o homem participativo, motivado, comprometido e, o que parece ser mais difícil nas organizações tradicionais, o homem criativo, integral, realizado, senhor de suas potencialidades e pronto para pô-las em prática nas organizações.

A fragmentação humana e as resistências à realização da alma humana individual e coletiva, além de gerar conflitos intra e interpessoais, impede a realização da criatividade dos indivíduos, dos seus potenciais, de si-mesmo; enfim, em um limite em que a simples troca superficial e direta com o ambiente organizacional não pode reverter. É preciso considerar mais seriamente a interioridade do indivíduo, onde a fragmentação teve início, e a realidade da dimensão psíquica das organizações onde ela tem sua continuidade alimentada por processos individuais e coletivos.

Pode-se afirmar que a energia psíquica, presa às estruturas psíquicas e processos de resistência à individuação (auto-realização), impede a integração e utilização consciente das reais potencialidades dos indivíduos e destas, também, nas organizações. Bem como, a realização das próprias potencialidades organizacionais ficam prejudicadas com tal aprisionamento psíquico. Assim, pode-se contribuir, com o modelo junguiano, para a

discussão de como a organização em sua dimensão psíquica pode influenciar a manifestação da criatividade e potencial de realização dos indivíduos e da própria organização, uma vez que essa realização passa pela superação, dentre outras, das limitações e resistências psíquicas individuais e coletivas.

O próprio Jung (1991b) sinalizou para a possibilidade de processos e estruturas psíquicas coletivas. Pensadores (DENHARDT, 1981; HOLLWITZ, 1992; STEIN, 1992; PERLMAN, 1992; ZIEMER, 1994), posteriormente a ele, vão também reivindicar a existência de Sombras, Arquétipos, entre outros processos e estruturas psíquicos sociais e organizacionais, como será visto. Poucos, contudo, sob pesquisas concebidas para esta finalidade e a maioria, como o próprio Jung, apenas de forma intuitiva. Este trabalho, portanto, procurará contribuir, também, com o embasamento teórico e empírico para o desenvolvimento de sistemática e metodologia próprias ao estudo de estruturas e processos psíquicos organizacionais, mais especificamente os junguianos.

Assim, em outras palavras, este trabalho é uma sistematização inicial e original do conhecimento a respeito da individuação e dos eventos arquetípicos nas organizações. O referencial pelo qual essas estruturas e processos são estudados encontra-se dentro do modelo junguiano para o processo psíquico em sua totalidade sistêmica e não como estruturas e processos isolados, como têm sido realizados nos estudos da dimensão psíquica organizacional.

Dessa forma, far-se-á um estudo de caso, para ser parte empírica do desenvolvimento desse modelo, em uma organização não-governamental já tradicional da cidade de Salvador, a Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê. Isto porque, a história desta organização permite afirmar que a racionalidade funcional-econômica tem atuação restrita a determinados processos que estão, inclusive, subordinados a sua missão maior, qual seja, a afirmação da identidade e consciência negra e o resgate da cultura e valores de origem africana.

Ressalta-se este último fato porque se adota como pressuposto deste trabalho que a realidade das organizações sociais ou ONGs semelhantes ao Ilê Aiyê são mais adequadas para o estudo do modelo junguiano porque sofrem menor pressão do imediatismo da utilidade que o presente nas organizações permeadas pela lógica do mercado. Esta característica facilita que, nas organizações semelhantes ao Ilê Aiyê, a percepção de dimensões organizacionais outras, que não a dimensão funcional, como a dimensão psico-simbólica, por exemplo, seja feita de forma mais direta.

Muito embora o pré-conceito a abordagens idealistas, como veremos ser a abordagem arquetípica junguiana, já se encontre parcialmente superado, como são provas trabalhos que teremos a oportunidade de analisar, sempre é válido ressaltar que esse campo sistemático de estudos sobre inconsciente, imaginário, estruturas da alma etc., abrem cada vez mais os caminhos do saber humano, proporcionando mudanças antes inimagináveis sobre o conhecimento e simultaneamente sobre a própria realidade cotidiana. Essa dissertação é, portanto, apenas uma das ramificações que essa forma diferenciada de conceber e exercitar o conhecimento pode alcançar, podendo abrir muitas outras ramificações, pretendendo explorar novos campos possíveis para a continuidade do desenvolvimento do saber científico.

Tendo em vista a importância contemporânea de análises das organizações que considerem o psíquico, o imaginário, o simbólico, entre outros; o fato de que a análise da dimensão psico-simbólica organizacional sob a ótica da Psicologia Analítica deve ocorrer sob um modelo sistêmico fundamentado no processo arquetípico da individuação junguiano; e a necessidade de reflexões sistemáticas teóricas e empíricas para a construção deste modelo. Por esses motivos a análise dos eventos arquetípicos junguianos na dimensão psíquica organizacional dá origem as seguintes indagações:

- Qual é a síntese teórica do modelo junguiano para o processo psíquico, centralizado no processo da individuação?
- Quais os processos psíquicos, estruturas psíquicas e eventos arquetípicos junguianos nos estudos organizacionais?
- Qual a contextualização sócio-histórica, programas e símbolos do Ilê Aiyê?
- Como analisar os eventos arquetípicos organizacionais, no Ilê Aiyê?
- O modelo de análise dos eventos arquetípicos organizacionais, fundamentado no modelo junguiano para o processo psíquico, é adequado à análise da dimensão psíquica das organizações?

Sob esses questionamentos, o objetivo geral deste trabalho é construir um modelo de análise dos eventos arquetípicos organizacionais do Ilê Aiyê, fundamentado no modelo junguiano para o processo psíquico. E os objetivos específicos conseqüentemente são:

- Sintetizar teoricamente o modelo junguiano para o processo psíquico centralizado no processo da individuação.

- Desenvolver teoricamente os processos psíquicos, estruturas psíquicas e eventos arquetípicos junguianos nos estudos organizacionais.
- Descrever o Ilê Aiyê em termos de contextualização sócio-histórica, programas e símbolos.
- Analisar os eventos arquetípicos organizacionais no Ilê Aiyê.
- Concluir sobre a adequação do modelo construído à análise da dimensão psíquica das organizações.

2. FUNDAMENTAÇÃO E MODELO TEÓRICOS

2.1. Nova Visão de Mundo

Tornou-se lugar comum considerar os questionamentos da visão moderna do mundo ocidental. Com marco na década de 1960, certos movimentos sociais, artísticos e culturais são considerados a desestruturação da modernidade sob o título de pós-modernismo. As crenças na chamada ordem “natural” das coisas, nos mecanicismos inerentes à natureza, na racionalidade econômica ou instrumental, no materialismo histórico, entre outras, passam por revisões e análises as mais diversas no mundo filosófico, das ciências e das pessoas.

Em concisa descrição sobre a jornada do pensamento ocidental, Tarnas (2000) enfatiza, por exemplo, a presença constante, nas elaborações filosóficas desenvolvidas, de posicionamentos em algum ponto entre a espiritualidade e a matéria ou em pontos separados em cada um desses mundos, ou, ainda, a negação de um em favor do outro. Enfim, da presença recorrente do dilema humano diante de dualidades as mais diversas, na tentativa de demonstrar, entre outras idéias, que não há predominância histórica do materialismo como atributo primordial da realidade.

Já na visão de Wilber (1996) - que desenvolve seu pensamento sob uma visão da realidade mais influenciada por filosofias orientais - o que podemos ter do mundo com a nossa forma de conhecimento é precisamente apenas algo que descreve a realidade em termos duais, uma vez que desdobramos a unicidade da realidade em um sujeito conhecedor e um objeto conhecível.

Assim, tocar a realidade uma do parâmetro da dualidade sujeito\conhecedor e objeto\conhecível pode ser no máximo a busca inacabável do conhecimento. Aquele autor conclui também que figura no dualismo epistemológico de sujeito e objeto outros dualismos paralelos, mas ontológicos, de espírito e matéria, de mental e material, e assim por diante, que explicariam as dualidades constantemente presentes nas elaborações e posicionamentos do pensamento ocidental. A aproximação das filosofias orientais traz, portanto, mais questionamentos à modernidade ocidental.

Tem-se, na concepção sistêmica da realidade que permeia o pensamento oriental – que, também, já se faz presente em enfoques ocidentais mais recentes – a concepção de uma realidade não dividida em partes a fim de que possamos conhecê-las sistematicamente uma a uma, pelo contrário, a realidade mostra-se como um contínuo não linear, e o máximo que

podemos extrair desse contínuo, onde não há um fato e um observador, é a junção dos dois num fenômeno e, ainda assim, estaremos dividindo a realidade em fenômenos (op. cit.).

Histórica e contrariamente, no mundo ocidental, desde 1600, quando Kepler e Galileu formularam o princípio de que as leis da natureza deveriam ser descobertas pela mensuração, soldaram-se, a idéia da quantidade, as idéias de que a realidade era objetiva e que poderia ser verificada. Solidificou-se, então, progressivamente o positivismo, sob os pressupostos, entre outros, de que a verdadeira observação haveria de ser necessariamente externa e independente ao observador, eliminando crenças ou quaisquer outros fatores subjetivos, que seria possível através da quantificação e relacionamento quantitativo das unidades da realidade (op. cit.).

Considerar que, essa realidade representada pelo sistema numérico e tomada como inerente aos processos da natureza, fosse idealismo, era um pressuposto impensável; como observa Tarnas (2000), a única crença que parece ter restado ao pensamento moderno foi a da inerência das leis da matemática à matéria através das quais as leis naturais se revelariam. Assim, a convicção da possibilidade de mensuração do real seria a ponte entre o “mundo” das idéias e o “mundo” natural ou material, onde o sujeito poderia postar-se sem afetar a objetividade do conhecimento científico com seu conhecimento ou senso comuns, aprofundando, especificamente, o dualismo humano e a fragmentação da realidade como pressupostos inquestionáveis ao pensar ocidental moderno.

Sob esses pressupostos continuaria o processo científico, não fosse a revolução causada pelas descobertas da física subatômica, no início do século XX, onde a mensuração do elétron e de outras partículas elementares tornou-se objetivamente impossível, uma vez que aquelas pesam tão pouco que qualquer mecanismo que fosse concebido para mensurá-las faziam-nas mudar de posição no próprio ato de tentar medi-las (CAPRA, 1994).

Essa incapacidade de localizar de forma total as últimas unidades/realidades do universo foi matematicamente chamada como Princípio da Incerteza do físico Heisenberg (1958). Conceitos como tempo, espaço, matéria, organismo, estrutura, modelo, sujeito, objeto, entre outros, passaram a requerer reinterpretação à luz de novos fundamentos, uma vez atingida a pretensa objetividade do conhecimento científico.

Essas questões repercutiriam mais tarde sobre as demais ciências como verdadeiras bombas atômicas. Nas ciências humanas, contudo, a observação sempre significou interferência no que se observa ou ao menos no que se descreve como observação. Nestas ciências, a mensuração e a verificação objetivas não poderiam ser a marca da realidade

absoluta, porque o objeto medido nunca pode ser completamente separado do sujeito medidor (CAPRA, 1994).

As humanidades, ainda que influenciadas pelo erro epistemológico do dualismo sujeito-objeto, não possuem um artifício poderoso, semelhante à quantificação matemática nas ciências tradicionais, que efetivamente cause a ilusão de separabilidade absoluta entre o medido e o medidor, o verificado e o verificador. Nesses campos, portanto, esses elementos sempre foram visivelmente os mesmos e fizeram parte da mesma realidade. Ainda assim, a possibilidade de conceder o status de realidade ao mundo subjetivo, psíquico ou espiritual configurou por longo período como sinal de alienação para um mundo de fantasias injustificadas diante da certeza de ordem, de realidade e de desenvolvimento que a visão materialista/objetiva proporcionava ao homem (WILBER, 1996).

Progressivamente, contudo, Godel (1965) afirma não ser a verificação “objetiva” uma marca de realidade, exceto no faz-de-conta conceitual. Segundo este autor do Princípio da Incompletude, alguma coisa sempre fica de fora, uma vez que nenhum sistema observador pode observar-se enquanto observa. Explicitar essa limitação do pensamento científico e ampliar o questionamento sobre a “realidade” fez-se definitivamente presente quando na própria física moderna instauram-se debates e discussões sobre a consciência e suas implicações sobre a realidade do que seria o mais concreto dos mundos: o mundo físico.

Na psicologia profunda¹ - referencial teórico deste trabalho – como não poderia deixar de ser, o mesmo princípio da incompletude opera na aferição do inconsciente: como observar a realidade ou o próprio inconsciente objetivamente, se no ato da observação o inconsciente do observador opera? Qualquer observação representa uma espécie de intermediário entre um inconsciente não manifesto e uma tomada de consciência ativa. (WILBER, 1996).

Mais recentemente, a Escola de Frankfurt, por seu turno, institui debates sobre a modernidade, delimitando a definição da racionalidade moderna, instrumental, econômica e propagando novas racionalidades: comunicativa, substantiva. Colocando no foco dos questionamentos, portanto, o pressuposto (inconsciente) de que as leis econômicas das sociedades centradas no mercado seriam necessariamente inerentes a realidade socialmente construída, quando, em verdade, novos pressupostos poderiam ser lidos e inseridos na realidade e na ação social: como o de agir sob valores humanos universais, não só

¹ “Rigorosamente falando, denomina-se ‘psicologia profunda’ apenas a psicanálise de Freud e a ‘psicologia complexa’, a saber, a ‘psicologia analítica’ de Jung. Esse termo, porém, é usado também na linguagem geral de todos aqueles movimentos que, nos seus trabalhos teóricos e práticos, utilizam também a hipótese do chamado ‘inconsciente’.” (Jacobi, 1986, p.13).

econômicos; e o de agir sob a tentativa de construção do consenso, e não apenas de produzir resultados mercadologicamente interessantes.

Ainda sob a égide da racionalidade instrumental e moderna, a ciência da administração nasce e desenvolve-se, no início do século XX, com estudos sobre mensuração de produtividade no trabalho, otimização de estruturas organizacionais e processos diretivos eficazes nessas estruturas. Como resultados, a racionalização e impessoalidade das organizações são levadas a extremos e a dominação que essa ordenação racional da realidade permite também se torna constante organizacional (RUBEM, SERVA e CASTRO, 1995). Os estudos organizacionais, portanto, são inicial e majoritariamente reflexos do sistema racional econômico sob o qual nascem as organizações modernas e sua “ciência”.

Assim, até a década de 1950, o modelo racional prescreve o mapa de uma estrutura autoritária em que indivíduos e grupos são obrigados a seguir certas leis e princípios de funcionamento eficiente e eficaz, que são promulgados como um axioma para dirigir todas as formas de prática e análise organizacional, como generaliza Reed (1998). Onde teorias são prescrições de leis indiscutíveis da natureza social e econômica.

No debate sobre as racionalidades e pressupostos da modernidade ocidental, no entanto, inaugura-se também, dentro da ciência tardia da administração, a desconstrução da economicidade e linearidade racional de resultados. Inserem-se concepções éticas, humanistas, entre outras, enriquecendo os estudos organizacionais e trazendo novos “olhares” teóricos e práticos ((RUBEM, SERVA e CASTRO, 1995).

É a partir das décadas de 50 e 60, que uma série de novas discussões e abordagens foram trazidas para o foco dos estudos organizacionais, resultando em considerável produção teórica sobre a realidade dos grupos produtivos organizados. Entre estudos comportamentais, sociais e políticos, as organizações deixam de ser vistas apenas sob o foco mecanicista para introduzir abordagens psicossociológicas e sociológicas mais flexíveis, orgânicas e, ainda, políticas. Ainda assim, no histórico dos estudos organizacionais, duas correntes básicas tornaram-se mais presentemente dominantes: a sociologia das organizações e o comportamentalismo organizacional (op. cit.).

O comportamentalismo organizacional, particularmente, segue orientação behaviorista-positivista, negligenciando a interioridade do homem na organização, reduzindo-o a um ser que se comporta, sujeito a toda gama de controles externos para tornar-se produtivo. Os pressupostos do paradigma funcionalista, originário da sociologia, por

sua vez, limitaram também os estudos das organizações a sistemas sociais que funcionam sob as leis “naturais” do mercado.

Diante dessas restrições, Chanlat (1996) sugere um redirecionamento específico para o objeto da teoria organizacional que possibilite sua ampliação, qual seja:

(...) em lugar de nos centrarmos primordialmente no modo de tornar as pessoas mais satisfeitas e com bom desempenho, como faz a corrente ortodoxa, nós vamos centrar nossa atenção sobre o fato humano nas organizações, a partir de conhecimentos desenvolvidos por todas as disciplinas que se ocupam do assunto.

Desfocando, portanto, do paradigma funcional-comportamentalista, uma série de novas contribuições também foram trazidas para os estudos organizacionais, entre elas, o comportamento e a psique humanas foram resgatados, em seus aspectos residuais. Chegando-se, inclusive, ao desenvolvimento de estudos que desvinculam-se da necessidade de comprometimento com a otimização dos resultados econômicos organizacionais.

Nesse sentido, desenvolve-se a abordagem simbólica, considerando, justamente, o fato de que os indivíduos expressam necessidades e ações em busca de satisfação, que na maioria das vezes não podem ser traduzidos, nem reduzidos à funcionalidade dos processos ou aos resultados econômicos organizacionais. São processos que constituem e relatam o mundo humano organizacional, que assume, nesses estudos, a complexidade de sua realidade multidimensional. O autor sugere, inclusive, na sua relação das dimensões esquecidas pelo paradigma funcional-comportamentalista, o resgate da dimensão psíquica e afetiva das organizações. E, nesse sentido, desenvolve-se, por exemplo, uma corrente, que podemos abrangentemente dizer de origens francesa e canadense, que passa a lidar diretamente com o inconsciente dos indivíduos nas organizações, ainda que, em sua maioria, embasados pela Psicanálise freudiana.

Enriquez (1997) coloca que foi sob o impulso da psicossociologia de grupos e da sociologia das organizações que o político e o afetivo ganharam direito de cidadania na organização que seria animada também por “paixões e interesses”. Após esse reconhecimento, que solidificou-se, na opinião deste autor, a abordagem das organizações como um sistema ao mesmo tempo cultural, simbólico e imaginário. “Um lugar onde se entrecruzam fantasmas, desejos individuais e coletivos, os mais subterrâneos como os mais operantes, e projetos voluntaristas”.

Sob a égide da Psicanálise, justamente por permitir desvendar os pressupostos inconscientes que estão sob a pintura da realidade humana, filosófica, científica, social e, mesmo, organizacional, os estudos organizacionais saem completamente da procura de uma verdadeira realidade ou de uma realidade única, e colocam-se abertos a uma realidade interpretada, passível de novas leituras constantemente. Assim como a Psicanálise, a antropologia social também enriquece as imagens das organizações, que têm reconhecida sua realidade multidimensional: como a dimensão psíquica, a tradicional dimensão de estruturas e processos funcionais, a dimensão simbólica etc.

Ressalta-se que, mesmo a psicologia profunda ao tentar verificar suas proposições no inconsciente dos sujeitos objetos de análise, torna-se também passível de confusão entre significados objetivos e o que o sujeito observador por suas questões subjetivas e sociais considera como significado e significativo nos eventos, enfatizando o enfoque interpretativo-explicativo dado à realidade, ainda que essa explicação se dê sob um modelo com construções específicas (JUNG, s.d.).

No âmbito dos conhecimentos gerados com consciência das limitações do conhecimento humano, a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, desenvolvida no final do século XIX à metade do século XX, é também uma das vertentes do movimento de aproximação de novas realidades (SILVEIRA, 1981). Vertente que permite, inclusive, aprofundar o resgate da dimensão psíquica das organizações, como lugar próprio do inconsciente organizacional e seus processos, sendo esta a proposta deste trabalho: a construção de um modelo teórico, metodológico e empírico para a análise da dimensão psíquica organizacional sob a ótica da Psicologia Analítica junguiana.

Em verdade a Psicologia Analítica é uma mudança substantiva na concepção da realidade humana, principalmente considerando-se a concepção moderna desses termos (ver Figura 1). Tomando-se especificamente a concepção de arquétipo desse corpo teórico, percebe-se que os eventos arquetípicos - como impressão original e onipresente nas experiências humanas e na natureza de uma forma geral - apresentam-se também como a origem e a finalidade de tudo que é construído, expresso e percebido pelo homem no mundo. Assim, diante da concepção moderna do ocidente, que se descreveu anteriormente, a Psicologia Analítica inverte a equação materialista e nos coloca em um mundo governado em todas as suas expressões por leis interiores ou anteriores à alma e ao espírito humano, sendo, portanto, idealista por excelência (JUNG, 1991a).

Ver as organizações sob a ótica arquetípica junguiana, portanto, requer abstrações que estão longe de serem comuns aos estudos organizacionais. No encontro desses diferentes campos de estudos requer-se a admissão de certas dimensões onde as organizações humanas não figuram como agentes econômicos que se estruturam no sentido de otimizar especialidades individuais para produzir bens e serviços para o mercado. E sim como processos que expressam a psique coletiva dos que deles participam e que procuram transformar a coletividade envolvida em uma verdadeira comunidade. Ou seja, um coletivo

A REALIDADE NA PSICOLOGIA ANALÍTICA



FIGURA
1

integrado que possa também conceder espaço para expressões das individualidades de seus membros comunitários, assim como dos conflitos inerentes a essas expressões, e, ainda, que procura a realização da imagem plena, como veremos ser a realidade não dualística onde figuram os eventos arquetípicos junguianos.

2.2. Mapas da Realidade

Wilber (1996) parte do princípio de que o pensamento sistemático ou não sobre a realidade apresentar-se-á sempre como uma simbologia da realidade e não como a própria realidade em si. Este autor propõe, ainda, que a classificação das formas de elaborações simbólicas possíveis ao pensamento humano seja feita em dois tipos principais: o tipo de elaboração simbólica linear e o tipo de elaboração simbólica imaginativo. O tipo de elaboração simbólica linear é unidimensional e analítico, onde se amarram uns aos outros conjuntos de símbolos precisamente definidos formando uma linha, de acordo com a sintaxe especial do sistema. Nas produções científicas ocidentais principalmente, esse conjunto de símbolos refere-se em sua maioria a coisas materiais, concretas.

O autor explica, no entanto, que coisas são criações do próprio pensamento que referem-se a grupos especiais de qualidades, sensíveis em sua maioria, que, por algum motivo, prático ou estético, despertam o nosso interesse. Retiramos, então a unidade coisificada da totalidade da paisagem da realidade e atribuímos a esse limite da realidade um nome geralmente relacionado a **qualidade que nos atingiu**. Passa-se, então, a lidar com um mundo de coisas discretas e separadas que no pensamento linear vão ganhar uma reordenação linear. Para ele, é dessa forma que as **percepções qualitativas originárias** tornam-se concepções, como se o mundo fosse povoado de coisas e estas estariam linearmente ordenadas. Concepções que, por sua vez, tornam-se percepções “naturais” de uma realidade que em verdade foi assim naturalizada pelo pensamento linear.

Para Jung (1989), entretanto, essa forma de pensamento linear é adaptativo à realidade, onde imitamos a sucessão das coisas objetivas (ou que objetivamos) de modo que as imagens em nossa mente se sucedam na mesma ordem causal rígida em que os fatos parecem acontecer fora dela. Por fim, contudo, o autor pondera: “a língua em sua origem e essência nada mais é senão um sistema de sinais ou ‘símbolos’ que indicam acontecimentos reais *ou seu eco na alma humana*” (grifo nosso).

Suspendendo a discussão, contudo, entre o pensamento lógico, linear ou adaptativo ser um reflexo da realidade na alma humana ou ser a forma que a alma humana dá a realidade, Wilber (1996) e Jung (1989) sugerem uma segunda forma de pensamento que se refere a imagens, a completude da paisagem. William James (apud JUNG, 1989) considera o pensamento não dirigido ou apenas associativo como séries de imagens onde uma acarreta a outra em uma espécie de quimera passiva, um pensar que trabalha sem esforço, por assim dizer espontaneamente, mas com conteúdos dirigidos por motivos inconscientes. Nos trabalhos de Jung (1989) e Durand (1997), inclusive, o pensamento imaginativo é uma forma

de conhecer que pode ser considerada primária, anterior e fundamental, tanto cronológica como ontologicamente, do modo linear de elaboração simbólica.

Jung (1989) esclarece que, o direcionamento do pensamento ao mundo das coisas, ou se preferirmos ao mundo “externo”, é um fenômeno absolutamente novo na história do homem e resultou em um processo de adaptação do espírito humano que tem o seu ponto máximo na geração dos produtos resultantes da empiria e técnica modernas. Na antigüidade, o homem aplicava também toda sua força no pensamento dirigido, só que voltado à sua mitologia, movendo-se em um mundo de fantasias que encontravam-se pouco interessadas na marcha fragmentária e, mais comumente, “externa” dos acontecimentos sensórios, brotavam sim de uma percepção diferenciada ou “interior”, criando figuras variáveis, ora plásticas, ora esquemáticas.

Assim, partindo da concepção que os conteúdos do pensamento imaginativo expressam também uma forma simbólica de ver o mundo e a realidade, mas não menos simbólica que a forma que lhes dá o pensamento linear, o autor descarta a possibilidade de que as bases desse segundo tipo de pensamento decorram de reminiscências infantis, procedentes da vida espiritual infantil do povo ou, ainda, sejam um modo primitivo de conhecimento científico, rejeitando, portanto, a hipótese reducionista, que limita os conteúdos desse pensamento mítico à uma distorção da imagem objetiva do mundo.

Com esses pressupostos, aquele autor indaga: Já que o pensamento linear positivista retiraria, à princípio, seus conteúdos das qualidades perceptíveis pelos sentidos atribuídas às coisas - as quais imprimimos o status de realidade por excelência, reduzindo nossa concepção de realidade ao sensível ou material – então, “de onde o pensamento mítico retira os seus conteúdos?”. Ou melhor, de onde vem essa capacidade de representação que não se refere unidades de realidade perceptíveis pelos sentidos?

Na linha junguiana, o direcionamento adaptativo ao mundo das coisas naturais ou materiais consiste em um processo de adaptação ao mundo ambiente na forma como ele é concebido e como o sujeito posiciona-se conscientemente frente ao mesmo. Por conta da concepção que se tem, cria-se, portanto, o tipo de pensamento linear e os pressupostos da tradição positivista que retira os seus conteúdos da realidade sensivelmente perceptível, como colocado.

Existiria, portanto, uma concepção humana da realidade do mundo com pressupostos que regem as ações dos indivíduos isolados e em coletividade e, também, por outro lado, uma

realidade sistêmica e não-fragmentária, similar a concebida pelas filosofias orientais, que lhes deram o nome de Tao, Brahma etc., que apresentar-se-ia como a realidade por excelência (CAPRA, 1994).

Os pressupostos e crenças da concepção humana condicionariam, por seu turno, as ações dirigidas sobre o mundo, influenciando o que seria considerado como real, trazendo parte, apenas, da realidade maior, total, inteira etc. para a experiência humana consciente, digamos assim. O direcionamento aos conteúdos que são excluídos da concepção de mundo adotada conscientemente, ou mesmo o automatismo que faz emergir estes conteúdos excluídos, consistem em uma espécie de reação complementar da totalidade da realidade, ou, se preferirmos, do inconsciente (JUNG, 1990).

Na Psicologia Analítica, o processo complementar e dinâmico entre o consciente e inconsciente constituiriam o que Jung (1987b) denominou de caminho de individuação, que, como será detalhado, realiza justamente a síntese consciente-inconsciente na alma e que caracterizaria, também, concordando com Wilber (1996), um processo de aproximação da unicidade da realidade – sob a qual, segundo as filosofias orientais que assim a conceberam, nada se pode falar ou pensar, apenas é possível experienciá-la.

No entender de Jung (1989), a imaginação ou automatismo inconsciente contém, então, uma espécie de potência dinâmica, que provém da possibilidade e da, por assim dizer, necessidade que a totalidade da realidade teria de tornar-se efetivamente presente em toda e qualquer experiência humana e que seria realizada, portanto, pela compensação do inconsciente aos enganos ontológicos e epistemológicos que, por ventura, os sujeitos psíquicos, individual ou coletivamente, incorrem diante da unicidade da realidade.

Assim, a forma de pensamento imaginativo seria produto de uma realidade dinâmica e viva, por vezes vista como interior, por vezes vista como transcendental (DURAND, 1988) ao sujeito do conhecimento. Uma realidade coletiva que, embora nem sempre perceptível pelos sentidos, é perceptível pela psique (alma) humana. Essa forma de pensamento da realidade, não-dualística ou não-fragmentária, é menos permeada por influências sociais, culturais e históricas, apresentando-se como um tipo de pensamento mais puro e natural ao homem, melhor dizendo, ao seu inconsciente.

Jung (1991a) utilizou, então, o termo percepção arquetípica para designar percepções mais próximas da experiência da realidade unificada, uma vez que seriam contínuas, integradas e repletas de sentido; ou seja, percepções que vão além das fragmentações e

recortes muito limitados da realidade, como as que criaram o pensamento positivista e o pensamento lógico linear, por exemplo.

Como na classificação junguiana, a percepção arquetípica constitui-se em uma forma de percepção anterior e determinante de todas as demais percepções humanas - dando forma, inclusive, a pretensa pureza das percepções sensórias – concebe-se que fora ou além da percepção arquetípica há a experimentação direta e não dualística da realidade - sobre a qual nada se pode perceber ou falar, apenas apreender diretamente - e aquém da percepção arquetípica há campos delimitados de concepção e atuação – como é exemplo o pensamento coisificado (WILBER, 1996). O quadro síntese abaixo ilustra essa concepção.

Assim, o pensamento coisificado e todas as demais formas de pensamento delimitadas

FORMA DE CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO JINGUIANO SOBRE A REALIDADE



FIGURA 2

seriam determinados pela percepção arquetípica, que por sua vez encontra-se fundamentada na existência de uma realidade unificada, não-fragmentária. Assim, é dessa percepção arquetípica, retirada as concepções que limitam sua abrangência - como as que criaram o

pensamento linear coisificado - que o pensamento mítico retiraria seus conteúdos e onde Jung encontraria as respostas para suas indagações.

Dessa forma, o tipo de elaboração do conhecimento através de imagens e a dinâmica e estrutura das realidades que o criam, embora não muito comuns à prática científica, também foram trazidos posteriormente para a ciência, mais especificamente para as humanidades, através principalmente da antropologia e da psicologia. É precisamente na dinâmica e estruturação dessa realidade que se enraízam as construções desse trabalho. Utilizando, para tanto, a ótica do corpo do conhecimento da psicologia junguiana, de forma predominante, ainda que também utilize-se de contribuições complementares da antropologia do imaginário de Durand (1997;1998) e de outros pensadores que focalizaram mais especificamente no estudo dos fenômenos da realidade arquetípica no campo das organizações.

2.3. JUNG e seus seguidores

A construção central do modelo junguiano é o caminho da individuação. Esse processo de individuação é um caminho de integração de uma série de dualidades, na forma de complexos psicológicos, caracterizando-se como um processo de transformação e identificação com a totalidade do ser (Self – Si-mesmo), uma ampliação da consciência, que resulta também no amadurecimento e melhoria da qualidade de vida com os resultados continuamente alcançados (JUNG, 1987b). Pode-se dizer que é um caminho para alcançar a realidade não dual, não conceitual, a realidade una (JUNG, 1990), a Subjetividade Absoluta (WILBER, 1996), a realidade sem fragmentações conceituais, egóicas etc., como geralmente ela se encontra representada nas filosofias orientais.

A individuação é uma espécie de caminho de volta da dualidade, da fragmentação do indivíduo em sujeito-objeto, por exemplo, para a unicidade original. Jung (1987a, 1987b) descreve o caminho da individuação como etapas significativas que devem ser superadas para chegar a uma espécie de iluminação, de realização total do Si mesmo (Self). Muito embora enfatize que esse é um processo contínuo, recorrente e inacabável durante a vida.

O itinerário do caminho da individuação, como será também detalhado, é sinalizado pela manifestação de estruturas psíquicas específicas (Persona, Sombra etc.) e/ou acontecimentos e processos marcantes e permeados de significações coletivas, como as imagens míticas, por exemplo. Essas estruturas psíquicas e processos significativos denominam-se eventos arquetípicos (JACOBI, 1986).

As estruturas psíquicas formam-se no sentido de serem desvios temporários da necessidade de realização imediata da individuação, são espécies de contraposições que pretendem substituir e dar expressão ao Self. Os acontecimentos significativos, por seu turno, são momentos em que a necessidade da individuação se faz premente e algum desvio a ela se desfaz ou, ainda que sob resistência, tenta se desfazer. Denomina-se a esses eventos de arquetípicos, pois são decorrências e referências ao arquétipo central e totalizante do Self (si-mesmo) constelando-se sempre em torno do mesmo, sendo inclusive desse arquétipo que decorrem todos os demais (JUNG, 1987a, 1987b).

O autor (1989) declara que, “além das origens pessoais evidentes, a fantasia criadora dispõe de imagens peculiares *que se revelam* nas mitologias de todos os tempos e de todos os povos” (grifo nosso). O autor aposta que a estrutura e dinâmica observada na rede de imagens simbólicas coligidas em mitos e ritos correspondem a conteúdos que advêm da objetividade do que pode reunir-se às fantasias individuais subjetivas, sendo, portanto, decorrentes do arquétipo central do Self.

Ainda que os mitos, utilizados pelo autor para analisar e confirmar que as fantasias de seus pacientes podem ser também coletivas, passem a ser expostos a uma luz que torna mais claro seu sentido psicológico, seu objetivo maior não é necessariamente apresentar uma teoria psicológica sobre os mitos. E sim, desvendar, a partir do individual-subjetivo a rota para a “objetividade”, ou ao menos para a “coletividade”, da realidade da psique coletiva, ou seja, alcançar a unicidade do Self ou da realidade em si.

Nesse sentido, a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung procura, como indicado, alcançar partes da realidade não cobertas pelos conhecimentos gerados a partir dos fundamentos positivistas da objetividade externa e da mensuração. Apesar de não ser esta a única nem a primeira elaboração teórica que foca nesse ponto obscuro do conhecimento da realidade, a Psicologia Analítica tem a especificidade de manter o pressuposto da existência objetiva de uma realidade não material ou não perceptível pelos sentidos, que não seria necessariamente crivada pelo subjetivismo das personalidades individuais nem decorrente de contribuições sociais e culturais variáveis infinitamente, mas uma realidade passível de ser objetivamente vivenciada, analisada, e mais, mensurada e parametrizada.

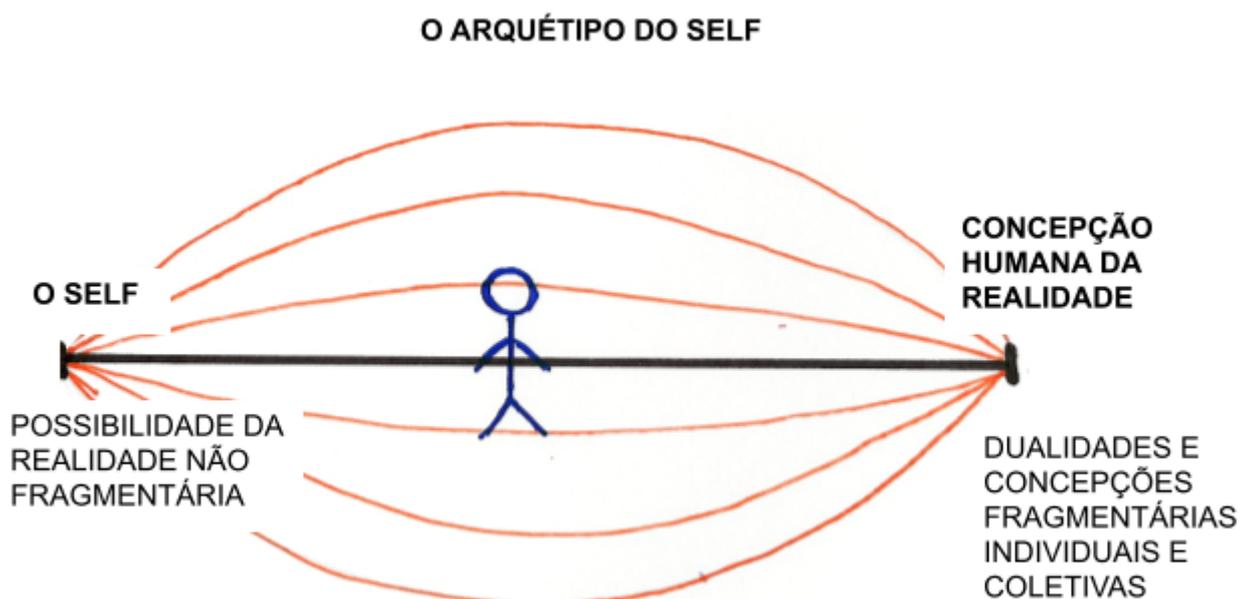
2.3.1. Estruturas e Processos Psíquicos Junguianos

O reflexo da totalidade da realidade na alma humana foi denominada por Jung (1991a) de arquétipo do Self. O autor relata que o arquétipo do Self é central e totalizante da

percepção/impressão da realidade unificada, pois é a representação mais próxima, pura e direta que os indivíduos podem ter da realidade em si antes de diluírem-se na experiência de sua unicidade ou de retirar-se para a dualidade e demais fragmentações de suas experiências cotidianas.

Temos que a realidade da qual o pensamento mítico retira seus conteúdos é uma realidade dinâmica e viva que realiza-se progressivamente na alma humana como uma espécie de ir e vir no contínuo entre o ponto onde encontra-se o sujeito psíquico e o reflexo mais puro da realidade unificada que o sujeito psíquico pode alcançar em suas elaborações de vivências sobre a realidade – o arquétipo do Self. (WILBER,1996; JUNG, 1991a). (Ver Figura 3)

Já o ponto onde se encontra o sujeito é móvel, por assim dizer, e reflete o posicionamento deste em relação ao arquétipo do Self. A aproximação entre os dois pontos é o processo dinâmico que leva o sujeito a realidade unificada, aproximando-o do Self (Si-mesmo). É um processo que ocorre simultaneamente na realidade “externamente” perceptível – como a concebemos nas experiências cotidianas - e, também, “interna e simbolicamente” na psique (alma) – como experiências subjetivas individuais ou coletivas, normalmente caracterizadas como emocionais, espirituais etc.



Em outras palavras, a psique (alma) seria assim uma espécie de espelho que reflete simultaneamente a possibilidade da realidade em sua natureza não fragmentária (o arquétipo

do Self – Si-mesmo), a realidade de dualidades dos indivíduos e o contínuo entre os dois, permeado de possibilidades de eventos arquetípicos. É unicamente no reflexo da alma que o sujeito pode perceber a si-mesmo, perceber a realidade em que se encontra – incluindo pessoas, coisas e imagens - e, ainda, perceber o caminho trilhado para fora ou de volta da unicidade (Self – Si-mesmo) (WILBER, 1996).

Uma imagem melhor desse processo é dada pela distinção que Jung (1991a; 1989) faz entre o inconsciente pessoal e o coletivo. Onde, no primeiro estariam os complexos afetivos, que estruturam a subjetividade dos indivíduos e apresentam-se, no entender de Jung (apud. JACOBI, 1986), como nós energéticos que dificultam a realização do caminho de aproximação do sujeito ao arquétipo do Self e, também, da vivência direta e unificada da realidade.

Já no inconsciente coletivo há justamente a possibilidade da vivência direta e plena da realidade com o arquétipo do Self e também encontram-se aí os demais arquétipos decorrentes deste primeiro. Toda a gama de conteúdos psíquicos, que vão das mais subjetivas elaborações aos conteúdos estruturados de indivíduos, de coletividades e do próprio inconsciente coletivo, decorrem e relacionam-se com o arquétipo central da unidade, o Self (Si-mesmo).

Também há no arquétipo do Self, e, portanto, no inconsciente coletivo, a representação de todas as possibilidades de realização das potencialidades máximas de cada indivíduo, assim como dos agrupamentos sociais, até o extremo de ser a imagem realizada de toda a humanidade; nas palavras de Jung (1987a): “representa a meta da vida, sendo a expressão plena dessa combinação do destino a que damos o nome de indivíduo: não só do indivíduo singular, mas de um grupo, em que um completa o outro, perfazendo a imagem plena.”

Dessa concepção, inclusive, que retira-se o pressuposto fundamental desse trabalho, onde admite-se que, sendo a meta da vida de indivíduos, grupos e de toda a humanidade, o Arquétipo do Self também expressa plenamente a combinação do destino de uma organização, onde sua realização – o caminho da individuação – também se processa.

Dessa maneira, a operação principal da psicologia de Jung é a integração dos conteúdos inconscientes à totalidade do Self, que dá-se pela conscientização e assimilação dos mesmos (Jung, 1991a). O inconsciente realiza-se, portanto, em um processo que tem como finalidade a aproximação da alma humana da vivência direta da realidade unificada, processo que dá-se no sentido de uma inteireza, onde os diversos conteúdos psíquicos – complexos afetivos, em sua

maioria - são assimilados à totalidade do Self, num processo que, como colocado anteriormente, o autor chamou de individuação. O autor, ainda, descreve certos acontecimentos psíquicos recorrentes nos diversos pacientes de sua época como etapas que devem ser superadas para chegar a essa espécie de iluminação, de realização total do si mesmo (Self), dá-se a essas etapas da individuação a denominação de eventos arquetípicos, uma vez que derivam do Self, dele se afastam e/ou a ele retornam (op. cit.).

Ressalta-se que nos sujeitos individuais concebe-se e analisa-se mais comumente esse processo de individuação principalmente no trabalho clínico. Em grupos, instituições e organizações - realidade que localiza-se esse trabalho - a assimilação de conteúdos e estruturas psíquicos ao Self (Si-mesmo) é um processo que também é passível de análise na simbologia organizacional, discurso de seus membros etc., ainda que sob uma perspectiva eminente e declaradamente coletiva, como será visto.

A partir das constatações de Jung a respeito da individuação, que contemporâneos e estudiosos da Psicologia Junguiana acreditam poder inferir itinerários do caminho a ser percorrido. Um desses roteiros revela serem, de forma geral, as etapas do caminho da individuação: as retiradas dos invólucros falsos da **Persona**; as percepções da realidade da **Sombra**; a transformação da **Anima/Animus** de complexos autônomos em função de relação com o inconsciente; e as rendições ao **Self**. (STEVENS, 1993; EDINGER, 1998; VONFRANZ, s.d.; SILVEIRA, 1981).

Cada uma das estruturas psíquicas presentes nessas etapas do caminho da individuação – Persona, Sombra, Anima etc. - correspondem, simplificadaamente, a conteúdos psíquicos que se aglomeram em torno de um movimento de desvio ou de aproximação da unicidade do Self, sendo cada etapa a destituição da estrutura psíquica - de que ela trata - dos conteúdos que resultam de um movimento de desvio e, portanto, de resistência ao Self. Em outras palavras, as estruturas psíquicas são as denominações dadas por Jung (1987a; 1987b) aos reflexos, que este encontrou na psique de seus pacientes, das diferentes formas e/ou imagens que o sujeito dá e/ou contrapõe ao Self, em função das suas relações com o mesmo, seja no movimento de distanciamento ou de aproximação ao Self (Si-mesmo); sendo, portanto, constelações em torno do Self, daí a denominação genérica que lhes são dadas, qual seja, a de eventos arquetípicos, uma vez que o Self é o arquétipo central e totalizante, o arquétipo da unidade.

EVENTOS ARQUETÍPICOS



FIGURA 4

Exemplificando, a estrutura da Persona ou Máscara é considerada uma tentativa de realizar o Self (Si-mesmo) enquanto personalidade diferenciada num momento - como por exemplo, na psicologia dos primitivos² - em que não há diferenciação nesse sentido. E também pode ser uma alienação do próprio Self (si-mesmo), quando torna-se um "ideal social", uma tentativa de ter prestígio ou ser aceito socialmente, forjando-se detentor de características almeçadas e requeridas pela coletividade (JUNG, 1987b). Assim, como tentativa de realizar o Self (si-mesmo), ela é eminentemente uma busca do indivíduo por sua unicidade, ou seja, um movimento de aproximação ao mesmo. E como "ideal social", os conteúdos da Persona não expressam necessariamente a tentativa de realizar o Self, podendo ser uma simulação falsa do mesmo em um movimento de distanciamento ou resistência a ele.

Outro roteiro, também descrito por junguianos, descreve o processo de individuação como dividido em etapas que correspondem a cronologia orgânica da vida humana (EDINGER, 1988). Nesse segundo roteiro, as etapas do caminho da individuação seriam: o

² Termo utilizado por Jung para designar a psicologia de povos que não passaram pelo processo civilizatório moderno.

nascimento; a infância; passagem para adolescência; primeira fase da vida adulta ou maturidade; passagem para a meia-idade. Estas etapas corresponderiam a primeira fase da vida que vai do nascimento à maturidade.

Jung (1991c) normalmente compara o trajeto do amadurecimento psicológico humano ao trajeto diário do Sol, sendo que a primeira fase vai até o meio dia, quando o ímpeto juvenil procura desbravar caminhos, enfrentar barreiras, ultrapassar limites, conquistar horizontes etc. É também a fase em que são configurados, vivenciados e repensados os complexos afetivos infantis que foram definidos e analisados na Psicanálise freudiana e reavaliados e ampliados pela teoria dos arquétipos junguiana, mais especificamente quando esta refere-se aos arquétipos da criança, da mãe, do pai, entre outras figuras familiares, assim como aos arquétipos da juventude, como o representado, por exemplo, pelas personalidades da mitologia grega: Júpiter, Zeus, Afrodite etc.

A segunda fase, comparada ao trajeto de descida do sol após ao meio dia, refere-se, na concepção junguiana, a preparação para a morte. Grande parte dos esforços da Psicologia Analítica junguiana refere-se ao amadurecimento psicológico dessa fase, onde o processo de individuação pode ocorrer como resultado da vontade consciente em colaboração com os processos inconscientes (op. cit.).

Nessa fase há a busca por ampliação do significado da vida, por transcendência, onde as atitudes espirituais podem emergir mais naturalmente. As etapas dessa fase seriam: a meia idade; a passagem para a última fase da vida; a última fase da maturidade; e a morte. Todas essas etapas comparadas a cronologia da vida humana e ao trajeto do Sol possuem transformações significativas que correspondem na verdade, aos movimentos dos conteúdos psíquicos em relação ao Self (Si-mesmo), sendo o nascimento a saída em afastamento do mesmo e a morte o retorno a ele. E, não contraditoriamente, todos os acontecimentos significativos durante o trajeto referem-se e são realizações do Self (Si-mesmo), para Jung (1987a, grifo nosso):

(...) o *si-mesmo* como algo de irracional e indefinível, em relação ao qual *o eu* não se opõe nem se submete, mas simplesmente se liga, *girando por assim dizer em torno dele como a terra em torno do sol* – chegamos à meta da individuação.

Ressalta-se que, embora tenha sido colocado o itinerário do caminho da individuação como etapas seguidas uma da outra, não é assim linearmente que ele se dá, pois a lógica dos eventos arquetípicos, sendo principalmente constelacional e não linear apenas, faz desse um

processo “circum-ambulatorio”, ainda que, se traçarmos um reta entre dois pontos desse caminho, linearmente ele remete ao centro (o Self), podendo ter representação semelhante à mandala (JUNG, s.d.).

Assim, embora as etapas daquele segundo itinerário, por exemplo, tenham sido relacionadas às fases cronológicas orgânicas da vida humana, os eventos psíquicos, arquetípicos e significativos próprios a cada uma dessas etapas podem ocorrer em qualquer idade e em ordens diferenciadas da apresentada, assim como, as etapas do primeiro itinerário também o podem.

Percebe-se, então, que, na ótica da Psicologia Analítica, tudo na psicologia humana pode ser concebido como realizado ou constelado em direção ou em oposição ao Self.

(...) o si-mesmo pode pretender pelo menos ter o valor de uma hipótese... e mesmo que estejamos mais uma vez envolvidos numa imagem... é uma imagem na qual estamos incluídos. (JUNG, 1987a)

Observa-se, portanto, que a possibilidade de processos e estruturas psíquicas junguianas na realidade organizacional faz-se dentro do processo arquetípico da individuação – realização do Self – das organizações, ocorrendo também como constelações e não apenas como estruturas organizacionais isoladas que ocorrem fora do contexto desse processo. Nesse sentido constelacional que os estudos desse trabalho serão realizados, na tentativa de analisar as estruturas e processos psíquicos junguianas na realidade organizacional e em outras coletividades, não apenas a alma humana individual.

Ressalta-se, por fim, que, Jung (1991c) descreve a dinâmica psíquica que realiza a individuação como um processo energético que perfaz um ir e vir contínuo e simultâneo entre o meio material e social, com suas intimações “para fora” ou “objetivas”, e o meio psíquico, no que diz respeito as subjetividades e objetividades assimiladoras ou “para dentro”. Assemelhando-se esse mecanismo energético, inclusive, ao que Durand (1998) chamou de trajeto antropológico, onde a representação do objeto “externo” se deixa assimilar pelos imperativos do sujeito “interno” e no qual, reciprocamente, as representações subjetivas “interiores” se explicam pelas acomodações anteriores “internas” do sujeito ao meio objetivo “externo”. Para o autor, esses processos que originam, transformam e explicam os símbolos e mitos, que são como intermediários energéticos do processo psíquico da individuação.

Esse fluxo energético simbolizante, que teria em seus ciclos a finalidade maior de libertar ritualmente a própria energia psíquica de um estado instintivo, não-diferenciado e

tornar seu estado disponível para que possa ser usada conscientemente (JUNG, 1991c), não será descrito aqui detalhadamente, importa saber para os fins desse trabalho que as estruturas e processos psíquicos de resistência à individuação apresentam-se como aglomerações de conteúdos com energia “congelada”, por assim dizer, contrapondo-se ao ir e vir da fluidez do Self, que, por sua vez, seria como a parcela de energia de maior valor que indica a curva do ótimo de dispêndio energético, o curso determinado, onde é possível um escoamento sempre renovado (op. cit).

2.3.2. Jung e os Estudos Organizacionais

De forma geral, existem posicionamentos diversos quanto a relação entre as construções da psicologia profunda para os processos psíquicos individuais e sua aplicabilidade e correlação com a psicologia social. Assim como sobre a recorrência a modelos e construções da psicologia social em auxílio ao entendimento de processos psicanalíticos individuais. Especificamente, as estruturas e processos psíquicos do inconsciente pessoal e do inconsciente coletivo junguianos têm ganhado óticas diversas nos estudos organizacionais. O próprio Jung (1991b), apesar de focar seus estudos empíricos na psicologia individual, sinalizou para a possibilidade de processos e estruturas psíquicas coletivas e sociais, assim como o fizeram pensadores posteriores a ele.

Em verdade, a Psicologia Analítica junguiana, incorreu, a partir de 1913 – fase do rompimento das contribuições e afinidades entre Jung e Freud – em procurar solucionar os problemas da psicologia individual com o auxílio de material derivado da mitologia e da antropologia social. A obra de Jung: Transformações e Símbolos da Libido³, considerada como marco do rompimento, relaciona os vastos conteúdos das fantasias individuais de uma paciente com conteúdos mitológicos, que, na explicação do autor (JUNG, 1989), são construções coletivas com temas que repetem-se entre os mais diferenciados povos de todos os tempos.

Esse método de trabalho da Psicologia Analítica explica-se como uma tentativa de compreender os conflitos da alma individual através de conflitos semelhantes vivenciados por coletividades que os expressam através de seus mitos e outras criações coletivas. Segundo o próprio Jung, sua intenção não é a de criar uma psicologia dos mitos, mas compreender e socorrer a mesma psique humana que cria coletivamente esses mitos e vivencia individual e isoladamente conflitos semelhantes aos das sagas míticas.

³ Hoje Símbolos da Transformação, Volume V das Obras Completas.

Ainda assim, ele (1916), vai ao extremo da relação de conteúdos psíquicos de indivíduos e coletividades e declara: “*a psicologia do indivíduo corresponde à psicologia das nações. As nações fazem exatamente o que cada um faz individualmente; e do modo como o indivíduo age, a nação também agirá*” (Prefácio, p.VIII, grifo do autor).

Nesse sentido, o volume X de suas Obras Completas refere-se apenas a análises da psicologia das nações e outras coletividades e suas analogias e correspondências com os processos e estruturas do inconsciente que observou na psique dos seus pacientes. Ainda assim, todo o restante de sua obra refere-se as construções e processos coletivos e individuais da psique, sempre em correspondência e em complementaridade. Sendo que a psique coletiva, mais especificamente o inconsciente coletivo é considerado o mar original de todas as manifestações mais particulares chegando até a psique individual. (JUNG, 1989)

Em um posicionamento mais radical, no entanto, este autor declara que a ciência jamais refere-se ao indivíduo, o indivíduo é algo que escapa-lhe por entre os dedos. Uma vez que a ciência psicológica está preocupada com repetições, médias, padrões etc., só pode referir-se à psique coletiva, pois o que há de individual nos processos psíquicos é justamente o singular, os conteúdos a partir dos quais o indivíduo se faz único e que só estudos de casos podem revelar, mas as construções como estruturas e processo psíquicos são sempre coletivos (JUNG, 1991b).

Em função desses fatos, o processo de individuação, construção central da Psicologia Analítica, só pode ser descrito em termos de processos e estruturas (fenômenos) coletivos. Os caminhos específicos dos indivíduos por entre as etapas desse processo são tão infinitas quanto o número de pessoas que o perfazem. Em linhas gerais, as questões coletivas referem-se a momentos de desvios e retomadas do caminho da individuação – como as estruturas e processos psíquicos que são definidos como eventos arquetípicos – onde, o conteúdo ou tema emocional é o mesmo e repete-se entre indivíduos ou em momentos diferentes para o mesmo indivíduo (JUNG, 1991a). Já as escolhas por entre esses eventos emocionalmente carregados e suas decorrências são particulares e podem ser reconhecidos, como colocado acima, por estudos de casos.

Pode-se dizer, portanto, que, fora do fluxo direto do Self, os processos de resistências e/ou desvios ao mesmo são de configurações emocionais numericamente limitadas. Sendo, portanto, as qualidades emocionais dos eventos arquetípicos enumeráveis, ainda que suas

denominações possam ser diversificadas e a vivência individual por entre esses eventos são inumeráveis mas passíveis de identificação qualitativa (JUNG, 1987a; 1987b).

Assim, como na concepção da psique junguiana, a necessidade da individuação é onipresente em todo o mundo humano, parte-se do princípio que as organizações também realizam o processo de individuação no âmbito do que Chanlat denominou ser sua dimensão psíquica, e assim as construções coletivas junguianas para o processo de individuação da psique aplicam-se também às organizações.

Na dimensão psíquica organizacional, portanto, os processos referentes à individuação junguiana podem assumir diferentes inter-relações e, portanto, diferentes interpretações. Neste

DIMENSÃO PSÍQUICA DAS ORGANIZAÇÕES



FIGURA 5

trabalho, assume-se que a organização potencializa a individuação das pessoas que dela participam através de ligações afetivas e arquetípicas (STEIN, 1992). Isto porque, os indivíduos podem manter relações afetivas e arquetípicas com qualquer imagem do ambiente externo a eles ou imagens internas, psíquicas, imaginativas podem originar-se de fatores externos.

Uma vez que o desenvolvimento profissional, a relação do homem com o trabalho, entre outras relações e processos próprios a realidade organizacional são de fundamental importância para o processo de amadurecimento, emancipação, auto-realização etc. do ser humano. A relação com a organização é, apesar de ser uma vivência individual, permeada de eventos arquetípicos coletivos, que a qualidade emocional dessa relação e a psicologia que ela envolve é intensamente significativa.

Assume-se, então, que a organização como imagem e construção coletiva potencializa que ligações afetivas e arquetípicas sejam vivenciadas coletivamente, onde os processos de individuação dos indivíduos ganham entrelaçamentos e configurações tão próximas que chegam a vivências coletivas dos mesmos eventos (PERLMAN, 1992). Assim, eventos arquetípicos necessariamente ocorrem nessa realidade organizacional, uma vez que são onipresentes visto que decorrem do Self.

Nesse sentido, a organização não é uma unidade psíquica que se individua, mas uma construção humana que faz parte do processo de individuação das pessoas e que potencializa a ocorrência e a percepção de eventos arquetípicos próprios da sua existência. Ou seja, a organização não é uma unidade que realiza o processo de individuação, mas atividades do processo de individuação são realizadas através da organização podendo caracterizar-se como coletivas, havendo, portanto, uma afinidade vivencial dos indivíduos que fazem parte da organização e que realizam esse processo. Essa afinidade aproxima-se do conceito de sincronicidade definido por Jung (1991d), onde “o que está fora” - a organização e os conteúdos que ela potencializa em sua dimensão psíquica por motivos diversos - corresponde ao que “está dentro” - os indivíduos que dela fazem parte e os conteúdos de seus processos psíquicos.

A organização, portanto, sofre os eventos arquetípicos do processo de individuação em que a evolução desses eventos com relação ao Self independem de uma pessoa em particular para ocorrer, mas dependem da coletividade que a constitui, em outras palavras, fazem parte da dimensão psíquica organizacional. Dessa forma, há uma individuação das organizações que não é dada diretamente pela própria entidade organização mas é dada e passível de análise através das pessoas e da relação das pessoas com a organização e, ainda assim, ocorre necessariamente independentemente de pessoas em particular, pois é um processo coletivo que ganha vida própria na dimensão psíquica das organizações.

2.4. Eventos Arquetípicos nas Organizações

Os estudos da Psicologia Analítica nas organizações originaram-se das aplicações de testes de personalidade baseados nos tipos junguianos e ampliaram-se gradativamente. No trabalho de Olso (1992), por exemplo, o autor relaciona o resultado de um teste de personalidade junguiano de cada membro individual ao resultado geral do grupo, assim como compara esses resultados com as normas gerenciais para o mesmo grupo organizacional.

Mitroff e Killmann (1978), Mason e Mitroff (1981) e Mitroff (1984) utilizaram também o esquema dos tipos de personalidades junguianos para analisar estilos gerenciais e de tomada de decisão, assim como para desenvolver abordagens dialéticas no planejamento e na tomada de decisão, tentando conciliar pontos de vista diferentes. A tipologia junguiana também foi utilizada por Ingalls (1979) como fundamento para a análise do uso e direção da energia humana nas organizações. Olso (1992) também considera que os resultados dos testes de personalidade permitem distinguir as funções que estariam na Persona (as dominantes) e as que estariam na Sombra (as inferiores ou não desenvolvidas) de cada indivíduo e destes em conjunto nas organizações.

Noschis (1992) também dá um salto e considera estruturas psíquicas, comumente consideradas como individuais, como estruturas psíquicas organizacionais, afirmando que uma função inferior pode ser encontrada na análise organizacional e que esta faria parte da Sombra da organização. Nesse caso, contudo, o autor não utiliza a aproximação quantitativa, permitida pelos testes de personalidade, e sim uma abordagem eminentemente qualitativa para descrever o que chama de Sombra organizacional, sendo esta estrutura a função psíquica inferior da organização. Pode-se chegar, fora das aplicações dos testes de personalidade, a um novo campo que aponta, inclusive, para uma abordagem mais abrangente que a personalidade individual e que alguns autores sugerem poder ser levada a efeito por uma abordagem arquetípica.

No entender de Hollwitz (1992), se a organização tiver uma espécie de personalidade coletiva esta deveria ter uma estrutura arquetípica. Na opinião deste autor, os testes de personalidade não poderiam descrever a totalidade dos conteúdos arquetípicos constelados no ambiente organizacional, pois limitam-se a outros conteúdos específicos encontrados nas personalidades individuais de seus membros: as funções que caracterizam os tipos psicológicos junguianos. Ainda que, analisados em seu conjunto, os resultados dos testes de personalidade possam indicar uma tendência de tipo psicológico no ambiente organizacional, que “aponta” para os conteúdos dos arquétipos constelados em torno do arquétipo do Self. O arquétipo em si pressupõe a transcendência desses conteúdos e do tradicional caminho da

soma de conteúdos identificados em personalidades individuais e no comportamento “externo”, necessitando do julgamento do sentido desses conteúdos em relação ao Self, ou seja, pressupõe a ampliação da percepção para alcançar essa realidade arquetípica.

A respeito da identificação com a realidade arquetípica, que Jung chamou de participação mística, Perlman (1992) coloca que ela criaria um campo intermediário entre o espaço-tempo do mundo “real” e o mundo transcendental; um reino onde o senso comum de limitações individuais e fragmentárias é flexibilizado e quebrado. Nesse campo que a realidade da dimensão psíquica organizacional é coletiva, como foi descrito, embora contenha posicionamentos individuais. Na opinião de Stein (1992), inclusive, essa identificação com a realidade arquetípica é necessária para conferir sentido individual e coletivo ao trabalho realizado na e pela organização e para proporcionar um envolvimento psíquico que garante a disponibilidade de energia criativa para a organização, visto que nas relações com a organização o indivíduo está também se relacionando com o arquétipo central do Self, que conferirá o sentido da realidade da dimensão psíquica organizacional.

Aquele último autor afirma, inclusive, que nós precisaríamos dos relacionamentos e do mundo organizacionais e do trabalho para realizar a individuação e quanto mais intensa essa relação vem a ser, mais potencialmente estará sendo favorecida a individuação, tanto dos indivíduos como da organização, que se diferenciaria como coletividade (STEIN, 1992). A seguir são definidos eventos arquetípicos, que fazem parte do caminho da individuação (ou diferenciação organizacional), presentes na dimensão psíquica organizacional.

2.4.1. Nascimento

Na Psicologia Analítica, o nascimento é um evento arquetípico com feições heróicas, pois estabelece a saída do mar original das indiferenciações do inconsciente coletivo em direção ao processo de desenvolvimento psicológico da individuação (JUNG, 1989). “Os mitos do herói, dentro da visão junguiana, refletem, no plano transpessoal, o desenvolvimento normal da consciência do ego e da personalidade, desde a infância até a idade adulta”. Stevens (1993) descreve o evento arquetípico do nascimento da seguinte forma: “Na mitologia, o despertar da consciência é simbolizado pela separação dos pais cósmicos (...) e pela criação da luz, surgindo das trevas (...)” .

Em um foco mais organizacional, na opinião de Stein (1992), quando passa-se a fazer parte de uma organização, entra-se, necessariamente, em um estado de identificação inconsciente com a mesma: com um papel, com uma função, com uma posição, um objetivo,

ou com a própria organização como um todo. Para este autor, o conteúdo e natureza desta identificação seriam determinadas pela constelação arquetípica já existente. Assim sendo, a organização em seu nascimento e existência ordena, representa e posiciona a si e a todos os seus membros em torno do arquétipo e eventos arquetípicos presentes em sua dimensão psíquica. Dessa forma, a psique individual estaria propensa a identificar-se com essa realidade psíquica arquetípica presente na organização a fim de participar da mesma. Assim, indivíduos ordenam-se no papel arquetípico oferecido e/ou demandado pela organização, posicionando-se coletivamente em relação ao Self.

O nascimento, como evento arquetípico organizacional, refere-se a qualidades da dimensão psíquica da organização que estão presentes nos conteúdos psíquicos invocados na idéia de criação da organização e em seus primeiros momentos de existência concreta, assim como nos conteúdos presentes na conexão de seus membros individuais quando estes entram em estado de participação, ainda que inconsciente, com a dimensão psíquica da organização, passando a fazer parte da mesma. Lembrando sempre que nesse campo da dimensão psíquica organizacional as limitações individuais e outras fragmentações perdem seus contornos e aproximam-se da realidade arquetípica.

2.4.2. Infância

A relação intensa entre indivíduos e organização, como a participação na realidade arquetípica organizacional, pode, por outro lado, ser prejudicial, pois as organizações podem personificar “externamente” o poder e autoridade do Self sobre a vida do indivíduo, tomando-os para si em função de objetivos práticos e imediatos, ou objetivos outros que sejam, não levando em conta a individuação. Estabelece-se, então, um estado de dominação psíquica, fundamentada principalmente pela regressão e identificação arquetípica com papéis familiares que também geralmente contrapõem-se ao Self, assumindo o seu papel central e causando dependência emocional.

(...) na alma da criança a condição ‘natural’ já se acha confrontada com uma condição espiritual.

(...)

Naturalmente este funcionamento permanece profundamente inconsciente para a criança. Primeiramente ela toma consciência somente dos instintos e daquilo que se opõe a eles. E tais são seus pais visíveis. É por esta razão que a criança tem noção de que aquilo que a inibe poderia estar dentro dela

mesma. Certa ou errada, ela projeta em seus pais. Este preconceito infantil é tão tenaz, que nós, médicos, muitas vezes temos ainda a maior dificuldade de convencer nossos pacientes de que o pai malvado, que proíbe tudo, está mais dentro do que fora deles mesmos. Tudo o que atua a partir do inconsciente aparece projetado nos outros. Não que os outros sejam totalmente isentos de culpa, pois mesmo a pior projeção está presa a um gancho, que, por muito pequeno que seja, é ainda um gancho oferecido por outrem. (JUNG, 1990)

Perlman (1992) explica que, sob uma perspectiva junguiana, haveria inevitavelmente na vida organizacional essa constelação regressiva dos complexos maternos, paternos e/ou infantis do inconsciente pessoal de seus membros e também, dos arquétipos da mãe, do pai e da criança a eles relacionados no inconsciente coletivo.

Na explicação deste autor, a necessidade de pertencer, que seria uma das mais fundamentais necessidades humanas, dispararia nos membros da organização as memórias da primeira e principal experiência de pertencimento, qual seja, a relação com a mãe na infância com todos os seus anseios e demais sentimentos, bem como as defesas contra esses sentimentos, descrita detalhadamente nos trabalhos de Klein (1995).

A desidentificação com aqueles papéis familiares não é feita, então, sem resistência por parte das organizações e dos indivíduos, pois a falta de vislumbre de algo maior e além - como a realização do Self - faz com que essa conexão arquetípica seja a única fonte de senso de propósito e de lugar, fazendo seu término soar como uma ameaça a própria vida. Essa mútua resistência à desidentificação dos papéis familiares, assim como o estado de dominação psíquica por parte da organização, foi claramente descrita, ainda que sob termos freudianos, por Pagès, Bonetti e Descendre (1987).

A infância, como evento arquetípico organizacional, refere-se a qualidades da dimensão psíquica da organização que estão presentes nos conteúdos psíquicos invocados em momentos ou acontecimentos onde a necessidade de pertencer está presente e reflete a relação de identificação com papéis familiares e, ainda, onde as limitações são fortemente colocadas em fatores externos – figuras de poder, principalmente, que contrapõem o Self e ganham poderes místicos fora da normalidade.

Por outro lado, a infância, na Psicologia Analítica, contém também o espírito por germinar. Ou seja, “ela é o tempo em que surgem, terrificantes ou encorajadores, diante da alma da criança, aqueles sonhos e imagens de ampla visão, a condicionar-lhe o destino (...)” (JUNG, 1991a). Dessa forma, o evento arquetípico organizacional da infância refere-se

também a qualidades presentes nos conteúdos psíquicos invocados em momentos ou acontecimentos de grande criatividade ou êxtases, onde, com uma alta intensidade, o novo revela-se como possibilidade e em contraposição ao antigo.

2.4.3. Passagens

Apesar de também referir-se a possibilidade de constelação dos arquétipos familiares, onde os indivíduos tendem a exercer um papel familiar semelhante ao da infância nas relações com a organização, Stein (1992) enfatiza que o Self pressiona para algo diferente da compulsão a repetir padrões da infância; o arquétipo central do Self pressiona para o crescimento da infância à individuação e a necessária ampliação da totalidade consciente.

Ocorrendo a desidentificação com os papéis e arquétipos familiares, ainda segundo aquele autor, haveria, a princípio, a sensação nos indivíduos de que algo desapareceu da organização, havendo também para a organização pouca energia vital vindo do sistema inconsciente.

Nesse estágio uma nova ligação arquetípica poderia ocorrer, onde os indivíduos poderiam até exercer o mesmo papel e tarefas anteriores, só que com mais consciência, sem identificação exclusiva com estes e sim como uma escolha consciente e com introspecção, que seria, para o autor, a atitude espiritual no trabalho por excelência e que levaria à individuação.

Nesse novo campo, papéis e tarefas, deixando de ser um fim em si mesmos, tornam-se simbólicos em relação ao desenvolvimento interior – as transformações do Self e estruturas dele decorrentes - e a organização recebe a energia criativa por excelência dos indivíduos: a que vem da realização do Self (Ibidem).

O mecanismo psicológico que transforma a energia é o símbolo (...)

(...)

...meio inestimável que nos dá a possibilidade de utilizar o mero fluxo instintivo do processo energético para uma produção efetiva de trabalho...

(...)

(...) sob a forma abstrata, os símbolos são idéias religiosas; sob a forma de ação, são ritos ou cerimônias (...) Constituem, ao mesmo tempo, degraus que levam a novas atividades que, especificamente, devemos chamar culturais,

para distingui-las das funções instintivas que seguem seu curso regular, de acordo com as leis da natureza.

Chamei o símbolo que converte a energia em ‘análogo da libido’. Como tal entendo aquelas representações que podem dar expressão equivalente à libido e assim canalizá-la para uma forma diferente da original. A mitologia nos oferece números equivalentes deste gênero, que vão desde os objetos sagrados, como *churingas*, os fetiches etc., até as figuras de deuses. Os ritos com que se cercam os objetos sagrados frequentemente nos revelam, de modo bastante claro, a natureza como sendo um transformador de energia.

(...)

Um estágio superior nesta mesma linha de pensamento é a idéia do totem, que se acha intimamente ligada aos começos da formação da vida em comunidade e conduz diretamente à idéia do paládio, da divindade tutelar e tribal, e também à ideia de uma comunidade humana organizada, em geral. A transformação da energia por meio do símbolo é um processo que vem se realizando desde os inícios da humanidade e ainda continua. Os símbolos nunca foram inventados conscientemente; foram produzidos pelo inconsciente pela via da chamada revelação ou intuição.

(...)

Esta antiquíssima função do símbolo está presente também em nossos dias(...)

(...)

As organizações ou sistemas são símbolos... que capacitam o homem a estabelecer uma posição espiritual que se contrapõe à natureza instintiva original, uma atitude cultural em face da mera instintividade. Esta tem sido a função de todas as religiões. Por longo tempo e para a grande maioria dos homens basta o símbolo de uma religião coletiva. Talvez só temporariamente e para um número relativamente pequeno de pessoas é que as religiões coletivas existentes se tornaram inadequadas. Onde quer que o processo cultural esteja em andamento, seja nos indivíduos, isoladamente, seja em grupos, dão-se rupturas com relação às crenças coletivas. Qualquer avanço cultural é, psicologicamente, uma ampliação da consciência, uma tomada de consciência, que só pode se realizar mediante uma diferenciação. Por isso, qualquer avanço começa sempre com a individuação, isto é, começa com o indivíduo abrindo o novo caminho através de terreno até então não

desbravado, depois de haver-se conscientizado de sua própria individualização. Para chegar a isto, deve ele primeiramente retornar aos fatos fundamentais do seu próprio ser, independentemente de qualquer autoridade ou tradição, e tomar consciência de sua diferenciação. Se conseguir conferir um valor à sua consciência ampliada ele provocará uma tensão entre opostos que lhe fornece estímulos para seus progressos posteriores. (JUNG, 1990, grifo do autor).

Nas organizações, nos momentos de passagens, alguma desidentificação com certos conteúdos organizacionais deve ser feita para que o caminho em direção ao Self continue a ser trilhado. Esses são eventos onde teme-se pela perda da identidade, ou melhor, do significado e elo emocional estabelecido com a organização, através de seus conteúdos simbólicos. Nesse sentido, são desidentificações e processos de amadurecimento que ameaçam a existência e significado da organização na psique de seus membros, individual ou coletivamente, e por isso são momentos que trazem a tona conteúdos e tensões emocionais. Por outro lado, são passagens que renovam o vigor individual e organizacional, uma vez que reafirmam o sentido e/ou a referência ao Self (Si-mesmo).

Em poucas palavras, os momentos de passagens significativas, como evento arquetípico organizacional, referem-se a qualidades da dimensão psíquica da organização que estão presentes nos conteúdos psíquicos invocados nos momentos de mudanças significativas para o processo de individuação, ou seja, onde ocorre um avanço ou retrocesso significativo com relação ao Self, a auto-realização. Essas mudanças podem ocorrer em níveis diferenciados, quais sejam: do indivíduo com relação a organização; de um grupo de indivíduos na organização e/ou de mudanças que a organização sofre ou imprime ao ambiente externo. Lembrando, mais uma vez, que nesse campo da dimensão psíquica organizacional as limitações individuais e outras delimitações perdem seus contornos e aproximam-se da realidade arquetípica.

2.4.4. Estruturas Psíquicas

Alguns estudos procuraram analisar mais diretamente, independentemente dos tipos de personalidade junguianos, as estruturas psíquicas que fariam parte da individuação nas organizações, ainda que não necessariamente relacionem as estruturas estudadas ao processo de individuação.

Dentro da tentativa de encontrar estruturas psíquicas organizacionais, mais especificamente a Sombra das organizações, está, portanto, o trabalho de Denhardt (1981),

onde a Sombra organizacional é vista como uma contraposição à visão mecanicista e racionalista predominante nas organizações, um lado sombrio onde estariam principalmente os aspectos subjetivos e irracionais do comportamento organizacional. E também o trabalho de Zimmer (1994), onde a Sombra organizacional corresponderia aos conteúdos que não se deseja enfrentar conscientemente nas organizações, mas que necessariamente, caso não sejam enfrentados, retornariam por meios escusos e causariam transtornos ao bom andamento do cotidiano das organizações.

Os trabalhos deste autor (1994;1996) procuraram analisar a Sombra das organizações e as suas consequências para o contexto organizacional, descrevendo conteúdos próprios à Sombra como descrita por Jung (1991a). É possível, portanto, inserir a estrutura psíquica descrita pelo referencial deste autor no processo mais amplo da individuação organizacional, descrita pelo referencial deste trabalho. Complementando, porém, a esses conteúdos a constelação em relação ao Self. Isto porque, este autor estuda a Sombra organizacional como uma estrutura que possui conteúdos formados a partir das interações gerais entre a vida interior e exterior em um processo de socialização, e não na compreensão da Sombra como um evento arquetípico que, inclusive, influencia na formação da compreensão e vivência do mundo “exterior”.

A dinâmica psíquica das organizações depende do estudo da conexão arquetípica entre indivíduos e organização e dos eventos arquetípicos organizacionais, como foi sugerido nos primeiros eventos arquetípicos descritos – Nascimento, Infância, Passagens - ainda que não tenham sido contemplados, dentro dessa dinâmica, os estudos das estruturas psíquicas organizacionais que fazem parte do caminho da individuação que foram descritos acima.

Assim, o estudo das estruturas psíquicas junguianas, que fazem parte do itinerário da individuação nas organizações, aqui proposto, procura integrar essas estruturas psíquicas organizacionais ao processo arquetípico da individuação organizacional, conforme definido anteriormente. Isso se dá sob a lógica constelacional dos conteúdos dessas estruturas em relação ao Self.

Apresenta-se a seguir uma proposta de definição de duas estruturas psíquicas presentes nas duas primeiras etapas de um dos itinerários propostos por junguianos, a Persona e a Sombra:

2.4.4.1. Persona Organizacional

A Persona ou Máscara, como já colocado, é uma estrutura psíquica que forma-se no processo psíquico individual e/ou coletivo no sentido de diferenciar a personalidade e/ou no sentido de forjar uma personalidade socialmente aceitável. Como também visto, enquanto tentativa de diferenciar a personalidade e realizar o Self, ela pode torna-se uma simulação falsa do Self e é desfavorável à individuação. Como estrutura da dimensão psíquica das organizações, a Persona refere-se a qualidades que estão presentes nos conteúdos psíquicos que revelam-se nos papéis, ações, produtos e/ou processos organizacionais institucionalizados ou em institucionalização, com a finalidade de legitimar e diferenciar a organização perante a sociedade, principalmente os seus grupos de interesse.

Do ponto de vista da realização da individuação (realização do Self), esses conteúdos podem estar, em um extremo, próximos da “aparência” apenas ou de ser efetivamente um “ideal social” e, por outro extremo, podem apresentar conteúdos que revelam a diferenciação, individualidade, unicidade da organização e de seus membros. Há exemplo, teríamos as imagens públicas que as organizações procuram manter, no discurso uniforme de seus membros perante seus públicos, a efetivação da diferenciação da organização e de seus membros etc.

2.4.4.2. Sombra Organizacional

A Sombra é uma estrutura psíquica que forma-se no processo psíquico individual e/ou coletivo no sentido de ser depositária de conteúdos psíquicos não aceitos pelo indivíduo e/ou pela sociedade, que não são diferenciados, mas que fazem parte de sua estrutura psíquica, ou, ainda, conteúdos que não recebem o interesse das atividades conscientes dos mesmos e também não se diferenciam. Como estrutura da dimensão psíquica das organizações, a Sombra refere-se a qualidades que estão presentes nos conteúdos psíquicos que revelam-se nos papéis, ações, produtos e/ou processos organizacionais marginalizados ou que não são interessantes.

Do ponto de vista da realização da individuação (realização do Self), esses conteúdos podem, em um extremo, ser completamente negados ou ignorados em sua existência ou, por outro lado, podem estar sendo considerados e assimilados no processo de desenvolvimento da organização e de seus membros. Há exemplo, teríamos os fatos organizacionais escondidos do público em geral, ou mesmo as contradições de interesses entre membros e unidades organizacionais que podem estar sendo veladas para manter a sensação de coesão, os assuntos proibidos, os que geram polêmicas etc.

Persona, Sombra e Self têm uma relação de coexistência mais intensa que a relação do Self com os outros eventos arquetípicos, pois, como estruturas que procuram revelar e simultaneamente substituir o Self, aproximam-se mais do mesmo. Além disso, Persona e Sombra são estruturas que estão em oposição e complementaridade uma a outra, pois uma tenta revelar e a outra esconder o Self, assim como uma finge que é o Self e a outra finge que não é o Self, mas ambas fazem parte do processo de realização do Self.

Foram descritas apenas essas duas estruturas psíquicas dentre as demais presentes no modelo junguiano, pois, diante dos conhecimentos e estudos gerados até aqui, há esse desdobramento possível, ficando as demais estruturas para desenvolvimento posterior, quando novos trabalhos empíricos sejam realizados. Para os propósitos desse estudo, como processo inicial de construção de um modelo de análise organizacional junguiano, as construções acima apresentadas podem ser consideradas satisfatórias para concluir se novas construções podem ser consideradas válidas.

Por fim, destaca-se, mais uma vez, que esse modelo foi construído levando-se em consideração o fato de que a psicologia junguiana é uma psicologia que trata de conteúdos psíquicos como conteúdos arquetípicos e, portanto, coletivos. E, apesar de tratar da individuação, considera que esse processo de diferenciação dá-se pela destituição do Self de conteúdos coletivos a ele contrapostos, ou seja, suas etapas conhecidas são eventos arquetípicos, dentre os quais descrevemos alguns com adequações para a realidade organizacional.

3. METODOLOGIA

A construção de um modelo de análise organizacional e a análise dos eventos arquetípicos organizacionais no Ilê Aiyê utilizou como estratégia de pesquisa a realização de um Estudo Teórico e um Estudo de Caso, ambos qualitativos. Metodologicamente, o estudo qualitativo é adequado a fenômenos que são melhor compreendidos no contexto em que ocorrem e do qual fazem parte, devendo ser analisados através de uma perspectiva integrada. Nesses estudos, o pesquisador vai a campo buscando captar o fenômeno em foco a partir da perspectiva das pessoas nele envolvidas, considerando todos os pontos de vista relevantes. E, ainda, vários tipos de dados são coletados e analisados para que se entenda a dinâmica do fenômeno (GODOY, 1995). Assim transcorreu neste trabalho.

O estudo teórico, que consiste na reunião e análise de outros trabalhos referentes ao tema objeto desta pesquisa, visou fornecer, primeiramente, a fundamentação teórica para a construção do modelo teórico de análise em questão. Segundo Lubisco e Vieira (2001), essa construção realiza-se através de um minucioso levantamento da literatura sobre o tema em estudo, mas deve ultrapassar a mesma, na medida em que inclui a contribuição do autor, dispensando a organização cronológica da sequência de idéias de outros autores, adequando-se mais a adoção do fluxo lógico do pensamento do autor em torno do modelo que se objetiva construir. Segundo Denker e Viá (2001), a pesquisa teórica ou estudo teórico é indicado, quando da construção de modelos de análise, há necessidade de generalização e interpretação dos fatos observados, estabelecendo relações entre eles e em função do modelo em construção.

O estudo teórico deste trabalho teve como referencial de análise a Psicologia Analítica de Jung, contando adicionalmente com um número reduzido de obras que estudam a aplicação das construções da Psicologia Analítica às organizações. Analisou-se, ainda, estudos outros que referem-se a análise das organizações a partir de uma ênfase psicológica e antropológica em alguns casos. A partir desse referencial teórico - organizado segundo o fluxo lógico do pensamento em termos do desenvolvimento de um modelo de análise organizacional - construiu-se teoricamente as definições dos eventos arquetípicos organizacionais. O referencial teórico também fundamenta e complementa a sistematização e construção dos métodos e instrumentos para o trabalho empírico.

O estudo empírico no Ilê Aiyê realiza-se através de pesquisa exploratória, onde a finalidade do trabalho empírico é aumentar a familiaridade do pesquisador com o fenômeno

ou com o ambiente que pretende investigar, utilizada, ainda, para esclarecer ou modificar conceitos (DENKER E VIÁ, 2001). O estudo exploratório adota preferencialmente um enfoque descritivo, pois o pesquisador deve estar aberto às suas descobertas e à multiplicidade de dimensões presentes em uma determinada situação. Assim, mesmo que a pesquisa seja iniciada a partir de algum esquema teórico, deverá se manter aberta aos novos elementos ou dimensões que poderão surgir no decorrer do trabalho. A divergência e os conflitos, tão característicos da situação social, devem estar presentes no estudo (GODOY, 1995).

Neste trabalho, portanto, o trabalho de campo de cunho exploratório apresenta os dados descritivamente, a fim de que se possa chegar ao entendimento do fenômeno em sua complexidade. Isto porque, a problemática aqui abordada é composta de elementos poucos conhecidos - eventos arquetípicos, modelo de análise organizacional junguiano, arquétipos organizacionais. Dessa forma, a preocupação central desse estudo é a compreensão dos eventos arquetípicos revelados na teia de relações psíquicas, sociais, históricas e culturais que se realizam no interior da organização e que perfazem o caminho do processo psíquico desenhado por Jung.

Decidiu-se ainda, que a pesquisa empírica seria realizada através de estudo de caso. O estudo de caso tem se tornado a estratégia preferida quando os pesquisadores procuram responder às questões de como certos fenômenos ocorrem, quando há pouca possibilidade de controle sobre os eventos estudados e quando o foco de interesse é sobre fenômenos atuais, que só poderão ser analisados dentro de algum contexto de vida real (op. cit.) e, ainda, em situações em que as limitações entre o fenômeno e o contexto não estão claramente estabelecidas, utilizando-se múltiplas fontes de evidência (YIN, 1989).

O estudo de caso se caracteriza como um tipo de pesquisa cujo objeto é uma unidade que se analisa profundamente. Visa ao exame detalhado de um ambiente, de um simples sujeito ou de uma situação em particular. Neste estudo, o pesquisador geralmente utiliza uma variedade de dados coletados em diferentes momentos, por meio de variadas fontes de informação. Tem como técnicas fundamentais de pesquisa a observação e a entrevista. Produz relatórios que apresentam um estilo mais informal, narrativo, ilustrado com citações, exemplos e descrições fornecidos pelos sujeitos, ou qualquer outro tipo de material que o auxilie na transmissão do caso (GODOY, 1995).

Assim, foi realizado um estudo de caso na Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê, optando, nesse primeiro trabalho empírico do desenvolvimento do modelo de análise

em questão, pelo aprofundamento possível na diversidade e complexidade do fenômeno em estudo proporcionado pela realização do estudo de caso. Isto porque, como colocado, esta ênfase é mais adequada a situação de desenvolvimento de modelos, ainda que ocorra em detrimento da generalização do modelo para o reducionismo ao mesmo.

As técnicas utilizadas foram a da observação e da entrevista e a análise dos dados, que será detalhada a seguir, proporcionou a descrição pormenorizada e o aprofundamento da compreensão dos eventos arquetípicos organizacionais, onde contexto, fenômeno e objeto se confundem.

O universo do trabalho empírico são as organizações de resistência negra brasileiras, especificamente, as organizações baianas que formalizam-se no movimento negro deste Estado, como será detalhado no Capítulo 4.

Os povos africanos que foram trazidos ao Brasil desde o século XVI, e continuam a chegar até o século XIX, agruparam-se em diversas organizações negras, todas de resistência à escravidão, em busca de melhores condições de vida, e pela preservação dos **valores**, da **tradição** e da **cultura**, que vem de suas origens: as **civilizações africanas**.

Das organizações tradicionais criadas pelos povos africanos e seus descendentes no Brasil, destacam-se entre as mais antigas: as irmandades Religiosas e os Terreiros de Candomblé. (Ilê Aiyê, 1995)

Também fazem parte do universo das organizações de resistência negra: as Organizações Quilombolas e as Organizações Político-Associativas e Recreativas. Dessas últimas são exemplos na Bahia: Sociedade Protetora dos Desvalidos; Frente Negra da Bahia; Filhos de Gandhi; Apaches do Tororó; Ilê Aiyê. Sendo os três últimos, além de Associações Político-Culturais, também Blocos Carnavalescos.

Essa população foi escolhida, principalmente, em função dessas organizações serem ricas em simbologia, e, portanto, próprias a uma abordagem arquetípica como a da Psicologia Analítica junguiana, como será visto. Isto porque, as organizações de resistência negra procuram como missão maior a luta pela erradicação do racismo na sociedade resgatando, entre outras ações, valores e símbolos que permitam uma identificação coletiva com as causas e finalidades dessa missão. Essas organizações obedecem a uma lógica que é voltada para fins da emancipação humana, onde o foco que predomina, além do social e econômico, é psíquico

e espiritual, propiciando, portanto, a emergência e percepção mais direta dos processos e conteúdos do pensamento simbólico arquetípico da Psicologia Junguiana.

Dentre as organizações baianas de resistência negra, o Ilê Aiyê é uma Associação Cultural, considerada tradicional na cidade de Salvador. Foi fundado em 1974 e hoje conta com mais de três mil associados, empreende ações recreativas, culturais, educacionais e políticas, como será detalhado no Capítulo 4.

O Ilê Aiyê nasce como construção social, como resposta de ‘jovens negros de batalha’ (trampo), que gostavam de se divertir e que tinham acesso a formas de lazer dos ‘de qualidade’.

A entidade aparece em primeiro lugar, como a reivindicação do lazer. Em segundo, a idéia da ‘Zorra’ era, em fazendo um bloco ‘só de negros’, aproveitar o ‘brincar’ para fazer política e cultura. Que política? Que cultura? ‘A da Senzada, que a Casa Grande diz que não tem’.

Partindo dos referenciais da ‘cultura de casa’, ‘brincar, brincando’, para afirmar uma (re)visão do *Eu negro*, para si mesmo e para os ‘tinta fraca’.

A construção social da entidade se faz através de uma prática de busca: primeiro, daqueles que se sentem negros; depois dos que precisam saber que são negros; em seguida dos que necessitam de um ‘empurrãozinho’ para saber o ‘nível de melanina’. Embora se possa pensar que a construção é meramente epidérmica, ela tem, subjacentemente, a vinculação de uma ‘forma de ser’ (entendida como cultura) com o tom da pele.

A afirmação da ‘consciência de ser negro’ é o alicerce da formação do espaço Ilê. E a consciência de ‘ser negro’, passaria por uma busca de historicidade para definir identidade e de (re)descoberta e valorização do ‘jeito negro de ser’. O Ilê inova a partir do antigo para elaborar o Eu sou. O invocar é expressado no vestir, no pentear, no ‘ver o mundo’ (branco e negro), no rezar, no dizer, no gesticular, no fazer.

Toda essa invocação passa pela idéia do ‘Eu me gostar’, apesar de trabalharem sempre no sentido de ‘que eu não me gosto’. (Ilê Aiyê, 1995).

Fizeram parte diretamente do levantamento dos dados no Ilê Aiyê onze integrantes do Bloco, sendo sete diretores, em um total de 20, dois cantores, em um total de cinco, o regente da banda e um músico e funcionário administrativo. Os colaboradores com vínculo

empregatício no Ilê Aiyê totalizam 20 funcionários e os associados contam mais de três mil pessoas.

Utilizou-se preferencialmente, na coleta dos dados dos métodos de observação, que são usados para a descrição e compreensão dos comportamentos humanos, tal como esses ocorrem naturalmente. Embora seja possível utilizar a técnica de observação independentemente de outras técnicas de coleta de dados, de modo geral ela é empregada de forma combinada com outros métodos para a obtenção de informação. Quando a necessidade é, por exemplo, observar percepções, sentimentos, crenças, motivações ou planos de pessoas, há técnicas especiais de coleta de informações, como o questionário e a entrevista, que permitem o acesso aos dados desejados de forma mais adequada (DENKER e VIÁ, 2001). Assim, a **coleta dos dados** deste trabalho foi realizada através de entrevistas semi-estruturadas e observações assistemáticas durante as visitas ao Ilê Aiyê e seus membros.

De forma geral, tanto na entrevista quanto no questionário dá-se um grande peso à descrição verbal, realizada pelo entrevistado, para a obtenção de informação sobre os estímulos ou as experiências a que o mesmo está exposto, assim como para o conhecimento do seu comportamento. A descrição, realizada pelo próprio entrevistado, pode ou não ser interpretada pelo pesquisador mediante o uso de outros conhecimentos adicionais que este possua em relação aos entrevistados. É possível para o pesquisador referir-se a certos aspectos da atuação do entrevistado que não tenham sido descritos no decorrer da entrevista. O ponto de partida, entretanto, qualquer que seja a quantidade ou o tipo de interpretação, é a descrição feita pela pessoa entrevistada. Isso faz com que a entrevista e o questionário só possam recolher informações que o entrevistado esteja disposto a dar.

A técnica da entrevista, utilizada neste trabalho, implica em contato e nível de profundidade superior ao obtido pelo questionário, devendo ser gravada ou anotada pelo pesquisador. No caso deste trabalho, todas as entrevistas foram gravadas e transcritas, variando de vinte minutos a cinquenta minutos de duração.

Através do contato, o pesquisador tem a oportunidade de observar não apenas o entrevistado, mas a situação como um todo. Foram realizadas, neste estudo, entrevistas semi-estruturadas com perguntas abertas, onde as perguntas permitem uma resposta livre e não limitada de alternativas previamente definidas, procedimento indicado para questões complexas, onde não se conhecem suas dimensões significativas. Por outro lado, existe a estrutura em forma de roteiro de entrevista para que esta seja conduzida por parâmetros que

levem aos objetivos desejados, permitindo inter-ligar a abertura da entrevista e das perguntas à fluidez da fala do entrevistado. Este tipo de entrevista é utilizado quando há um modelo teórico de análise que referencia a coleta dos dados, mas o fenômeno em estudo é complexo e não possui dimensões definidas em um esquema pergunta-resposta (op. cit.).

O roteiro das entrevistas semi-estruturadas (APÊNDICE C) procura fazer emergir conteúdos presentes na teia de relações psíquicas, sociais, históricas e culturais que se realizam no interior da organização e que perfazem o caminho do processo psíquico concebido por Jung para os indivíduos. Dessa forma, o roteiro procura tocar em conteúdos relacionados as categorias de análise que serão descritas e relacionadas mais adiante.

As entrevistas foram realizadas com membros da diretoria e líderes de alguns programas da Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê, perfazendo um total de 11 entrevistados (APÊNDICE B). Como será detalhada, a técnica de análise das entrevistas foi a análise do discurso sob a ótica da lógica do discurso mítico proposto por Durand (1998). Isto porque, como será visto, a intenção das entrevistas é captar as manifestações do processo psíquico-simbólico, que advêm do inconsciente coletivo, que compõe os eventos arquetípicos organizacionais, como também será detalhado.

Adicionalmente, como método de coleta de dados, a observação permite ao pesquisador obter informações sem que seja necessária a colaboração de grupos ou de pessoas, contrária e complementarmente a entrevista. Como no caso deste estudo, a observação é complementar a técnica da entrevista semi-estruturada, o que é observado sobre o comportamento do entrevistado auxilia o pesquisador a conduzir o processo de entrevista e na interpretação do significado das respostas. Associar a observação a outras técnicas de coleta de dados é um procedimento valioso em todas as áreas da ciência social, o que pode ser feito de maneira informal ou por meio de processos cuidadosamente codificados e estruturados. Sua contribuição é fundamental tanto para o desenvolvimento da teoria referente à orientação geral da pesquisa quanto para a construção de roteiros de entrevistas e de outros instrumentos de pesquisa comprovadamente eficazes (DENKER E VIÁ, 2001.).

Neste trabalho, a observação não-participante é utilizada de modo assistemático. “Good e Hatt utilizam o termo observação simples - não controlada - para designar a observação que se processa de modo assistemático e que pode ser ou não participante” (op. cit.). Essa escolha justifica-se, pois a observação é realizada para a obtenção de dados que auxiliam na interpretação dos resultados obtidos pela entrevista. No modelo junguiano para a

análise organizacional, os eventos arquetípicos são perceptíveis, como veremos, através de interpretações dos conteúdos que ultrapassam o discurso e que se encaixam nas construções teóricas sistêmicas do modelo, assim, os conteúdos observados são enquadrados no modelo teórico em auxílio e ratificação da interpretação promovida pela análise do discurso das entrevistas. Assim as observações foram realizadas e anotadas assistematicamente durante o processo de realização das entrevistas, onde, oito foram realizadas na sede do Ilê Aiyê, duas nas casas dos entrevistados e uma no local de trabalho do entrevistado.

A metodologia utilizada na análise dos dados fundamenta-se nas construções da Psicologia Analítica, sendo que a lógica do discurso mítico proferida nessas construções encontra-se detalhada na estrutura gramatical do imaginário proferida por Durand (1998) e é adotada para a análise dos dados como será descrito.

Jung (1989) constata que há duas formas de pensamento: o pensamento linear adaptativo, que se articula na vontade consciente, e o pensamento imaginativo/arquetípico/mítico que provém de processos “naturais” da psique, mais intensamente dos processos inconscientes.

Este último obedece a parâmetros diferenciados de tempo, espaço, associações etc., quando comparado ao pensamento linear/adaptativo/racional. É esse o tipo de construção mental próprio do mito, do sonho, da imaginação etc. Naquele terreno, o pensamento realiza-se por imagens, revela convivência pacífica dos opostos, há a repetição do tema central em diferentes imagens, associações qualitativas e afetivas em torno de um tema comum, entre outros aspectos que serão aqui relacionados.

São as manifestações do segundo tipo de pensamento junguiano, que revelam a lógica do inconsciente e que permitem a percepção e descrição dos eventos arquetípicos do processo de amadurecimento da individuação. No caso deste trabalho, os eventos arquetípicos organizacionais descritos da Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê também fazem parte do processo de individuação e, portanto, manifestam-se na lógica do segundo tipo de pensamento junguiano, o pensamento arquetípico. A essa lógica dá-se o nome de constelacional, uma vez que suas construções constelam em relação a um conteúdo central, como o Self no modelo junguiano, e diferenciam-se da lógica linear.

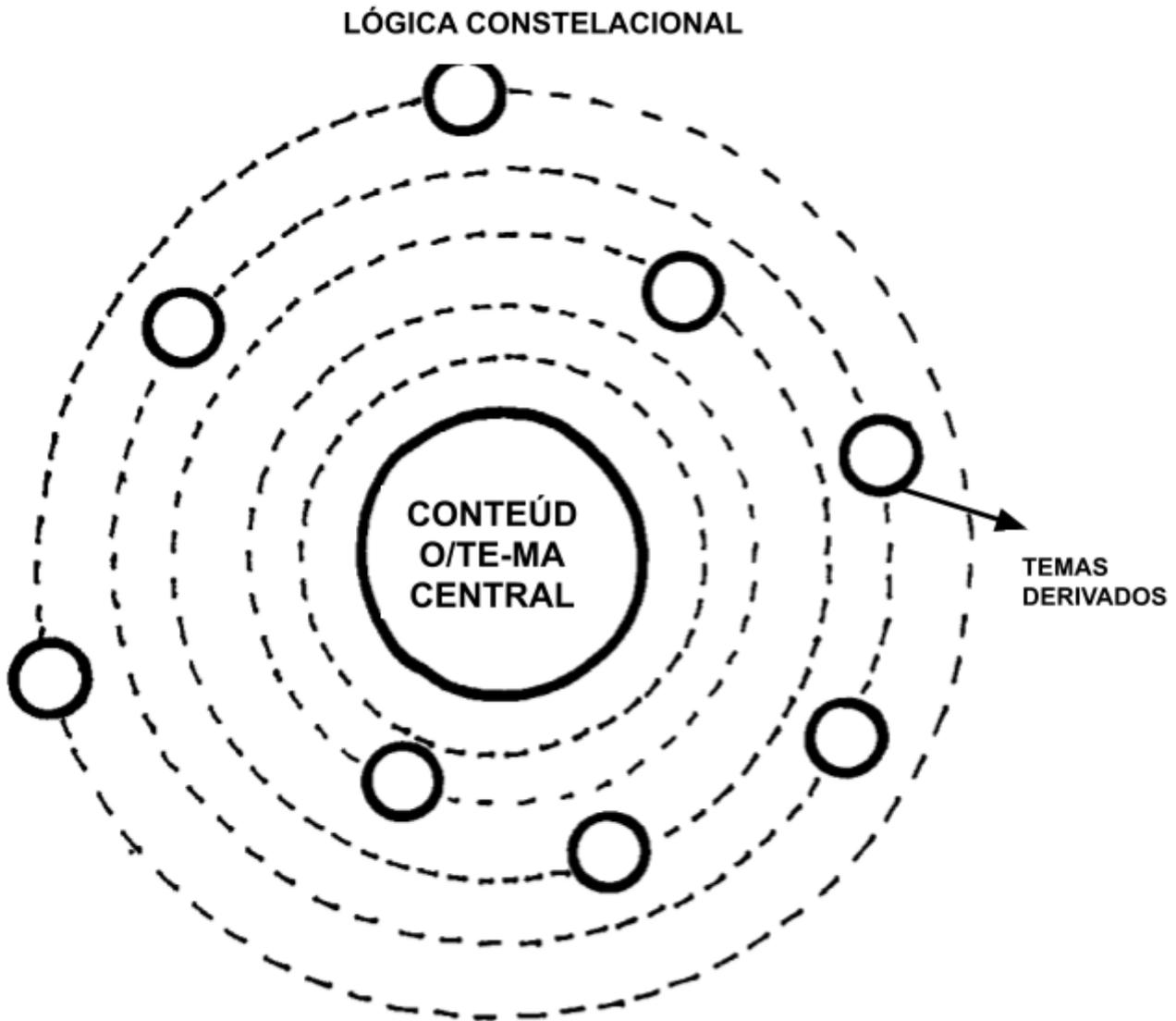


FIGURA 6

No modelo junguiano para o processo psíquico, como visto na fundamentação teórica, o simbolismo, as imagens simbólicas, mitos, ritos etc. apresentam-se como manifestações próprias do inconsciente, originárias, portanto, da psique (alma) humana, a qual tem por natureza e por finalidade efetivar a realização de sua emancipação e de suas potencialidades individuais e coletivas. A natureza da psique e a atratividade em direção a realização de potencialidades são dadas pelo Self (Si-mesmo) que é, como também descrito na fundamentação teórica, o arquétipo central e totalizante, assim como o centro da psique (alma) coletiva. Dessa forma, todos os processos e conteúdos que provêm, ou realizam-se na

alma humana, emanam do Self e a ele retornam, em outras palavras, constelam em relação ao Si-mesmo (Self).

Assim, as categorias de análise foram construídas a semelhança dos eventos/estruturas arquetípicas significativas dos diversos itinerários propostos ao processo de individuação. Da construção do modelo teórico de análise para o levantamento e análise dos dados, assim como do caminho inverso, essas categorias de análise foram se desenhando em categorias cada vez mais claras e apropriadas aos propósitos deste estudo, como será descrito. Não foram utilizados, portanto, nesta análise, todos os eventos arquetípicos da individuação, propostos pelos junguianos, mas alguns deles aplicáveis aos estudos organizacionais, como será visto.

SENTIDO DO DISCURSO INCONSCIENTE NA P.A.

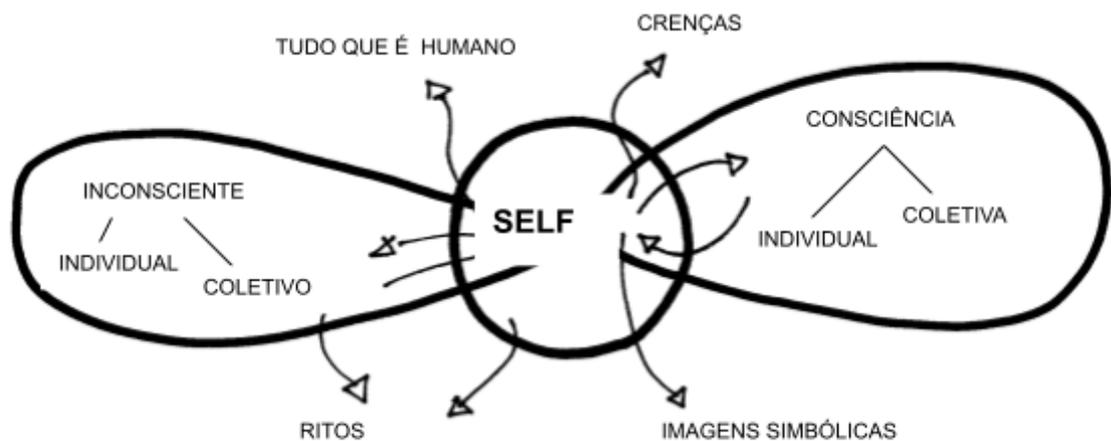


FIGURA 7

As categorias analisadas foram: Nascimento; Infância; Passagens significativas; Estruturas Psíquicas – Persona e Sombra. Esses eventos arquetípicos, portanto, podem ser descritos, assim como manifestam-se com as características e no terreno próprios do pensamento arquetípico/mítico junguiano. Dessa forma, para preencher o conteúdo de cada uma dessas categorias (eventos arquetípicos) com os dados da organização em análise utilizou-se, na análise dos discursos contidos nas entrevistas, complementados pelo conteúdo das observações, o método para análise do discurso mítico proposto por Durand (1998).

Este autor apresenta o fato de que o imaginário possui uma lógica particular/peculiar e, por esse motivo, merece tratamento analítico coerente a esta lógica – lógica que é constelacional como a do pensamento mítico e a do processo de individuação junguiano. Ressalta-se que a *estruturação constelacional* dessa lógica, proposta pelo autor e descrita a seguir, que foi utilizada para análise dos dados desse estudo. Em verdade, o autor coloca que o imaginário tem um alógico, para contrapor-se a lógica binária e exclusiva do racionalismo aristotélico – influenciadora de toda construção do conhecimento pelas ciências ocidentais.

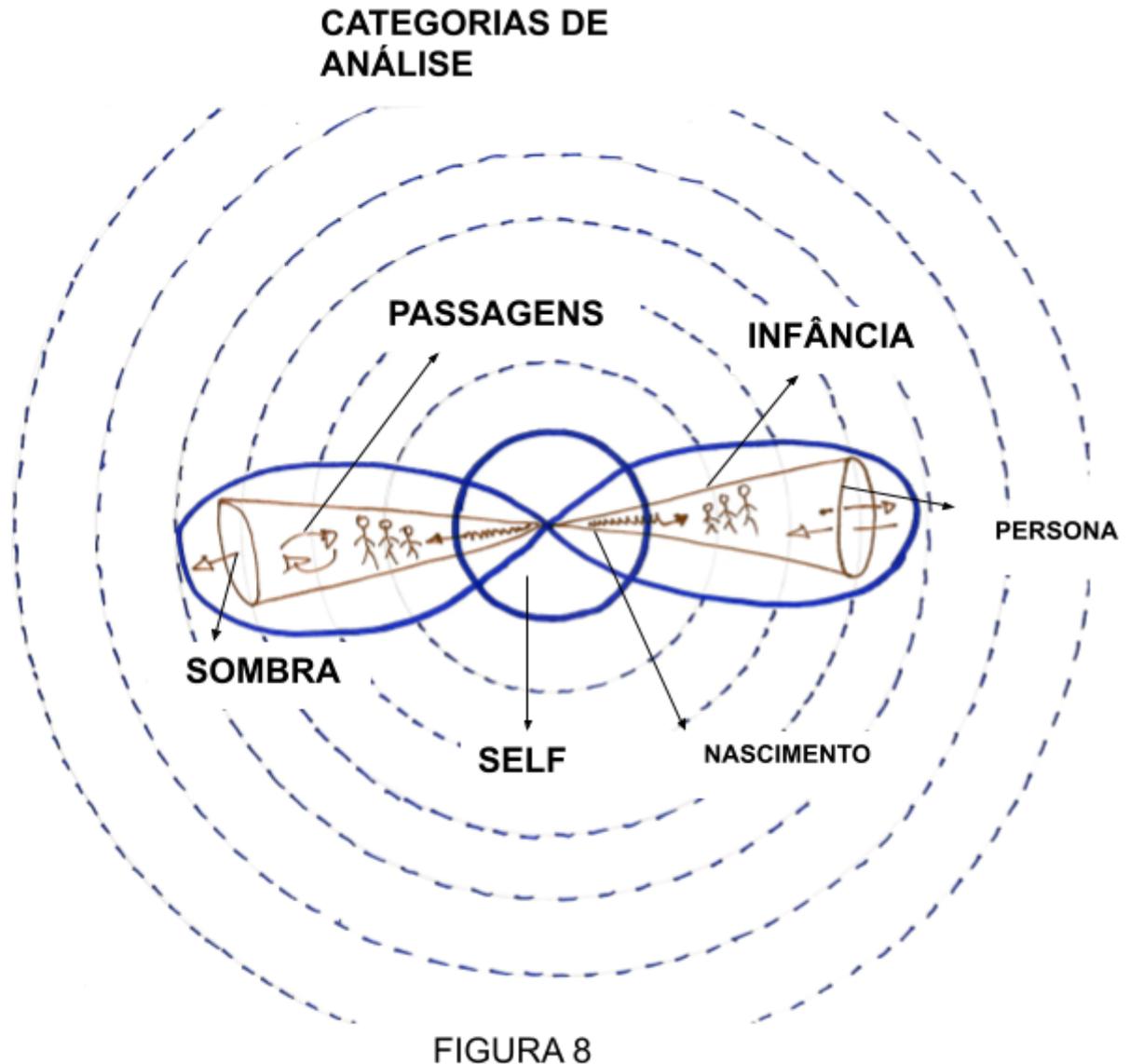
Na apresentação da alógica proposta, o autor expõe, em um primeiro momento, o **pluralismo** que deve estar presente nas classificações do imaginário. Para ele os fenômenos referenciados no discurso mítico situam-se em um espaço e tempo completamente diversos daqueles constatados por análises que se fundamentam na localização de fenômenos dentro de um espaço-tempo universal e homogêneo próprio do espaço euclidiano e da realidade física newtoniana, por exemplo.

O sermão mítico situa-se no que o autor denomina de *illud tempus* do mito que possui “seu próprio tempo numa espécie de relatividade (generalizada!) bem específica e ‘não-simétrica’... os eventos são passíveis de reversão, de uma releitura, de litanias e rituais repetitivos...”. Assim, conclui o autor, embora identificados, os elementos do discurso mítico são solidários, apresentam uma espécie de pluralismo coerente ou específico na classificação de seus elementos. Pluralismo que atenua as dualidades, contradições e exclusões das classificações tradicionais (DURAND, 1998).

Em síntese, a realidade e, portanto, os elementos do imaginário são de **natureza sistêmica**⁴, rompendo completamente com a lógica bivalente, uma vez que cada termo antagonista ou não, ou seja, cada elemento identificado precisa do outro para se definir e para existir, havendo necessariamente alguma relação entre os elementos identificados nessa realidade. Usando a linguagem da lógica matemática tradicional: o conjunto ou elemento de A não exclui o conjunto ou elemento de não-A, pois ambos participam em um terceiro conjunto ou elemento B que, não é o universo, mas sim uma qualidade que pertence a A e a não-A. Afirma-se então, “a identificação está na trama relativa dos atributos que constituem o ‘sujeito’ (...)”. (op. cit.).

⁴ Durand (1998) ressalta, para que não haja confusões, que sistema nessa concepção assemelha-se a dos especialistas da teoria geral dos sistemas, dando a idéia de uma abertura necessária e uma flexibilidade, em conjunto relacional entre vários elementos que podem até ser contrários ou contraditórios. Isso porque a aceção do termo sistema em francês refere-se a certa rigidez ideológica.

Todo objeto imaginário – assim como todo conteúdo e processo arquetípico, mítico e psíquico – compartilha com seu oposto uma qualidade comum. “Na afetividade (Freud), como em qualquer projeção imaginária, há uma convivência dos contrários, uma cumplicidade onde um elemento existe pelo outro”. (op. cit.).



Assim, as categorias que foram elencadas neste estudo fazem parte do processo da individuação que, por sua vez, realiza-se como um processo que é sistêmico, pois o Self (Si-mesmo) é uma referência onipresente em todas as suas estruturas e processos e, ainda, é o ponto de partida e de chegada de todas essas categorias e processos, como detalhado na fundamentação e modelo teóricos. No modelo junguiano para o processo psíquico, a constelação em relação ao Self é o atributo sempre presente em todas as categorias e elementos psíquicos. A Persona e a Sombra, por exemplo, são estruturas opostas, mas

coexistentes e, além disso, constelam em relação ao Self no processo de individuação, no sentido de serem contraposições e/ou personificações do Self (si-mesmo). Assim, embora sejam elementos/categorias diferentes de uma mesma realidade, essas estruturas – Persona e Sombra – não se excluem pois são opostas e complementares e participam no terceiro elemento que é o Self e a qualidade do movimento em relação ao Self (do processo de individuação).

Da constatação dessa solidariedade sistêmica dos elementos identificados no discurso mítico, Durand (1998) fundamenta suas elaborações sobre a lógica do mito. Nessa lógica está presente, ainda, o princípio da **redundância** que dita serem os processos do mito, onírico ou do sonho repetições das ligações simbólicas que os compõem, a essa repetição o autor associou o conceito de sincronicidade⁵ que foi também desenvolvido na Psicologia de Carl Gustav Jung. “O mito não raciocina nem descreve: ele tenta convencer pela repetição de uma relação ao longo de todas as suas nuances (as ‘derivações’, como diria um sociólogo) possíveis” (op. cit.). Essas repetições redundantes apontam sempre, também segundo o autor, para um mitema⁶.

Mais uma vez, no caso específico do modelo junguiano existem categorias de temas e imagens possíveis para os quais as repetições do discurso mítico apontam, são eles, os temas presentes no processo de individuação, as suas etapas/eventos arquetípicos e imagens dos mesmos. Assim como, em conjunto essas etapas/eventos são variações de um mesmo tema: a realização do Self (si-mesmo), como explicitado na fundamentação e modelo teóricos.

Salienta-se, contudo, que não só as manifestações diretas do inconsciente coletivo, imaginário etc. – como o mito, símbolos etc - são constituídos de fenômenos originários do arquétipo do Self e que objetivam a realização do processo de individuação, mas todos os fenômenos originários da alma humana. Mais diretamente, assume-se nesse trabalho, em função de ser o modelo junguiano o referencial, que a lógica do discurso mítico proposta por Durand (1998) está presente em todo discurso, conteúdo, construções, fenômenos humanos, sendo que a percepção desta segunda lógica só é possível com um manancial analítico próprio para percebê-la, pois ela encontra-se presente independentemente do fato de um processo de análise estar em curso. Assim, o sermão mítico não se revela a todo momento porque não se analisa constantemente o seu surgimento e ressurgimento contínuos.

⁵ Trata da simultaneidade, daquilo que não tem conexão causal, certos fenômenos de simultaneidade ou de sincronicidade parecem estar ligados ao arquétipos (Jung, 1991d).

⁶ Numa visão menos materialista, é um tema mítico desenvolvido em uma narrativa ficcional e refere-se a um fenômeno que não é necessariamente “natural” nem histórico.

Sintetizando, o discurso que vem do imaginário está sempre presente nas expressões humanas e deve, segundo o autor, ser analisado, conforme o descrito, segundo o pluralismo das classificações e da repetição do tema afetivo principal da trama e outros temas afetivos derivados e correlacionados ao principal. No caso deste trabalho, como visto, o tema em repetição é a realização do Self e os eventos arquetípicos do processo de realização do Self, sendo esses eventos arquetípicos, como classes/categorias do processo de individuação, obedientes ao pluralismo de um processo que é sistêmico. Dessa estrutura sistêmica e repetitiva da lógica constelacional que emerge o que o autor chamou de “a gramática do imaginário” que permite uma análise gramatical do discurso que revela a lógica do sermão mítico.

Nessa análise o determinante são os muitos atributos qualitativos (adjetivos) e as ações expressas pelos verbos. Inversamente a análise linear do discurso, onde o que predomina é o substantivo como sujeito da ação.

Ilustrativamente, aquele autor lembra que nas mitologias e lendas religiosas o nome próprio não passa de um atributo substantivado pela ignorância ou usura de sua etimologia. Assim o nome próprio surge de uma espécie de revestimento atributivo. Nesse posicionamento, “coisas” são criações que referem-se a grupos especiais de qualidades, sensíveis em sua maioria, que por motivos práticos ou estéticos despertam o interesse e recebem um “nome próprio” relacionado geralmente a qualidade que se destacou da paisagem e nos chamou a atenção, psicologicamente, que nos afetou.

Ainda que haja variações de nomes para a mesma imagem, ação e/ou qualidade divina ou acontecimento mítico etc., o que importa na identificação do fato determinante e/ou do conteúdo significativo é a repetição e intensidade dos significados afetivos que revelam-se, ou seja, são ancorados pelo atributo, a qualidade e/ou movimento que está presente nas repetições.

O autor explica que o atributo é quase sempre subentendido por um verbo, é o nível verbal que desenha a verdadeira matriz arquetípica e permite entender o atributo principal do elemento mítico. Tomemos como exemplo os conteúdos do discurso das entrevistas com os integrantes do Ilê Aiyê. Neles a ação primordial é **lutar** pelos direitos de uma raça dentro da sociedade, contra as ações discriminatórias, contra o estado das questões étnicas etc. Essa ação, como será detalhado, é determinante da sua existência e de suas ações direta ou indiretamente. O nascimento, a música, a ação educacional, tudo, enfim, dessa organização

origina-se da necessidade de agir, de lutar contra o estado das questões étnicas. Este é o nível verbal, a matriz arquetípica que revela a lógica de todo o discurso mítico, o primeiro degrau da hierarquia gramatical do imaginário.

Ainda na hierarquia gramatical proposta por Durand (1998), derivam do primado da esquematização do nível verbal, secundariamente, as imagens arquetípicas adjetivas que referem-se **aquilo que é próprio de um ser ou do movimento/ação verbal**. Utilizando mais uma vez o exemplo do Ilê Aiyê, nessa organização a luta por igualdade étnica e contra a discriminação racial é a qualidade que lhe é própria. Assim como, a qualidade desta luta contra o racismo se dá pelo resgate da auto-estima dos afro-descendentes, e da preservação e expansão da cultura negra na sociedade que são próprias do seu movimento de luta.

Ou seja, o Ilê Aiyê é agente/herói que luta para livrar os afro-descendentes de um mal – o racismo da sociedade - através de ações positivas que estejam em contraposição a esse mal. No Ilê Aiyê fala-se bem de tudo o que se refere aos negros: sua beleza, seus valores, sua força etc. Daí o atributo da beleza ser uma qualidade associada à criação do Ilê Aiyê, a qualidade de sua ação. Daí também as suas referências mais populares: O mais Belo dos Belos e Pérola Negra.

Assim, o Ilê Aiyê é motivado originalmente por um movimento de luta contra um processo de racismo em curso na sociedade e o seu movimento de luta tem a qualidade de movimentar-se para afirmar socialmente qualidades opostas às presentes nas ações racistas. Afirmando, principalmente, a beleza da raça negra para resgatar a auto-estima dos afro-descendentes e fazê-los fortes e prontos para inserir-se e ocupar espaço na sociedade e obter o reconhecimento da mesma sobre a necessidade e legitimidade desse espaço.

Na evolução da análise do discurso mítico, segundo Durand (1998), revelam-se as imagens arquetípicas substantivas, que expressam-se tanto nos nomes comuns como nos nomes próprios. Essas imagens substantivas revelam ser o substantivo um atributo substantivado pela ignorância ou usura de sua etimologia.

Voltando ao Ilê, de uma cartilha em Iorubá retirou-se o nome Ilê Aiyê que tem tradução literal de Casa Grande e tradução usual na organização de Terreiro dos Negros, Mundo Negro e/ou Casa do Negro. Isto porque o Ilê é uma referência ao Candomblé, tido como religião própria dos negros, que tem no nome de todos os seus terreiros o primeiro nome Ilê (casa). De forma declarada, portanto, o nome próprio do Ilê Aiyê reflete o seu tema central e a abordagem que lhe é dada: o lugar próprio do negro, ou seja, o nome próprio da

organização é um atributo substantivado, que não reflete necessariamente a ignorância de sua origem, mas a sua usura, como proporia Durand (1998).

Assim, se, na interpretação do Ilê Aiyê, o mundo não oferece uma casa, um lugar próprio aos negros, o Ilê Aiyê concretiza-se como esta casa e procura disseminar a afirmação do direito aos afro-descendentes de ser e ter lugar no mundo, de estarem em casa na sociedade baiana, brasileira e no mundo em geral.

Por fim, na ordem das classes gramaticais do imaginário teríamos depois das imagens arquetípicas, os símbolos supra-determinantes que advêm do meio geográfico e do momento sociocultural. O movimento expresso pelo verbo e a qualidade presente na imagem adjetiva necessitam da contribuição de imagens cósmicas e sócio-culturais como ecos que aguardam serem preenchidos pelos símbolos distribuídos pela sociedade, sua história e situação geográfica (op. cit.).

Para exemplificar destaca-se apenas alguns dos inúmeros símbolos do Ilê Aiyê. Primeiro a sua música que tem ritmo próprio da tradição musical africana, assim como é tocada por instrumentos de percussão apenas, remetendo mais uma vez a cultura afro-brasileira. As letras das músicas, nas palavras de um dos integrantes do Ilê Aiyê:

(...) só fala de negros de forma positiva. Então, o negro é feio, ela fala que o negro é bonito, é cheiroso, que a mulher negra é bonita, maravilhosa, tem os lábios deliciosos, tem os lábios grossos. Tudo que você ouve de negativo da raça negra, gozação, as piadas etc., a música poesia fala de forma positiva. (OGUM).

Outro exemplo vem das cores do Ilê Aiyê, todos os diversos símbolos e imagens que representam o Ilê Aiyê representam-se nas cores vermelho, amarelo, preto e branco, mais um vez nas palavras do integrante:

O Ilê Aiyê tem isso, o vermelho, o preto, o branco, o amarelo e a gente explica porque,: o vermelho significa o sangue forte, o sangue derramado pela raça; o preto representa a força da raça; o branco representa a paz, Oxalá; o amarelo significa o ouro, o poder, a riqueza, que nós também queremos ter. (OGUM)

Esses últimos, portanto, músicas e cores são as manifestações simbólicas concretas que advêm do meio geográfico ou do momento sociocultural que, mais uma vez, repetem o tema central do Ilê Aiyê, também originário do meio geográfico e do momento sócio-cultural,

mas, como processo simbólico, obediente à lógica constelacional em seus eventos arquetípicos como pressupostos neste trabalho.

Utilizando, portanto, o exemplo do Ilê Aiyê, fica demonstrado como classificam-se as manifestações do discurso mítico em torno de um tema significativo, no caso do Ilê Aiyê, a luta a favor da raça negra. Sendo o tema principal do Ilê Aiyê a luta contra o racismo e também a caracterização do Ilê na sociedade como organização de resistência negra, o primeiro mais ativo e o segundo mais passivo.

Este tema ganha forma e sentido nos elementos do discurso mítico e sua hierarquia. Pois, nessa hierarquia – movimento, qualidade, nomes e símbolos - revela-se o movimento que vai do campo das idéias, do imaterial, do subjetivo, do inconsciente pessoal e coletivo para o mundo dos sentidos físicos, do mundo aparente, da consciência, da sociedade etc.

Na gramática do imaginário, a ordem hierárquica dos elementos gramaticais do discurso permite ler o que o discurso mítico quer dizer, quer significar. Ainda que no caso do Ilê Aiyê, acima descrito, o significado fosse dado de antemão, a análise realizada segundo a gramática do imaginário permitiu caracterizar as formas em que esse significado se revela. Esses diferentes elementos apresentam-se como espécies de etapas do trajeto antropológico descrito por Durand (1998) e, também, do processo energético-simbólico em que se realiza a individuação e que foi elaborado por Jung (1991c).

Assim, o imaginário se manifesta em formas do pensamento que vão do verbo aos símbolos sociais, geográficos, culturais que repetem-se em torno do tema central e formam uma série de imagens sucessivas que vão do inconsciente coletivo a consciência coletiva e retornam ao mar original do inconsciente coletivo em um processo contínuo que faz-se em direções diversas e simultaneamente na totalidade psíquica. (Ver Figura 9).

São nesses elementos gramaticais do discurso mítico que as repetições temáticas, presentes nos temas das categorias (eventos arquetípicos) organizacionais próprias do processo de individuação, revelam suas conexões arquetípicas e constelações em relação ao Self, principalmente por conta de o afeto que ancora a qualidade também está sempre associado nas repetições temáticas dos elementos gramaticais do discurso mítico de diferentes formas. No caso do Ilê Aiyê, por exemplo, o afeto sempre presente, como veremos detalhadamente a seguir, é o sentimento de rejeição, de discriminação.

Ressalta-se que em cada categoria há um tema-situação da saga mística da individuação – nascimento, infância, passagens, Persona e Sombra - que será preenchida

pelos conteúdos da organização em análise. Havendo, portanto, um cruzamento de temas, os da individuação como temas maiores e os temas e fatos significativos nos processos e desenvolvimentos psíquico, sócio-histórico e simbólico do Ilê Aiyê, como derivações menores desses temas/categorias maiores. (Ver Figura 10)

Dessa forma, procurou-se extrair das entrevistas e observações realizadas, primeiramente, as passagens relativas a cada uma das categorias/eventos arquetípicos e, simultaneamente, classificá-los em cada um dos elementos gramaticais do discurso mítico (APÊNDICE D). Para, então, extrair das categorias/eventos arquetípicos as de repetições temáticas e simbólicas relacionadas a cada um destes eventos e associações afetivas e qualificativas relacionadas as repetições (APÊNDICE D) para que, por fim, apresente-se de cada evento arquetípico sua descrição e análise, bem como o sentido em relação ao Self, ou seja, ao processo de individuação.

A GRAMÁTICA DO IMAGINÁRIO

HIERARQUIA	ELEMENTO GRAMATICAL	DEFINIÇÃO	TEMA/AFETO PROCURADO	REPRESENTAÇÃO
1º	NÍVEL VERBAL	AÇÃO/MOVIMENTO	O QUE É O TEMA	ECOS DO TEMA/AFETO
2º	IMAGENS ARQUETÍPICAS ADJETIVAS	QUALIDADE – O QUE É PRÓPRIO DO MOVIMENTO E DO TEMA	OS CONTEÚDOS DO TEMA	ECOS DO TEMA/AFETO
3º	IMAGENS ARQUETÍPICAS SUBSTANTIVAS	OS NOMES – REVELAM O QUE FOI SUBSTANTIVADO	O QUE PERMITE INTERPRETAR O TEMA	PREENCHIMENTO DO TEMA/AFETO
4º	SÍMBOLOS	IMAGENS DISTRIBUÍDAS PELA SOCIEDADE	O QUE CONCRETIZA O TEMA	PREENCHIMENTO DO TEMA/AFETO

FIGURA 9

**A LÓGICA DO DISCURSO MÍTICO E O PROCESSO DE
INDIVIDUAÇÃO**

TEMA PRINCIPAL	TEMAS DERIVADOS/EVENTOS ARQUETÍPICOS	SUB TEMAS
REALIZAÇÃO DO SELF	NASCIMENTO	
	INFÂNCIA	
	PASSAGENS	
	PERSONA	
	SOMBRA	

FIGURA 10

4. CONTEXTO SÓCIO-ECONÔMICO E ORGANIZACIONAL DO ILÊ AIYÊ

Nos itens a seguir, serão descritos o contexto sócio, econômico e organizacional em que a organização analisada origina-se e ganha destaque. Assim como, as relações contextuais com o processo arquetípico da individuação a fim de introduzir a análise dos dados desenvolvida no capítulo seguinte.

Até os anos 60 do século XX a quase totalidade das instituições e organizações que povoaram o mundo moderno – as empresas de todos os setores, os governos, as organizações sistematizadoras e geradoras do conhecimento científico, as articuladoras de interesses sociais, econômicos e profissionais, entre outras – guardavam um resto da crença de que estavam imbuídas, nas suas finalidades particulares, no objetivo maior de progresso material da humanidade.

Ainda que a racionalidade instrumental-econômica não seja uma construção social específica do modo de produção capitalista, na modernidade e dentro desse sistema a predominância da lógica de mercado faz com que até os seus maiores opositores acreditem e lutem pelo desenvolvimento material. Toda a “massa” moderna também pretendia beneficiar-se com as produções do desenvolvimento, empreendedores e revolucionários, todos estão imbuídos no mesmo projeto iluminista.

Assim, a patente contradição entre a racionalidade produtiva e os valores morais e sociais, no mundo moderno industrial, não abala a aposta no desenvolvimento material pela lógica utilitarista durante longo período da modernidade. Mesmo porque, o ambiente moderno favorece as “metanarrativas”, na medida em que é marcado por crenças gerais, “no progresso linear, nas verdades absolutas, no planejamento racional de ordens sociais ideais, e na padronização do conhecimento e da produção” para citar algumas das relacionadas por Harvey (1992).

Quando os horrores de duas grandes guerras começaram a ser assimilados pela humanidade, mais enfaticamente pelo homem ocidental, o poder criador da civilização industrial é superado por seu poder destruidor, este é o pensamento que permeia a pós-modernidade. Santos (1986) dramatizando diz que: “o pós-modernismo nasceu às 8 horas e 15 minutos do dia 6 de agosto de 1945, quando a bomba atômica fez booom sobre Hiroxima”.

A partir dos anos 50 do século XX a sociedade passa a ser entendida como pós-industrial, onde a mobilização dá-se pelo consumo e pela informação e não mais pela produção e pela máquina, como na sociedade industrial. Essa realidade faz-se mais efetivamente presente nos EUA, Japão e centros europeus, ainda que em países subdesenvolvidos, em desenvolvimento ou não-centrais, pode-se vivenciar parcialmente esta realidade.

Mesmo com o acelerado desenvolvimento científico e tecnológico aumentando a qualidade de vida de alguns, as desigualdades na distribuição dos benefícios, os impactos ambientais negativos, entre outras disfunções desses desenvolvimentos, sustentaram a radicalização das críticas aos malefícios trazidos pela modernização. Multiplicaram-se os grupos e seitas contestadores das regras do jogo social, regras que estabelecem um alto preço em troca do bem estar material (PROENÇA FILHO, 1995).

Ausenta-se, nesse contexto, a projeção de ideais contestadores ou revolucionários como ocorrera na modernidade: a vida não é mais um problema a ser resolvido, mas uma série de experiências a serem vividas. O pós-moderno, em contraste com as padronizações e ideais do modernismo, privilegia a heterogeneidade, a diferença, a fragmentação e a indeterminação como forças libertadoras. O indivíduo pós-moderno desconfia de todos os discursos universais ou “totalizantes”, retoma o pluralismo com uma gama variada de estilos de vida, atuando em uma série de palcos no cotidiano (SANTOS, 1986). A representação de uma série de papéis, tornando a identidade pessoal fluida e interminavelmente aberta ao exercício da imaginação, possibilita, de uma certa perspectiva, a dissolução da vida social (HARVEY, 1992).

Assim, enquanto para alguns, a participação social orientada para pequenos objetivos pragmáticos, onde há a possibilidade de expressão pessoal, como são exemplos a dedicação à hobbies, esportes, defesa de direitos do consumidor, preocupações ecológicas, entre outros, promoveria envolvimento brandos, superficiais e despolitizados com o social (SANTOS, 1986). Para outros, evidencia-se a emergência de segmentos significativos da sociedade, uma “multifragmentação do social” que promove a atuação política assumida por pequenos grupos setoriais representativos - mulheres, homossexuais, negros, índios etc. (PROENÇA FILHO, 1995) – que quando organizados configurem-se como novos sujeitos coletivos que trazem a possibilidade de luta em uma sociedade plural e democrática (CARVALHO, 1991).

Atenta-se, contudo, para o fato de que no mundo das práticas e das políticas efetivas não estamos diante da construção de uma nova era de equilíbrio e sustentabilidade com a participação de todos, em verdade, os extremos opostos – esquerda e direita; capitalismo e socialismo - que se despolarizam, fazendo com que o sistema pós-moderno aceite uma grande variedade de comportamentos e idéias.

Ainda assim, para o autor as variedades de articulações civis oscilam nas seguintes extremidades: de um lado “há atores historicamente ligados a luta libertária, que põem em ação processos de democratização das normas que regulam a vida social”, enquanto em outro extremo “há atores que operam dentro de uma visão instrumental reforçando e ampliando as chances de sobrevivência de todo um sistema de acumulação, produção e circulação de bens”. Ou seja, a polaridade permanece, ainda que fragmentada em termos de representação.

O fato é que diversas forças expressivas que se manifestam hoje na esfera pública, ao mesmo tempo que avançam sobre o espaço do Estado, em busca de soluções para os problemas colocados à satisfação de seus anseios e necessidades de sobrevivência, também se articulam a propostas de afirmação de ‘novas’ identidades que impulsionam comunidades inteiras a uma atuação, tanto no sentido de uma mudança cultural de valores, mas também em direção à inserção econômica (FERRAZ, 2001).

Assim, grandes instituições e ideais coletivos cedem espaços para atuações em organizações menores, mais pessoais e próximas da realidade quotidiana do indivíduo pós-moderno. As organizações não governamentais e sem fins lucrativos têm realizado a concretização dessas atuações. Atualmente denominadas como um Terceiro Setor, entre o Estado e o Mercado, que configuram atores sociais no processo de construção de uma nova cultura política, consolidando um espaço societário fundamental à proposição de uma sociedade mais justa e igualitária, na qual se vislumbra a redução das assimetrias sociais, pelo exercício da cidadania e pela construção de uma ética pautada no respeito à diferença (op. cit.).

A diversidade dessas articulações dá-se, ainda, em função da pluralidade de concepções sobre o que pode ser considerado deficiência ou exclusão da vida em sociedade, sendo que, em nossa sociedade e, nas últimas décadas, no mundo em geral, as iniciativas desse setor têm voltado-se para os excluídos economicamente face a acentuação das injustiças sociais causadas pelo modelo de desenvolvimento econômico.

Salomon (1996) ressalta que vive-se uma verdadeira revolução associacional global que pode revelar-se um aspecto tão importante ao final do século XX quanto o advento do Estado-Nação o foi no final do século XIX. Na opinião de Méndez (1996) é urgente essa necessidade de criação de uma economia intermediária que não destrua o tecido social e, para tanto, “é preciso retomar a dimensão menor, quase molecular da pessoa, da família, do grupo vicinal, da comunidade, e reconhecer neles as ações institucionalizadas a partir destas fontes de inspiração”.

No âmbito das organizações não-governamentais e sem fins lucrativos, portanto, também advoga-se mais um espaço para a ampliação dos enfoques dos estudos organizacionais, uma vez que a dimensão funcional e utilitária dessas organizações é, na maior parte das vezes, a que menos interessa aos seus gestores. Assim os estudos e realidade dessas organizações encontram-se fora do mercado como único regulador do processo, que institui predominantemente relações de produção e análises pragmáticas, que tomam conta do que pode ser visto.

Temas como identidade, entendimento do simbólico, consideração do afetivo, entre outros, assumem a premência nessas organizações que ganham muito espaço nos estudos organizacionais, principalmente a partir do meado da década de 1990. Nesse sentido, o campo onde estuda-se o modelo de análise organizacional que este trabalho constrói é o das organizações civis sem fins lucrativos por achar-se aí possibilidades maiores de expressões de processos organizacionais próximos aos da concepção arquetípica junguiana da realidade, podendo, portanto, serem mais perceptíveis à análise. Faz-se essa escolha na tentativa de facilitar o desenvolvimento, a aplicação e a compreensão desse modelo em fase de construção. O que não impede, contudo, que este modelo possa vir a ser aplicado a outros tipos de organizações – políticas, econômicas etc.

4.1. Resistência Negra e Movimento Negro

Ao longo dos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX o Brasil recebeu imensos contingentes de africanos, provenientes das mais diversas etnias originárias principalmente da África ocidental e, também, do sul da África. Segundo o historiador Luiz Felipe de Alencastro (apud CESAR, 2001) quatro milhões de negros foram trazidos para o Brasil, sem contar os que morreram nos navios negreiros, uma percentagem em torno de 10% a 20%.

Os povos originários de Angola, Congo e Moçambique, ficaram aqui conhecidos como povos bantos: os congo-angolanos. Os conhecidos como sudaneses eram os yorubanos,

originários da Nigéria, que foram se estendendo pelos reinos do Dahomé, hoje Benin, até Togo, juntos constituem o que na Bahia conhecemos hoje como Nagôs, Ketus, Jêjes, Minas, Hauças, Gruncis, Fulas e Mandingas (ILÊ AIYÊ, 1995).

A colonização portuguesa, fundada no escravagismo, deu lugar a um espaço econômico bipolar, englobando uma zona de produção escravagista situada no litoral da América do Sul e uma zona de produção de escravos centrada em Angola. Foi Angola que forneceu mais a mão-de-obra negra para o Brasil. Como não possuía as minas de prata que os europeus supunham, Angola encontrou no tráfico transatlântico de escravos sua principal atividade econômica.

Antes do tráfico negreiro para o Atlântico existiu na África um sistema jurídico informal de escravatura. Os europeus ampliaram a demanda e potencializaram o número de escravos, fomentando as guerras intestinas na África, criando um impacto negativo com a venda de prisioneiros das batalhas tribais. Assim, as carreiras marítimas reforçaram certas aristocracias negreiras africanas, como os temidos guerreiros jagas, e ampliaram a oferta de escravos (CESAR, 2001).

A tribo dos jagas de Matamba, notabilizada pela ferocidade, era a mais temida da África Central. O baqueiro (sertanejo de Angola) Bento Baimba, então governador de Angola, conseguiu arregimentar os jagas numa ofensiva contra o rei do Congo e, escudado pela mesma tribo, o governador Luís Mendes de Vasconcelos, logrou aumentar a oferta de escravos e sistematizou as extorsões conhecidas como balulamento (cobrança de tributos aos sobados, governos tribais na África). Assim, a partir da segunda metade do século XVI, um rolo compressor étnico sacudiu o Congo e Angola.

O tráfico negreiro contava, também, com a ação de aventureiros, degredados e cristãos novos, foram os primeiros europeus a se adaptarem à captura de escravos. Eram conhecidos como lançados, nome que parece derivar do baixo status desses mercenários, que se atiravam ao mar para escapar do degredo ou, simplesmente, por conivência da coroa Portuguesa.(op. cit.)

As alianças entre nativos africanos e representantes do reino português facilitaram de fato a penetração dos brancos. Segundo alguns historiadores, a África sempre foi dividida em tribos com rivalidades também constantes e até hoje vive em guerra civil. Se, no momento do aumento da demanda de mão-de-obra nas américas, todas as tribos tivessem resistido, o tráfico de escravos não duraria nem cinco anos (op. cit.). Estas são afirmações incômodas ao

movimento negro e suas organizações de resistência, muito embora, também seja verdade que a escravidão dos africanos tornou-se devastadora em função dessa demanda que enriqueceu europeus, os americanos e os brasileiros brancos, não os chefes das tribos africanas (GATES JR., 2001).

No Brasil, esses povos africanos agruparam-se em diversas organizações negras, todas de resistência à escravidão, tanto em busca de melhores condições de vida, como da preservação dos valores, da tradição e da cultura, que vêm de suas origens. Das organizações tradicionais criadas pelos povos africanos e seus descendentes no Brasil, estão entre as mais antigas: as Irmandades Religiosas e os Terreiros de Candomblé. Na base da criação destas organizações estão valores e princípios culturais e religiosos que sintetizam a diversidade do continente africano, através da cultura dos dois pólos africanos que predominam na formação do povo afro-brasileiro (ILÊ AIYÊ, 1995.).

O Ilê Aiyê resgata a história de algumas dessas organizações formadas nos núcleos tradicionais de resistência religiosa no Brasil, como a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, criada em 1685; e os Terreiros de Candomblé que começaram a surgir por volta de 1830. Ressaltando sempre que a história das organizações de resistência negra remonta a era da escravidão no Brasil, as principais delas fazem parte do Movimento Quilombola que se inicia no século XVIII com Palmares e fecha seu ciclo de luta nas últimas décadas do século XIX (ILÊ AIYÊ, 2000).

Quilombo é um termo da língua banto que quer dizer ‘acompanhamento guerreiro na floresta’, sendo entendido em Angola como divisão administrativa. No Brasil, o quilombo toma feições política, social e ideológica, tendo como principal motivação a conquista da liberdade no regime escravagista. Os estudos do Ilê Aiyê, contudo, fazem questão de ressaltar outras formas de resistência, como o suicídio e abordo de escravos, o banzo⁷, o assassinato de senhores de escravos, a compra de alforria pelas irmandades religiosas, grupos de capoeira, associações recreativas, culturais e políticas (ILÊ AIYÊ, 1995). Ainda que a fuga e a formação dos chamados Quilombos tenham sido as formas de resistência mais difundidas, na Bahia, por exemplo, entre 1800 e 1835, foram registradas mais de vinte e cinco revoltas de escravizados (ILÊ AIYÊ, 2001).

No Brasil, constata-se a presença de quilombos por onde também esteve presente a escravidão. No ano de 2000, o Ilê Aiyê faz o resgate da luta tradicional quilombola,

⁷ Tristeza depressiva causada pela saudade da terra de origem e pela condição de escravo que leva à morte.

mapeando os diversos quilombos que existiram no Brasil e resgatando suas histórias. O mais conhecido desses quilombos foi o de Palmares em Alagoas que resistiu por aproximadamente 100 anos (1597-1695), contando com quase dez mil quilombolas por volta de 1640 (ILÊ AIYÊ, 1995;2000).

Após a abolição, o espírito associativo permanece em torno de lutas e reivindicações, principalmente nos centros urbanos, face às modificações no quadro econômico, com a introdução da mão-de-obra imigrante e na posterior industrialização. Assim, grupos de negros começam a estar organizados em pequenos clubes ou associações recreativas, culturais, políticas, educativas, havia também uma imprensa negra que procurava agregar os distintos grupos e divulgar seus acontecimentos sociais (FREITAS, 1996). Há exemplos, temos a Sociedade Protetora dos Desvalidos, 1832; A Frente Negra Brasileira, 1931; A Frente Negra da Bahia, 1932; os Filhos de Gandhi, 1949 etc. (ILÊ AIYÊ, 1995).

Apesar de momentos de divergência entre entidades do movimento negro com estratégias diferenciadas de ação, como as que, de um lado, lutam e reivindicam no plano político e econômico e as que, por outro, lutam por afirmação de uma identidade social e cultural (FREITAS, 1996), o eixo comum é o combate ao racismo em todas as suas instâncias.

Nos anos 70, o movimento negro fortalece-se no contexto dos movimentos sociais característicos dessa época que trazem, como colocado acima, novas formas de participação coletiva, a institucionalização da pluralidade do social, a diversidade de práticas coletivas etc. Ainda que sob a ditadura militar no Brasil, o número de organizações políticas e culturais cresce continuamente, afirmando e divulgando a cultura afro-brasileira, expressa no modo de ser e estar especificamente negro, resultante de um processo de construção e afirmação de identidade étnica, rompendo com padrões racistas. Assim, desde os anos 70 o viver negro tem marcado fortemente o cotidiano da cidade de Salvador, principalmente depois da explosão na mídia das músicas dos blocos afro nos anos 80 (op. cit.).

No caso específico da Bahia, as movimentações em torno da criação do Movimento Negro foram também influenciadas pelo quadro social e econômico que começava a se transformar com a instalação do Pólo Petroquímico de Camaçari. Neste período os limites dos espaços sócio raciais adquirem nova configuração, quando parte do segmento negro, marginalizado pelo processo produtivo econômico, começa a ter acesso a ascensão econômica através da sua instalação. É importante ressaltar, porém, que as barreiras sociais não são transpostas apenas com a mobilidade social,

uma vez que a segregação não se dá somente pela relação raça x classe. Constata-se este fato quando jovens negros e mestiços, que alcançam melhor nível econômico, continuam segregados social e politicamente (op. cit).

Atualmente, no Brasil, o governo federal aponta com medidas reparadoras da exclusão social e econômica da população negra, a discussão dimensionou-se, inicialmente, em torno do estabelecimento de facilidades de acesso ao curso pré-vestibular, chegando a proposição de criação de cotas em universidades e cargos públicos, ainda assim há muitas indagações a respeito. A Conferência das Nações Unidas contra o Racismo, em setembro de 2001, reiniciou as discussões e também centrou-se na reivindicação de medidas reparadoras para os povos discriminados, principalmente os negros no continente americano (SALGADO, 2001).

De forma geral, o movimento negro brasileiro credita ao Estado a responsabilidade de terminar com as diferenças para a ascensão social para os afro-descendentes no Brasil, mas questiona o sistema de cotas em termos de ser o melhor meio para alcançar esse objetivo, assim como desconfia do fato de essa ser uma ação proposta isoladamente, tanto de outras medidas reparadoras, como isolada das ações que as organizações do movimento negro já vêm empreendendo há muito no país.

Ao contrário da classe média negra norte-americana que conseguiu um bom padrão de vida, no Brasil, com o esfacelamento da escola pública, o acesso dos negros e mestiços a uma melhor educação e, conseqüentemente, a um melhor padrão de vida foi impossibilitado. Há, contudo, contradições nas interpretações dos diferentes processos de diferentes países. O historiador Cid Teixeira (apud CESAR, 2001), por exemplo, afirma que apesar das conquistas norte-americanas, resultado da luta pelos direitos civis dos anos 60 do século XX, o negro americano morreu como alma. Para este pensador, a identidade social com a África é muito mais ampla no Brasil, exemplificando que o Candomblé representa uma resistência religiosa e cultural de grande magnitude em nosso país. Por outro lado, no entanto, nos EUA os negros somam por volta de 10% da população e no Brasil são quase 50% (GATE JR., 2001), o que explicaria essa diferença cultural e não a aculturação resultante da ascensão econômica como sugere o historiador.

Em Salvador, 85% dos desempregados da Região Metropolitana são negros. Entre os negros a taxa de analfabetismo é de 21,6%, contra 8,4% dos brancos. Também a violência policial atinge mais os negros e pobres, entre 15 e 19 anos. Segundo o padre Joakin Kamau da paróquia de São Brás, no bairro de Plataforma de Salvador e que está a dez anos nessa cidade, “percebe-se que o negro na Bahia tem a auto-estima baixa, isto em decorrência da

fragmentação da identidade cultural. O negro não sente orgulho da raça e muitas pessoas não se aceitam como negras”. (JOAKIN KAMAU apud CESAR, 2001).

Ainda assim, exalta-se o fato de no Brasil não haver problema racial, por não haver segregação racial explícita, como política pública, por exemplo. Acredita-se que haja harmonia entre as diferentes etnias, principalmente no caso da Bahia, considerada pelo movimento negro como a segunda África. É, no entanto, do diretor de estudos afro-americanos da Universidade de Harvard, Gates Jr. (2001) que vem a pergunta que o movimento negro também procura fazer ecoar e que desconfigura a máscara de harmonia econômica e social:

O Brasil nega o tempo inteiro a existência do racismo, mas onde estão os rostos negros nas revistas e jornais brasileiros, nos ministérios e altos cargos das empresas? Não esqueçamos: o Brasil é o segundo maior país negro do mundo, atrás somente a Nigéria (...) as políticas em favor dos negros devem ser adotadas com mais urgência. (GATES JR., 2001)

As organizações de resistência negra são, portanto, tradicionalmente de luta em busca de emancipação pautadas pela questão étnica, avançando, no que a ela toca, em questões sociais, políticas e econômicas. São organizações que, para empreender sua finalidade maior de luta contra o racismo, realizam processos que procuram (re) construir a identidade coletiva das pessoas de raça negra para que através dessa identificação coletiva possa transformar as realidades pessoais e coletivas desse grupo social e da sociedade em geral.

Nesse sentido, no movimento negro e suas organizações, a finalidade, a meta preestabelecida de emancipação da população negra, representa a missão presente em todas as suas ações e motivos. Assume-se que essa espécie de missão caracteriza e põe em curso nessas organizações, nos indivíduos e na sociedade em geral, um processo psicológico que na Psicologia Analítica dá-se o nome de individuação ou auto-realização.

4.2.O Ilê Aiyê

A Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê é uma organização civil sem fins lucrativos, fundada em novembro de 1974. O bloco desfilou pela primeira vez no carnaval de 1975, contando inicialmente com cerca de 10 fundadores e 150 associados, sob a liderança de Antônio Carlos dos Santos Vovô, líder comunitário, e outros jovens negros participantes do movimento negro da Bahia.

As manifestações culturais do Ilê Aiyê se voltam para a busca dos ritmos inspirados no patrimônio cultural africano. Desde a sua fundação, o Ilê Aiyê caracteriza-se como organização de resistência negra de combate ao racismo. Ainda que o foco inicial tenha sido o Lazer Cultural, o Ilê Aiyê expandiu suas ações para o Educacional e o Político, contando hoje com diversos programas que serão descritos a seguir.

O Ilê Aiyê está localizado e concentra suas ações no bairro da Liberdade, em Salvador, Bahia. Este é o bairro mais populoso da cidade de Salvador, contando com cerca de 600.000 habitantes, na sua maioria negros e mestiços. O Ilê Aiyê também atende as reivindicações dos moradores do bairro, apesar de tratar da especificidade das questões raciais e sociais.

Hoje o Ilê Aiyê conta com cerca de 20 diretores, mais de 3000 associados, atende a cerca de 300 crianças e adolescentes em seus programas e está construindo a nova sede na Rua do Curuzu, bairro da Liberdade.

4.2.1. A Beleza Negra do Ilê Aiyê

Unidos pelas Escolas Classes e Escola Parque do Sistema Estadual de Ensino nas décadas de 60 e 70 (OXUMARÊ)⁸ grandes grupos de jovens da Liberdade⁹ e outros bairros periféricos realizavam em conjunto uma série de atividades recreativas e esportivas. Uma dessas atividades consistia, por exemplo, na organização e realização de passeios para praias distantes da Região Metropolitana de Salvador, onde o acesso para os moradores desses bairros periféricos era dificultado pela distância, a falta de transportes etc.

Especificamente na Liberdade-Curuzu havia, nos anos setenta, um grupo de jovens negros organizadores desses eventos recreativos que se denominava “entribados da Zorra” ou simplesmente “A Zorra”. Um dia, depois de um desses passeios à Praia de Itapuã

(...) eu e Apolônio sentamos no largo e começamos a conversar e, como a gente sempre teve muita consciência da questão da negritude, aí surgiu a idéia de fazer um bloco só de negros.

Aí eu desci, falei com mãe, para ver o que ela achava. Tudo que eu fazia, era minha mãe, pela opinião dela, tudo eu tinha essa mania de falar com minha mãe, de saber a opinião dela, pelo fato dela, em muitas das coisas que a

⁸ Todas as referências semelhantes a esta do sub-item 6.9. ao sub-item 7.2. referem-se a conteúdos retirados das entrevistas realizadas com os integrantes do Ilê Aiyê, cuja lista codificada encontra-se no Apêndice B.

⁹ O bairro da Liberdade de Salvador é um dos bairros mais populosos da cidade com cerca de 600.000 habitantes em sua maioria negros e mestiços.

gente fazia, ela cedia o Terreiro de Candomblé pra gente fazer festa, essas coisas todas. Ela achou interessante. (OGUM).

A escolha do nome do Bloco foi feita com a ajuda de um amigo de outro jovem fundador do Ilê Aiyê, que emprestou uma cartilha em Yorubá¹⁰ e que, segundo os fundadores, entendia tudo de África. Cinco nomes foram escolhidos e foi feita a votação. Ilê Aiyê venceu e significa “casa grande”, mas utilizado, também, como “mundo negro” ou “casa do negro”. (Ogum). “Então é o negro da Casa Grande. Ilê Aiyê quer dizer a casa universal, para todos, é a Senzala do Barro Preto no Curuzu”. (MÃE HILDA apud SIQUEIRA E SILVA, s.d.)

No carnaval de 1975, ainda sob a ditadura militar, o Ilê Aiyê desfilou pela primeira vez com cem integrantes em média, muitos ficaram com medo de sair. Quando a idéia ainda estava sendo discutida, um grupo foi chamado na Polícia Federal para explicar porque um bloco só de negros, explicaram que

(...) o Ilê Aiyê foi criado para contar a história da África, mas perguntaram porque fazer um bloco só de negros?

Ilê: - Mas não existe bloco só de branco?

P.F.: - Não, não existe isso aqui não, o negro não sai porque não quer.

Ilê: - Sim, mas o que acontece é que nós vamos contar a história da África, vamos nos vestir de africanos e o branco na África é safari, então ele não vai se vestir de tribal. (OXUMARÊ).

O grupo foi liberado com o conselho de não colocar o nome Poder Negro, um dos preferidos do idealizador do bloco, em função do movimento do Black Power, que lutava pelos direitos civis dos negros americanos na década de 70 e era referência ideológica desse grupo de jovens (OGUM).

O Ilê Aiyê surge, ainda, na esteira da formação dos Estados Nacionais Africanos e contam, inicialmente, em cada ano, durante o carnaval, a história e a cultura dos diferentes países africanos (ILÊ AIYÊ, 1995).

De 1º de novembro de 1974 até hoje, apesar das dificuldades iniciais, também retratadas na negação da causa – a luta contra um racismo inexistente no Brasil – o Ilê Aiyê reafirma todos os anos seu cunho político-cultural, tendo como objetivo a afirmação do negro e sua cultura (ILÊ AIYÊ, 2001).

¹⁰ Dialeto falado pelos sudaneses yorubanos originários da Nigéria, que foram se estendendo pelos reinos de Dahomé, hoje Benin, até Togo. (Ilê Aiyê, 1995).

O Ilê Aiyê sentiu necessidade de levar seus estudos e pesquisas sobre as origens e trajetórias do povo negro na África e no Brasil para a formação das crianças e adolescentes negros, por isso sistematizou, no decorrer desses anos sua ação educacional. Em verdade, o Ilê Aiyê ampliou e diversificou suas ações, passando com o recreativo entre o educacional, o político e o social. São ações e programas do Ilê Aiyê:

- A **Escola Mãe Hilda** funciona desde 1988, ministrando aulas da alfabetização até a 3ª série do primeiro grau a cem alunos. Aspectos da história afro-brasileira são ressaltados no cotidiano da escola e as quatro professoras trabalham textos literários extraídos dos Cadernos de Educação, editados pelo Projeto de Extensão Pedagógica.

- A partir de 1995 o Ilê Aiyê consolida a sua vocação educacional com a criação do **Projeto de Extensão Pedagógica**. Este Projeto tem como objetivo sistematizar e socializar as práticas e produções educativas do Ilê Aiyê e editar os Cadernos de Educação da Entidade. O Projeto de Extensão Pedagógica coordena as três escolas do Ilê Aiyê: a Escola Mãe Hilda, a Escola de Percussão Banda Erê e a Escola Profissionalizante do Ilê Aiyê.

- A **Escola de Percussão Banda Erê** foi criada no final da década de 80 para renovar os quadros artísticos da Band'Aiyê de adultos, a partir de 1995 torna-se uma escola de formação integral para a cidadania dos alunos e alunas. Divididos em quatro grupos de vinte e cinco, crianças e adolescentes recebem os ensinamentos de história afro-brasileira, interpretação e linguagens, ritmos musicais, canto, dança e saúde do corpo. (op. cit)

- A **Escola Profissionalizante do Ilê Aiyê** foi criada em 1997, com o apoio do Projeto Mãos à Obra que utiliza recursos do Fundo de Assistência ao Trabalhador (FAT) e no Estado da Bahia é efetivado pela Secretaria de Trabalho e Ação Social (SETRAS). Faz parte da estratégia da Entidade para consolidar o seu projeto de auto-sustentação. São oferecidos os seguintes cursos no bairro da Liberdade e adjacências: confecção em couro e tecidos, corte e costura, treinamento industrial para costureiras e informática. Ao lado das aulas práticas e teóricas dos cursos profissionalizantes são ministradas aulas de cidadania onde as questões da história do negro e do racismo são problematizadas.

Entre os eventos e ações sócio-culturais do Ilê Aiyê estão os **Ensaio**s do Bloco que ocorrem todos os sábados na rua do Curuzu na Liberdade, assim como outras apresentações, onde, não só a música, mas o vestuário, a dança e a beleza dos afro-descendentes são levados ao público.

Anualmente ocorrem os seguintes eventos:

- **Festival de Música** – o festival de música é dividido em duas categorias, a música tema que vai escolher a melhor música sobre o tema escolhido para aquele ano. Cada ano o Ilê Aiyê escolhe um tema ligado a história do povo negro, realiza uma pesquisa sobre o mesmo e produz um caderno explicando-o para os concorrentes do festival. A Música Poesia é a outra categoria que também premia músicas em que a letra “trabalha mais a auto-estima, que não fala do tema de cada ano, mas ela só fala de negro, é mais solta, trabalha a auto-estima, ela não fala de branco, nem bem nem mal, ela só fala de negro, e só fala de negro de uma forma positiva”. (OGUM).

- **A Noite da Beleza Negra** – o objetivo desta festa é exaltar a beleza da mulher negra, escolhendo a Deusa do Ébano que representará junto ao Ilê Aiyê durante todo ano a beleza da mulher negra. O concurso, concebido a partir da ideologia de afirmação da negritude que gerou o próprio Ilê Aiyê, se reveste de uma carga simbólica especial, mantendo o slogan “*black is beautiful*”, lançado há duas décadas pelos ativistas negros americanos (FERRAZ, 2001). “Provamos que beleza não é sinônimo de lábios finos ou nariz afilado”, explica Vovô (VOVÔ apud FERRAZ, 2001). Para evitar comparações com os concursos de miss, os organizadores da noite da Beleza Negra exigem que o perfil das concorrentes inclua negras, além de bonitas, politizadas, engajadas no movimento negro, e ainda que conheçam as danças e penteados afros. O Ilê Aiyê exibe as suas deusas vestidas da cabeça aos pés com fantasias inspiradas nos Orixás.

- **Semana da Mãe Preta** –

Eu acho que a festa de Mãe Preta começou em 60 ou 70, quando o falecido Apolônio mais Jailson fizeram a música, Mãe Preta. Tinha que aparecer uma mãe para poder integrar o cenário da música, então eles me escolheram para ser a Mãe Preta do Bloco Afro Ilê Aiyê. Foi aí que eles colocaram essa música de Mãe Preta, nesse tempo eu estava com 30 anos de Santo, e eles cantaram: ‘Mãe Preta 30 anos de fé!

(...)

E essa festa está crescendo porque mãe são todas as mulheres. Mãe é uma só. Não sou egoísta, mãe são todas as mulheres, principalmente as mulheres negras. É uma responsabilidade, não só mãe dos filhos que elas botaram no mundo, como muitas delas foram mãe dos filhos dos brancos, porque era o leite delas que amamentava os filhos dos brancos, é o sangue que é misturado, que eles não levam ao conhecimento e não respeitam, foi um

sangue tão abençoado, que engrandeceu o mundo, porque toda família branca tinha uma negra dentro de casa, para amamentar os filhos, o sangue deles era sangue fraco, o sangue do negro é que é tinta forte. (MÃE HILDA apud SIQUEIRA e SILVA, s.d.)

- O **Novembro Azeviche** – O Ilê Aiyê faz aniversário em novembro que também é o mês em que no dia vinte se comemora o Dia Internacional da Consciência Negra. Novembro é portanto um mês de comemorações e manifestações para o movimento negro e para organizações como o Ilê Aiyê. Em 2001, por exemplo, as diversas organizações de resistência negra, como o Olodum, o Malê de Balê, o Muzenza, o Ilê Aiyê, entre outros, realizaram no dia 20, diversas passeatas pela reparação aos negros, todas elas encontraram-se no fim da tarde no bairro do Pelourinho.

- **Saída do Ilê no Carnaval** – No sábado de carnaval o Bloco do Ilê Aiyê sai do Curuzu em direção a praça da Sé. A banda, com instrumentos de percussão apenas, toca as músicas tradicionais do Ilê e as músicas vencedoras daquele ano. As estamparias das roupas remetem também ao tema que está sendo trabalhado durante aquele ano. A saída do Ilê Aiyê é marcada pelo ritual que Mãe Hilda realiza desde 1975:

São ‘obrigações brancas’, porque o branco é o sinal da paz. São rituais à base de pombos brancos que eu solto: é o grito da paz e da misericórdia para cobrir a cabeça de todos e levar a proteção, são pipocas bem alvinhas, milho branco cozido. A Saída do Ilê, uma coisa tradicional que o povo faz questão de ver. (MÃE HILDA apud SIQUEIRA e SILVA, s.d.)

Assim a saída do Ilê Aiyê também é marcada pela presença de artistas e celebridades locais e nacionais, assim como da imprensa nacional e internacional, ficando, geralmente, em uma espécie de Camarote em frente a casa de Mãe Hilda, lugar de saída do Bloco, pois dentro do Bloco mesmo só os associados afro-descendentes.

- **Noite do Wa Jeum** – é a noite da culinária afro, onde Lili, mulher de Vovô, coordena a preparação das comidas típicas africanas para receber toda a sociedade que pode adquirir convites na Loja do Ilê, na Sede do Bloco ou no Local da Festa.

Em todas as ações do Ilê Aiyê está presente o seu posicionamento político explicitado claramente em sua missão:

“Preservar e Expandir a cultura negra na sociedade, visando agregar todos os Afro-Descendentes na luta contra o racismo e suas mais diversas formas de discriminação, desenvolvendo Projetos

Carnavalescos, Político-Culturais e Educacionais, resgatando a AUTO-ESTIMA e elevando-a a Nível de Consciência Crítica”. (ILÊ AIYÊ, 2001).

4.3. Símbolos do Ilê

Ao longo de seus vinte e oito anos o Ilê Aiyê construiu uma história de luta contra o racismo que gerou reflexos em seus participantes e na sociedade de forma mais intensa na Bahia e no Brasil, nesta ordem. Imbricado nesse processo de cumprimento de sua missão, o Ilê Aiyê lançou mão de diversos símbolos que o caracterizam, a começar de sua ligação direta com a religião do Candomblé e todo o misticismo que uma religião envolve.

Na Psicologia Analítica, como já colocado, os símbolos são representações que podem dar expressão equivalente a energia psíquica e canalizá-la para uma forma diferente da original, sendo um transformador de energia. Para descrever mais claramente o Ilê Aiyê alguns de seus símbolos são relacionados a seguir com uma sugestão de seus significados. Entendendo, contudo, que os símbolos nunca são inventados conscientemente, mas produzidos pelo inconsciente pela via da intuição, ressalta-se que os significados psicológicos de cada símbolo só podem ser revelados pelo processo inconsciente e pela ação que os símbolos desempenham no processo psíquico.

A MÚSICA - A música do Ilê Aiyê é uma música política que procura fazer com que o trabalho de elevação da consciência crítica e da auto-estima da população negra tenha um impacto maior na sociedade que o discurso político apenas. A música é então o principal instrumento de trabalho do Ilê Aiyê;

AS CORES - As cores do Ilê Aiyê são o vermelho, o amarelo, o preto e o branco. Cada cor, além de representar as cores dos Orixás, representam a lembrança de lutas empreendidas pela população negra: vermelho é o sangue derramado pela raça; o amarelo é o ouro e a riqueza que a população negra procura, o preto é a raça negra e o branco é a paz;

A DANÇA - O Ilê Aiyê criou em cima do ritmo ijexá. As danças remetem a movimentos dos Orixás, mas não podem se igualar demais para manter o respeito pela religião do Candomblé que é considerada no Ilê a religião dos negros;

TORÇOS E TRANÇADOS - A amarração de tecidos com cores fortes no corpo remetem ao estilo africano de se vestir. No Ilê Aiyê há artistas especializados nessas amarrações que também relembram as cabeças dos filhos de Orixás;

PERFIL AZEVICHE - O Perfil Azeviche foi uma das ilustrações criadas por J. Cunha, artista plástico e diretor do Ilê Aiyê, para um dos temas anuais ou para um música, e acabou sendo eleita a marca do Ilê Aiyê;

DEUSA DO ÉBANO - Ao lado e anteriormente a ilustração do Perfil Azeviche, é a ilustração de uma mulher negra de perfil que representa o Ilê Aiyê. Deusa do Ébano é também a denominação dada as vencedoras da noite da Beleza Negra;

MÃE PRETA - Mãe Preta é a representação das amas de leite escravas. É simbolizada por Mãe Hilda que é a mãe de santo do terreiro Ilê Axé Jitolu e do bloco Ilê Aiyê, assim como a mãe do presidente fundador do Ilê Aiyê: Antônio Carlos dos Santos Vovô;

A RELIGIÃO DO CANDOMBLÉ E A REPRESENTAÇÃO DOS ORIXÁS - O Ilê Aiyê nasceu dentro de um Terreiro de Candomblé. Muitas das suas ações e motivos referem-se aos Orixás e as decisões são submetidas, em sua maioria, a benção da Mãe de Santo. A hierarquia da organização é, também, espiritual;

PÉROLAS NEGRAS - Foi um dos temas anuais do Ilê que destacou personalidades negras que se destacaram no cenário baiano, nacional e mundial. São espécies de heróis que são exaltados e entre eles estão os membros da diretoria do Ilê;

SÍMBOLOS DOS PAÍSES AFRICANOS - O Ilê Aiyê surgiu também em referência ao movimento de libertação dos estados nacionais africanos. Homenageou esses países em diferentes anos, como temas anuais, pesquisou e pintou símbolos para cada um desses países;

SÍMBOLOS DOS DIFERENTES QUILOMBOS - Desde o início do resgate da história do povo negro no Brasil, o Ilê Aiyê recontou a história do Quilombo dos Palmares e a de Zumbi, que são símbolos fortes para o Ilê. Mais recentemente mapeou todos os quilombos que existiram no Brasil e resgatou os seus símbolos.

5. Eventos Arquetípicos no Ilê Aiyê

5.1. Nascimento

. dos conteúdos psíquicos presentes/invocados na idéia de criação da organização

- o movimento

No princípio havia a vontade de criar, de renovar, como disse Oxum, “uma coisa que veio”. Veio de um processo de encontros grupais e passeios que ocorriam antes da fundação. Um grupo de jovens negros do bairro da Liberdade que se apresentava e desfilava no carnaval, frequentava a praia etc.

Surgiu a idéia de fundar um bloco só de negros, onde o negro pudesse ser destaque no desfile, foram idéias da primeira emoção. Os fundadores sentaram e começaram a conversar. “Desci e falei com mãe” (Ogum).

“O Ilê queria alertar para a discriminação e foi a concretização de tudo que a gente já fazia” (Oxumarê). “Foi criado para mostrar a verdadeira face do negro, que falasse sobre a nossa cultura, sobre a nossa raiz” (Ibeji).

“Idealizaram tudo nessa casa, comiam um feijãozinho...” (Oxum). “As coisas aconteciam aqui, não na rua, minha mãe preferia” (Ibeji).

- a qualidade

O bloco seria só de negros, pois “sempre tivemos muita consciência da questão de negritude”. O propósito era carnavalesco, no sentido de ser uma opção de diversão para os jovens de bairros periféricos e livrá-los, ainda, dos “males” aos quais esses jovens podem sucumbir (Erê).

Esses jovens negros que tinham educação começaram a enxergar o processo discriminatório do país (Oxumarê). A inspiração foi no movimento Black americano, “nós gostávamos de música americana, do cabelo Black”...(Ogum). “Meu filho revelou o que estava na cabeça com o apoio da mãe” (Oxum).

O Ilê Aiyê como primeiro bloco afro foi o alerta (Xangô). “Uma idéia boa, justa e muito natural ... com muita fé, muita alegria” (Oxum)

- os nomes

Havia uma mistura de referências que participaram da ideia de criação do Ilê, as fontes principais estavam no movimento do Black Power americano e na luta pela emancipação dos estados nacionais africanos. Sendo que a referência maior recai sobre o Black Power. -“Éramos Black Power” (Ogum).

O grupo de jovens negros de onde surgiu o Ilê Aiyê denominava-se “Entribados da Zorra” ou simplesmente “A Zorra”. Esse grupo organizava passeios e eventos na Liberdade que sempre aconteciam na casa ou no Terreiro de Candomblé da Mãe de Santo. As escolas públicas da época congregavam os jovens dos bairros periféricos e foram catalizadoras do processo.

No carnaval de Salvador, na época, havia um bloco identificado como elitista que denominava-se Amigos do Barão e o grupo fundador do Ilê queria colocar o nome Poder Negro, tradução de Black Power, para enfrentar esse bloco na avenida e ocupar espaço semelhante (Oxossi).

- os símbolos

Símbolos	Número de citações ¹¹
Terreiro de Candomblé	04
Lideranças)	04
Mãe de Santo	03
Black Power	03
A Zorra	02
Escolas Públicas	02
Ditadura Militar	01
África	01

¹¹ Esses números referem-se a quantidade de vezes que os onze entrevistados referiram-se ao símbolo relacionado associando-o a esse tema do eventos arquetípico em análise.

. dos conteúdos psíquicos presentes/invocados nos primeiros momentos de existência da organização

- movimento

“Fomos para a rua” (Ogum). Existia a resistência das famílias em deixar seus filhos saírem por medo da repressão (Omolu). Existia o pré-conceito com relação aos associados, todos negros. Houve um registro coletivo de rejeição ao nascimento do Ilê Aiyê em seu primeiro desfile, que foi registrada, ainda, pela imprensa que apoiou a discriminação ao bloco.

Houve, também, uma escolha coletiva entre as cinco opções de nome. Ogum queria Poder Negro, mas se conformou com Ilê Aiyê (Ogum). A mudança de Poder Negro para Ilê Aiyê foi registrada como uma imposição da Polícia Federal, mas também como uma sugestão da Mãe de Santo do bloco. O nome Ilê Aiyê, como veremos, é mais pacífico e causaria menor afronta à sociedade da época.

No momento do nascimento, houve também o registro de que “todo mundo aceitou, as pessoas aceitaram” (Oxum) e, além da receptividade, o registro da emoção e reconhecimento de que as pessoas que não tiveram coragem de sair choraram de emoção ao ver o Ilê passar.

- a qualidade

O primeiro obstáculo enfrentado pelo grupo foi a acusação de racismo, tanto pela Polícia Federal, como pela Imprensa. Em reportagem no Jornal A Tarde, o título foi “Bloco Racista no Carnaval da Bahia” (Ilê Aiyê, 2002). O Ilê Aiyê até hoje guarda esse registro e o expõe em seu espaço na internet. Ogum, também ironiza e diz “Tivemos segurança particular de graça no primeiro ano”, referindo-se à polícia que acompanhou todo o desfile do Ilê Aiyê.

O carnaval da Bahia era copiado de Recife, que por sua vez trazia todas as influências e heranças portuguesas. O Ilê Aiyê inaugurou o carnaval afro-brasileiro na Bahia. “Causou um impacto, uma revolução, totalmente diferente do que existia no carnaval...” (Ogum).

O Ilê Aiyê estampou o orgulho da raça que estava reprimido (Omolu). Antes ser negro era vergonha, pois havia uma identificação da raça com a marginalidade. No primeiro ano, “vi pessoas assustadas e pessoas orgulhosas” (Ibeji). O Ilê foi o primeiro bloco afro do Brasil e nasceu em um Terreiro de Candomblé, a religião dos negros (Oxumarê). Foi uma coisa que veio para lutar (Ogum).

- os nomes

“Minha mãe escolheu Ilê Aiyê” (Ibeji) que foi, também, segundo Ogum, o nome mais votado. O nome Ilê Aiyê faz referência a Religião do Candomblé, onde Ilê significa terreiro. Em Iorubá, Ilê significa casa. Ilê Aiyê é casa grande, usado como mundo negro.

O Ilê é um lugar no carnaval, um lugar para a cultura e diversão dos negros. Um lugar na sociedade para os negros. (Erê).

Os Orixás e Caboclos estavam ouvindo e participando (Iansã). A polícia também acompanhou e a imprensa reprimiu. O Ilê veio exigir igualdade e mostrar os valores dos negros (Oxum).

- os símbolos

Símbolos	Número citações
1ª Reportagem do Ilê	05
Ilê Aiyê: casa grande, mundo negro	03
Cartilha em Iorubá	02

. dos conteúdos psíquicos presentes/invocados na conexão dos membros à organização

- movimento

Foram apontados os seguintes movimentos de conexão com o bloco:

- ✓ Os fundadores: “sempre tivemos muita consciência da questão de negritude”
(Ogum)
- ✓ Não tinha outra opção de diversão, de fugir dos males dos bairros periféricos
(Erê)
- ✓ Convívio com os grupos nos passeios.

- ✓ Oportunidade igual a dos brancos de sair, de se divertir, não só de trabalhar no carnaval.
- ✓ “Estou fazendo teste para ver se posso ficar no Ilê” (Iansã).
- ✓ Entrada pelo quadro artístico.
- ✓ “Eu curtia a música americana, o movimento black, o cabelo black”... (Ogum).

- a qualidade

Foram apontadas as seguintes qualidades despertadas pelo bloco:

A identificação com a arte.

A necessidade de diversão.

A procura de renda.

A ideia era boa, justa e natural.

“O Ilê Aiyê seria melhor para a minha própria identidade”, tem uma proposta diferente dos outros blocos afros” (Aruarô).

- os nomes

Identificação com o Black Power americano

A Banda Erê é porta de entrada dos jovens.

O Candomblé, a religião gera identificação.

Identificação com o bloco em geral e sua proposta/missão. “Vi o desfile e perguntei: que bloco é esse?” (Logum Edê)

A Música, a arte.

- os símbolos

Símbolos	Número de citações
Ilê Aiyê	05
Black Power	03
A música	03
A arte	02
Candomblé	02
Banda Erê	01
O desfile	01

. Arquétipo do Nascimento (síntese)

i) A idéia de criação do Ilê foi criar algo que expressasse os anseios de um grupo que convivia em momentos de diversão e no ambiente escolar.

O anseio desse grupo era conquistar um espaço dentro do carnaval que desse a oportunidade de diversão à população negra nessa festa popular. Em um nível mais amplo o anseio era reivindicar espaços e reconhecimentos outros na sociedade para a raça negra como maioria excluída.

Para concretizar essas ideias e dar referências de movimentos e realizações já existentes na sociedade esse grupo referenciou-se no Candomblé, no movimento Black Power americano e na cultura e na tradição africanas. Registrou-se, ainda, as lideranças de Vovô e Apolônio e, como geradora do bloco, mãe Hilda a Mãe de Santo do bloco.

Percebe-se que houve o registro de que essa organização nasceu da necessidade de pessoas que se sentiam excluídas da sociedade por sua etnia e que para ganhar espaço e expressão na sociedade escolheram empreender uma luta que iniciaria-se na festa popular do carnaval como forma de amenizar resistências e, também, de atingir um número maior de pessoas externas e de integrantes.

Com relação ao Self, o nascimento do Ilê Aiyê empreende uma ação positiva e ao mesmo tempo natural (Oxum), uma vez que representou a saída do mar original das indiferenciações em direção ao processo de individuação (Jung, 1989). Uma diferenciação da população negra da sociedade de forma declarada/consciente, uma vez que para o grupo que empreendeu o início dessa empreitada, a diferença já existia, mas era discriminatória e ocultada.

ii) Nos primeiros momentos de existência dessa organização, a sociedade, por um lado, reconheceu a expressão de um sentimento reprimido – o orgulho de ser da raça negra. Esse sentimento reprimido ganhou expressão em um clima de medo dos negros, em função de ser o período da Ditadura Militar e de pré-conceito da maioria da sociedade.

A polícia, como mantenedora da ordem social, reprimiu a expressão do grupo, acusando o mesmo de racista e negando-lhe uma causa, razão de existência. Ficou proibido, então, o nome que daria uma identificação mais agressiva e polêmica ao grupo. O grupo, por sua vez, assumiu um nome mais pacífico e que, ainda assim, afirmasse seus ideais.

Registrou-se, então, a repressão e a rejeição ao nascimento do Ilê Aiyê e o que ele representava para a sociedade da época. O resultado dessa repressão foi uma identificação mais pacífica para o grupo que poderia existir enquanto organização da sociedade com os seus ideais, mas não afrontando de forma mais direta essa mesma sociedade. Essa conformação inicial reflete-se até hoje, como veremos, na qualidade das ações do Ilê Aiyê.

Com relação a individuação, pode-se afirmar que nos primeiros momentos de expressão da organização os sentimentos da repressão e da rejeição associaram-se a idéias de expressão, criação, nascimento no Ilê Aiyê e que estas associações causaram-lhe modificações na expressão inicial idealizada e empreendida por seus fundadores. O Ilê ganhou uma expressão mais pacífica para que a ideia inicial pudesse sobreviver e ganhar a forma de organização formal da sociedade.

iii) A conexão dos membros individuais com aspectos relacionados ao nascimento na dimensão psíquica do Ilê Aiyê dá-se de formas diferenciadas. A identificação psíquica e a entrada da organização nos conteúdos psíquicos dos seus membros têm diferentes portas.

As principais conexões apontadas foram pelo cultural – a arte e a diversão – e pelo político. Porém, em todos os relatos houve a conexão com a questão étnica e a emoção atrelada à possibilidade de afirmação da raça e de um espaço na sociedade intermediadas através do Ilê.

O Ilê Aiyê ganha o aspecto de redentor dos membros individuais, sendo que a redenção deve ser executada pelos próprios membros através do Ilê. Não há um estado de dominação psíquica, mas, ainda assim, a organização ganha atribuições místicas e mágicas diante das possibilidades do indivíduo isolado e fora dela. Havendo um sentimento de apego muito forte a mesma.

Do ponto de vista da realização do Self, portanto, pode-se afirmar que há um forte envolvimento psíquico dos indivíduos com a organização, garantindo que a energia psíquica dos indivíduos está fortemente presente para manter a organização viva, havendo, portanto, uma “simbiose”, por assim dizer, entre o desenvolvimento e a sustentação psíquica dos indivíduos e a diferenciação do Ilê Aiyê como coletividade. Com relação a dominação psíquica da organização sobre os indivíduos, que retira dos indivíduos a conexão com seu próprio desenvolvimento, deve ser analisada caso a caso.

5.2 Infância

. conteúdos psíquicos presentes/invocados nos momentos de identificação com papéis familiares, de restrições causadas por fatores externos (figuras de poder) e/ou momentos de criatividade intensificada.

- o movimento

Os anos que se seguiram ao primeiro foram tranquilos, ainda assim, existia tudo para impedir o Ilê de se realizar (Logum Edé). O principal obstáculo era o racismo velado da sociedade - “Os brancos sempre nos trataram mal e diziam que não eram racistas”(Oxumarê). Nós dizíamos que estávamos sendo agredidos e eles nos chamavam de complexados”. (Xangô). Por outro lado, “nós não deixávamos qualquer pessoa sair no bloco” (Oxumarê).

Com relação a criatividade, pode-se dizer que os confrontos e obstáculos são procurados pelo Ilê, pois são através deles que o Ilê realiza a sua atividade criativa, tornando-se mais ativo, determinado e criativo. Um exemplo é a briga que Ogum travou com Dom Lucas, quando este era o Arcebispo Primaz do Brasil. Dom Lucas proibiu a missa que o Ilê vinha celebrando todos os anos com músicas e um ritual próprio da entidade. O bate boca foi parar nas revistas Isto É e Veja.

“Aí nós fizemos um ato ecumênico aqui no Pelourinho e juntou mais gente ainda. Tinha gente da igreja Católica, do Candomblé, Evangélico... Aí um padre angolano que foi e participou e ele - Dom Lucas - mandou o padre para fora do Brasil”. (Ogum).

- a qualidade

“Somos criticados porque somos uma entidade que tem dificuldades” (Omolu).

“Coloquei a mão no caixa e estava zerado....minha mãe sempre ajudando” (Ibeji)

“Eles acham que nós estamos atrasados” (Ogum).

“Todo mundo vê que nossa música é tão boa e não é tocada na rádio” (Ogum)

A resistência e a persistência são aspectos muito fortes no Ilê Aiyê e os atos criativos quase sempre baseiam-se nessas qualidades para ganhar expressão. Desde o início do bloco são colocadas dificuldades que foram superadas “na raça”. Exemplos: “O som que foi contratado no primeiro ano deixou a gente na mão, mas nós saímos cantando no gogó”(Ogum). “Nós tínhamos apenas um timbau, mas tomamos outros emprestados, saímos observados...” (Ogum).

- os nomes

A Ditadura Militar era um movimento da sociedade que foi enfatizado como um fator de impedimento ao desenvolvimento do Ilê, assim como o racismo velado da sociedade, mas a transposição desses dois impedimentos externos, por assim dizer, é registrada como fatos heróicos do Ilê Aiyê. “Foi uma coragem muito grande desses jovens de denunciar o racismo no carnaval e desenvolver um trabalho social para a comunidade negra em plena ditadura (Oxumarê).

O carnaval é o propósito inicial. Com a Escola mãe Hilda passa-se do carnavalesco apenas, para o educacional. Mas é com a Banda Erê que o Ilê Aiyê abre espaço para o novo, através dos meninos novos que vão ser preparados para renovar o quadro da banda antiga. “A Banda Erê teve uma revolução muito grande na área musical do Ilê Aiyê. A gente tinha ideias novas, crianças chegando com toda inspiração e tal. Aí foi mudando a estrutura do som que a banda tocava” (Erê).

- os símbolos

Os Símbolos	Número de citações
Reportagem do Jornal A Tarde	05
Banda Erê	02
A Ditadura Militar	02

. Arquétipo da Infância (síntese)

Como colocado na síntese do arquétipo do nascimento, o estado de dominação psíquica, caracterizado no referencial teórico como regressão e identificação arquetípica com papéis familiares (figuras de poder) que se contrapõem ao Self, deve ser analisado individualmente caso a caso, mas organizacionalmente percebe-se, com os dados coletados, que existe uma relação de dependência da ação criativa do Ilê Aiyê com a existência de discriminação racial da sociedade e as instituições e figuras de autoridade que representam essa discriminação.

Como nos primeiros momentos de existência do bloco, houve a associação entre os sentimentos de repressão e rejeição às idéias de expressão e criação, registra-se que, também durante a existência do Ilê Aiyê esses dois eventos andam associados, fazendo com que a criatividade e expressão da organização, para se efetivarem, liguem-se a aspectos da sociedade que representem uma repressão e/ou ameaça ao combate da discriminação racial e a própria expressão e posicionamento da população negra na sociedade.

Há, ainda, o registro de que o Ilê passou por um momento de mudança e renovação, onde a criatividade ocorreu sem freios, trazendo o novo e colocando-o no lugar no antigo sem resistências, contrariamente, o espaço para o novo foi auxiliado pelos que representavam o antigo. Esse momento foi quando o Ilê Aiyê resolveu criar uma banda mirim paralela a banda adulta para substituir os músicos que fossem saindo. Nesse momento os primeiros integrantes do que viria a se tornar a Escola de Percussão Banda Erê começaram a mudar a estrutura do som que a banda tocava.

Isso aconteceu no início da década de 90 e no final da década de 80 o Ilê tinha passado por um momento difícil com a explosão de outros blocos afros na mídia e que começaram a mudar suas características para alcançarem maior resultado no mercado de shows e no carnaval. Nesse momento, o fator de maior resistência foi não desfocar da missão da organização e a música política e com batida “africana”. Isso para dizer que diante de uma necessidade de renovação, o Ilê resiste a mudanças que venham de fora para dar vazão a criação de mudanças que venham de fontes internas, consideradas confiáveis.

Pode-se dizer que o arquétipo da infância, no que diz respeito a figuras de autoridade e criatividade intensificada, conforme descrito no referencial teórico, no Ilê Aiyê encontra-se presente em uma relação sincrônica, por assim dizer, entre esses dois eventos, onde a figura de autoridade reprime e a criatividade torna-se mais intensa ao mesmo tempo e/ou onde a criatividade tem necessidade de expressão, mas precisa encontrar algum fato ou personalidade na sociedade que lhe cause oposição.

Nesse sentido, com relação ao Self, processo de individuação, deve-se atentar para que o direcionamento criativo em direção a realização não seja freado e/ou colocado como não realizado por conta de limitações externas. E, no caso do Ilê Aiyê, é notado que existe um direcionamento de desenvolvimento e expressão dos ideais e da missão da organização, ainda que esse direcionamento precise de um obstáculo externo para ocorrer. Ou seja, o que inibe o desenvolvimento direto está no ambiente externo e o que causa o desenvolvimento deve vir de fontes internas de formas bastante distintas.

5.3. Passagens

. Mudanças no comportamento dos afro-descendentes e da sociedade

- o movimento

“O grito do Ilê fez eco... a história do negro no Brasil é dividida em antes do Ilê e depois do Ilê” (Oxumarê).

O Ilê Aiyê conseguiu mudar o comportamento dos negros, pois cada um teve que “definir o que se é...” (Ogum). Uma vez que o Ilê Aiyê anunciou que só negros iriam desfilar no bloco e começou a fazer uma série de outras ações para resgatar a auto-estima da população negra, na opinião da maioria dos integrantes do bloco, o Ilê Aiyê conseguiu fazer com que as pessoas se reconhecessem como negras (Xangô). “Fazer com que o negro se goste

mais” (Ogum). “Antigamente só por eu ser negro e as pessoas me chamavam de negro eu não aceitava. Hoje nego me chama de negro e eu acho lindo!” (Aruarô).

O próprio Ilê Aiyê mudou, pois o “pele mais clara não saía. Hoje, não o branco, o negro com pele mais clara sai” (Ogum). “O negro agora se assume como negro”. (Ibeji). “Nós mudamos a auto-estima, por isso hoje sai pele mais clara, mas negro. Nós amenizamos algumas coisas. Porque também a gente conseguiu aumentar nosso próprio nível de consciência” (Omolu).

- a qualidade

“Despertamos a necessidade de luta para o desenvolvimento da raça. Houve um crescimento das organizações a partir do Ilê. Depois do Ilê surgiram as educativas, políticas, sociais todas voltadas para o povo negro” (Oxumarê). “As pessoas começaram a ver que o povo negro tem beleza” (Xangô). “Através da música o Ilê começou um novo marco no movimento negro do Brasil” (Omolu).

- os nomes

O movimento negro no Brasil ganhou uma outra conotação com o Ilê Aiyê. Negro não é mais moreno, marrom, cabo verde etc., agora, dentro e fora do movimento negro, negros são os afro-descendentes. Ainda que essa mudança esteja ocorrendo nos movimentos étnicos mundiais, o Ilê Aiyê faz parte da mesma através da operação e incorporação dessa mudança dentro da organização e da sociedade baiana e brasileira. “Nós conseguimos mudar a cara da cidade” (Omolu).

- os símbolos

Os Símbolos	Número de citações
Cabelo Rasta	03
Roupas Coloridas	04
Candomblé	04
A Liberdade (bairro)	02

. Mudanças no comportamento da sociedade/comunidade

Algumas mudanças significativas também são registradas fora da ação direta do Ilê Aiyê, mas que ocorrem por conta dos processos internos e externos que esta organização põe em curso no cumprimento de seus propósitos/sua missão.

- o movimento

“O jornalista, com o passar do tempo, veio no Ilê pedir material sobre o trabalho do Ilê” (Omolu). Havia até uma mulher da sociedade que desprezava o Ilê Aiyê e, depois de namorar com um dos diretores da organização, passou a defendê-lo com certa agressividade para os que demonstravam preconceitos raciais ou contra a organização (Oxossi).

No bairro da Liberdade, a relação dos moradores com o bairro também passa a ser outra (Omolu). Não é mais necessário sair para se divertir em lugares distantes e o Ilê torna-se, ainda, uma fonte de renda formal e informal para moradores do bairro.

- a qualidade

“A imprensa criticou e condenou o Ilê, depois mudou o discurso: ‘Isso é que é história, isso é que é cultura’” (Erê).

Os ensaios do Ilê acontecem todos os sábados no bairro da Liberdade, muitos vendedores ambulantes instalam-se em sua área e pessoas do bairro e de fora vêm para se divertir. E para os integrantes, a construção da nova sede causará um impacto mais positivo, ainda, sobre a Liberdade.

- os nomes

O bairro da Liberdade passa a ser referenciado como Senzala do Barro Preto do Curuzu, em função do Ilê Aiyê.

De “Bloco Racista”, o Ilê Aiyê passa a denominar-se “Beleza Negra” na imprensa.

- os símbolos

Os Símbolos	Número de Citações
A Liberdade	02
Os ensaios	02
Nova sede	02

A imprensa	02
------------	----

. Passagens significativas na organização

- o movimento

“O Ilê Aiyê cresceu” (Oxum). “O Ilê Aiyê hoje tem toda formação de uma empresa, definiu missão e tudo o mais. Podemos até chegar ao estágio onde você remunera os cargos de direção” (Xangô). Mas o que diferenciou o Ilê foi o fato de não haver remuneração para a diretoria. “Ninguém aqui vai enriquecer sendo diretor de bloco” (Omolu). Essas mudanças em direção de uma organização estruturada em moldes comuns/burocráticos são vistas sempre com muita cautela.

Quando os shows começaram a ganhar uma conotação mais comercial, foram criadas duas bandas para shows, diferenciando a grande quantidade que toca e sai no carnaval dos que tocariam e viajariam para os shows.

No Ilê Aiyê, as relações são mais informais e o Presidente centraliza as decisões mais importantes. Para alguns integrantes a construção da nova sede irá mudar esse tipo de estrutura.

Ainda assim, muitas mudanças ocorreram: o Ilê no início era uma organização recreativa, hoje é uma associação cultural; quando no carnaval criou-se a categoria bloco afro o Ilê parou de concorrer, “Não era interessante concorrer, brigar com os irmãos. Queríamos concorrer com todo mundo” (Oxossi).

Outra passagem significativa foi quando nos anos 80 a música afro estourou na mídia com o Olodum. “Na própria diretoria, foi um momento muito difícil, um momento marcante... a nossa batida que nós brigamos muito para não mudar...”(Ogum). O Ilê Aiyê só imprimiria mudanças na sua música, como principal instrumento do seu trabalho, quando, com a Escola Banda Erê, preparasse dentro de seus princípios/missão os agentes dessa mudança. “A banda Erê fez uma revolução muito grande na área musical do Ilê” (Erê).

- a qualidade

“Remunerar diretor faz diferença para a seriedade da instituição. O Ilê não brinca, as coisas aqui são levadas a sério” (Xangô).

“Criamos duas bandas shows, pois não dava para sair ou viajar com 120 pessoas para todo lugar – dançarinas, músicos, fãs, produção” (Ibeji).

“Nós criamos um modelo e quem seguiu nosso modelo aprimorou em cima de nossos erros ... lutamos internamente e externamente para não mudar o discurso, a proposta do bloco” (Ogum).

“A Banda Erê teve uma revolução muito grande na área musical do Ilê. A gente tinha ideias novas, crianças chegando com toda inspiração e tal. Aí foi mudando a estrutura do som que a banda tocava. Hoje já tem uma cara totalmente diferente da que o Ilê tinha antes no início da Banda Erê... o pessoal da diretoria viu que a necessidade era maior, a necessidade do Ilê Aiyê era uma necessidade social e não só carnavalesca ... além de reforçar a imagem do profissional na área artística, reforça a imagem do ser na auto-estima”. (Erê).

- os nomes

Formou-se a idéia da banda show

A batida do Ilê flexibilizou-se à mudanças

A missão do Ilê foi definida

O Olodum passa a ser forte referência para o Ilê.

- Os símbolos

Os Símbolos	Número de Citações
Banda Aiyê	02
Banda Erê	02
Centro Cultural na Liberdade	02
A música	04

. Passagens significativas para os indivíduos

- o movimento e a qualidade

Ilê Aiyê além de oferecer oportunidades de desenvolvimento profissional e de emprego para jovens artistas, também causa grande impacto na estruturação da personalidade dos jovens, em sua maioria, e de alguns integrantes mais antigos.

“O Ilê Aiyê fez eu me descobrir mesmo que é que eu sou” (Erê).

“Aprendi a ser negra no Ilê ... O Ilê mudou minha identidade. No passado eu não tinha identidade, raça, povo...” (Iansã).

“Eu achei que a proposta do Ilê para mim é a proposta de vida. A maneira de ser, de querer... o orgulho negro realmente. O Olodum era um bloco afro mas que nunca foi, assim, tão forte, com uma proposta forte que nem o Ilê Aiyê. Então eu achei que o Ilê seria melhor para minha própria identidade” (Aruarô).

Por outro lado, as mudanças que o Ilê Aiyê causou para os adultos integrantes da diretoria têm um impacto diferente que pode ser percebido em suas falas:

“Eu achei no Ilê Aiyê a maneira de estar fazendo parte da corda, não ser uma ilha...” (Oxumarê).

“Não teve mudança pessoal. Eu fui realizando e fui escolhida a Mãe Preta do bloco” (Oxum).

Nesses casos a identificação da participação no Ilê Aiyê e a vida pessoal são indiferenciáveis, ambos tornam-se praticamente um, sem muitas distinções.

- os nomes

✓ O orgulho de ser da raça negra desenvolve-se na personalidade dos jovens.

✓ A ação coletiva da população negra através de organizações como o Ilê Aiyê,

tornam as ações sociais dos indivíduos diferenciadas, onde a ação individual e isolada é considerada uma “ilha” e a ação coletiva e conjunta é uma “corda”.

- os símbolos

Os Símbolos	Número de Citações
Mãe Preta	01

Lideranças Vovô e Apolônio	03
A missão	01
A música	03

. Passagens no tempo e no espaço

Esse subitem é para citar apenas uma passagem muito significativa em termos de realidade arquetípica e que foi citada por dois dos entrevistados.

No ano de 2000, o Ilê Aiyê trabalhou o tema Terra de Quilombos, quando mapeou e contou a luta dos quilombos no Brasil. Para alguns de seus integrantes esse foi um momento mágico onde muitos se sentiram em quilombos realmente e outros na própria África, atravessando a estrutura usual de tempo e espaço do cotidiano.

“O Ilê transportou a todos para o quilombo realmente - foliões foram para a cidade montados em uns cavalos” (Omolu).

“Quando nós passamos de um pedaço para o outro parecia que o mundo acabava naquele pedaço e voltava o outro que era dentro da África” (Iansã).

. Eventos de Passagens significativas (síntese)

i) Segundo os depoimentos, o trabalho do Ilê Aiyê contra a discriminação da população negra gerou mudanças significativas no comportamento da população negra e da sociedade em geral. Em primeiro lugar, o Ilê Aiyê mudou a aceitação dos próprios negros - de pele clara ou escura - da sua própria raça. Depois porque o próprio Ilê Aiyê mudou suas definições ao aceitar no bloco o negro da pele mais clara, pois este tinha mudado sua identificação graças ao trabalho do Ilê. E, em terceiro lugar, o resto da sociedade, composta pelos não negros e as instituições mais tradicionais da sociedade também passaram a ver beleza na raça negra, segundo o Ilê Aiyê.

Essas mudanças podem ser percebidas através de mudanças na forma de se vestir, de se apresentar e da classificação do ser negro não mais pela cor da pele, mas pela descendência. Segundo os depoimentos, essa mudança ocorreu porque o trabalho do Ilê é feito principalmente através da música e a música como arte tem um poder de impactar muito mais que o discurso político apenas.

Nesse momento de mudança, percebe-se que o Ilê Aiyê coloca-se como o agente principal das mudanças, que considera positivas, tanto para a sociedade, como para o seu público e para si mesmo. Assumindo, portanto, um papel ativo para o seu próprio movimento de mudança. Do ponto de vista da realização do processo de individuação, ressalta-se que assumir um papel de realizador de mudanças é fundamental para o Ilê, uma vez que, como visto, ele está em um ambiente social que lhe é hostil e que desde o início quer lhe imprimir a passividade. Então essa atitude garante-lhe a sobrevivência de seus ideais para si mesmo.

Por outro lado, a mudança das atitudes dos afro-descendentes, decorrentes da ampliação de sua auto-estima e do número de pessoas que consideram-se negras, é também outro fator que amplia a legitimidade da ação do Ilê Aiyê, que considera esse feito resultado de sua ação direta.

Agora reconhecer a mudança de identificação do negro e mudar suas políticas internas em função da ampliação dessa identificação, assim como a notabilidade da mudança do comportamento dos negros na cidade de Salvador é algo que permite dizer que o Ilê Aiyê está no caminho de realização da sua missão, de seus propósitos iniciais e de sua diferenciação coletiva.

ii) Outras mudanças operadas pelo Ilê Aiyê, como a imprensa que se redimiou aos seus encantos, pessoas da sociedade que mudam de opinião à respeito da organização, a mudança de relação das pessoas da Liberdade com o bairro. Todas essas mudanças, apesar de não serem o foco da missão do Ilê Aiyê reafirmam o cumprimento desta missão pelo Ilê Aiyê o que causa uma crença de que o Ilê Aiyê tem empreendido grandes mudanças para a população negra na sociedade reafirmando mais uma vez a necessidade e validade de sua existência para os seus membros.

Do ponto de vista da realização do Self, essas são mudanças registradas que apenas fortalecem a razão de existir do Ilê Aiyê pois são reflexos, ainda que indiretos, na sociedade do cumprimento da missão do Ilê.

iii) O Ilê Aiyê estruturou-se com o seu crescimento, distribuiu funções entre os diretores, deixou as decisões mais importantes para o presidente. Definiu explicitamente a sua missão, deu uma denotação mais comercial a banda, também ampliou sua ação social para as crianças e adolescentes, tomou muitas decisões que pareciam ir na contramão da história - como deixar de concorrer no carnaval, não mudar a música ou o discurso para sobressair-se

na mídia e aumentar resultados financeiros – mas só permitiu mudanças que preservassem sua missão, como a da música por seus músicos internos.

Apesar de tornar-se uma organização da sociedade o Ilê Aiyê não pretende igualar-se a outras organizações, teme, contudo, o fato de essa primeira diretoria ter que mudar no futuro e algumas mudanças vão ter que se tornar mais aceitáveis.

Com relação a individuação, o Ilê apresenta o receio de tornar-se retrógrado e prejudicial ao seu próprio desenvolvimento, apesar de haver muita confiança na validade do trabalho que desenvolve. Por outro lado, teme abrir-se para mudanças e perder sua diferenciação e o foco em sua missão.

iv) Para os indivíduos que fazem parte do Ilê, as mudanças que a integração a esta organização causou no seu desenvolvimento pessoal são sempre consideradas positivas. Entre os mais jovens, essa mudança incorreu na identificação mais positiva de si-mesmo e todas as implicações que isso tem na vida psicológica, social, econômica, familiar do indivíduo. Para os membros mais antigos, a mudança é mais no sentido do que estes podem oferecer a sociedade, a contribuição de cada um.

Pode-se perceber que o desenvolvimento da individuação do Ilê e dos indivíduos são ambos positivos nessa relação em que prevalecem as mudanças. Ainda percebe-se que, como descreveu Jung, a vida dos jovens é mais voltada para o desenvolvimento pessoal, mesmo dentro da organização, e dos adultos, mais voltada para o desenvolvimento social e transpessoal.

v) Por fim, a relação do Ilê Aiyê com os seus membros e participantes torna-se em certos momentos tão intensa que de uma forma coletiva parece haver uma transposição para o mundo dos arquétipos como o descreveu Perlman (1992): um campo intermediário que está fora do espaço-tempo do mundo real e onde a realidade da dimensão psíquica organizacional é coletiva, embora contenha posicionamentos individuais. Sendo o próprio Ilê Aiyê uma organização simbólica que promove o desenvolvimento psíquico-cultural, como descrito no referencial teórico.

5.4. Persona

. o que se pode mostrar, o que diferencia o Ilê.

- o movimento

O movimento que diferencia o Ilê Aiyê, das organizações empresariais do carnaval e dos bloco afros de uma forma geral, é não mudar diante das pressões da sociedade e, ao empreender mudanças, essas são lentas, pois o tempo para reflexão é necessário para o Ilê manter coerência com sua missão. “Chegar devagar e implantar a filosofia” (Ogum). “O Ilê preserva e expõe, os outros preservam sim, um pouco, mas se desviaram muito do que se é ser um bloco afro (Erê).

As ações do Ilê dentro da sociedade procuram manter uma coerência com sua missão de entidade que luta contra o racismo, ao menos quando há consciência/interpretação de se está colaborando com atitudes racistas da sociedade o curso das decisões é mudado independentemente de fatores considerados em processos decisórios organizacionais mais tradicionais. Por exemplo,

“Uma coisa que eu percebi a tempo aqui, foi quando criaram o concurso de carnaval de bloco afro. Eu concorria com os Corujas, com os Internacionais e era bom ganhar para esses outros blocos ... Então eles criaram o concurso e eu desisti, nós desistimos de concorrer. Pra não entrar em choque com a negrada, ficar negro concorrendo com negro. Então o pessoal que não percebeu isso continuou ... quer dizer foi um momento muito difícil aqui.” (Ogum).

Por outro lado, Ogum afirma “até o mal feito você tem que fazer bem feito”. Isso ele fala para referir-se a suas parcerias e associações em nome do Ilê, com os políticos. “Não sou de direita, nem de esquerda. Sou negro” (Ogum). Aquela primeira frase também é utilizada por Ogum para orientar os jovens negros, segundo o qual não devem dar margem para que as pessoas racistas da sociedade confirmem, na atitude desses jovens, o que eles pensam sobre os negros.

“Eu falo para os meninos assim: que até o mal feito você tem que fazer bem feito. Entendeu? Eu não sou o mais honesto, mas também não posso sair por aí demonstrando, concordando, o que o pessoal sempre vê, diz né, que o negro é ladrão, que o negro é burro, que o negro só faz sujeira”. (Ogum).

- a qualidade

As qualidades que o Ilê mais expõe para a sociedade são a teimosia e a resistência. O movimento cauteloso e lento das mudanças, que vem do fato de o Ilê não querer se deixar invadir por vontades e direcionamentos externos. “O Ilê não muda a sua ideologia nesse país racista” (Erê).

“A música combate o preconceito sem violência” (Oxossi). “O Ilê não entra no jogo consumista da mídia” (Omolu). “Eles dizem que estamos atrasados (Ogum) que “somos racistas” (Erê). O Ilê só fala de negro, é uma associação cultural (Omolu).

“O negro é lindo , é maravilhoso. Tudo que o branco faz, nós fazemos” (Ogum). O Ilê é “um bloco só de negros que nasceu na década de 70 para divulgar a cultura e a performance do povo negro e eliminar aquela que era divulgada pela imprensa” (Erê).

Com relação aos outros grupos e blocos afros o Ilê considera-se igual na causa e diferente nas atitudes e na forma. “Somos iguais a todos os grupos, blocos e associações afros. A não ser que os outros grupos se achem diferentes do Ilê. A filosofia e os objetivos são os mesmos. (...) Somos o pai de todos. Fomos o primeiro. Tudo que se faz em termos de bloco afro no Brasil foi copiado do Ilê”. (Oxossi). “O Ilê é o único que conserva a sua tradição e a sua ideologia voltada para a cultura negra. Só sai negro mesmo, para mostrar a cultura, as roupas...” (Erê).

- os nomes

O Ilê Aiyê tem uma cartilha de bloco afro que todos seguem e definem o que é e o que deve ter um bloco afro.

A festa da Beleza Negra é para mudar os padrões de beleza na sociedade, ao menos questionar, reafirmando sempre a beleza da raça negra.

Ilê tem tradição baseada na religião do Candomblé, pois nasceu dentro de um Terreiro de Candomblé.

A Home-Page, a sede nova, os eventos, todos os programas e projetos da organização mostram o que é o Ilê Aiyê.

- os símbolos

Os Símbolos	Número de Citações
A música	03
A religião	05

A liderança	02
Deusa do Ébano	02
Perfil Azeviche	06

. o Perfil Azeviche

Curiosamente, a marca do Ilê é uma máscara chamada Perfil Azeviche que significa o lado negro. Esse símbolo, psicologicamente, parece dever-se ao fato de que a população negra ter sido considerada marginal na sociedade, psicologicamente associada a estrutura da sombra e seus aspectos negativos. Então o Ilê Aiyê traz a população negra, como aspectos da sombra da sociedade para ser diferenciada, em um movimento típico da estruturação da Persona.

“A gente costuma definir que Ilê Aiyê, essa máscara do Ilê, representa, aqui, tudo que a gente gostaria que fosse. Por exemplo, Perfil Azeviche, o Ilê Aiyê é o lado negro. As pessoas têm que prestar atenção. Perfil é lado. Uma pessoa de perfil. Azeviche é o escuro. É escuro, o negro. Azeviche você pode correr atrás do dicionário que você vai ver lá que azeviche é betume, o bem escuro. Então lado negro, o Ilê Aiyê é o lado negro. Uma tradução” (Xangô).

Assim, o lado escuro é a máscara que representa uma organização que, por sua vez, representa o lado escuro da sociedade e que traz esse lado escuro para apresentar e incorporar a sociedade, para ser diferenciado. No caso do Ilê Aiyê, o lado escuro é a população negra, e o que vai ser diferenciado são os aspectos negativos associados aos indivíduos dessa população, eles vão ser questionados dentro da sociedade.

Também o Perfil Azeviche representa o fato de o Ilê manter o perfil que traçou para si desde sua fundação, enquanto os outros blocos que vieram depois do Ilê, que foi o primeiro, tomaram cursos diferentes do traçado inicialmente. Então o Ilê Aiyê, como primeiro bloco afro e colocando-se como modelo, assume ser o “lado negro”, pois “hoje somos o único bloco afro que é referência... Porque você tem que manter um perfil ... nós somos mais cobrados, nós somos mais elogiados, somos mais criticados” (Ogum).

. A Estrutura da Persona (síntese)

O movimento de diferenciação da organização Ilê Aiyê na sociedade é um movimento que não acompanha o ritmo da sociedade, mas que tem ritmo próprio. A missão, estrutura e funcionamento do Ilê Aiyê procuram manter coerência com o propósito inicial de criação da organização, sem deixar-se influenciar diretamente pelo que a sociedade demanda. Nesse sentido, as qualidades que o Ilê Aiyê mais expõe para a sociedade são a resistência e a teimosia.

Por outro lado, a ação política do Ilê Aiyê de combate ao racismo tem como instrumento principal a música. É a música que atinge o maior número de pessoas, o Ilê Aiyê é mais conhecido por suas músicas e, também, não muda a “batida” e o discurso da música. A velocidade e expansão com que o Ilê Aiyê atinge e chega as pessoas da sociedade é bastante alta em comparação a velocidade e expansão com que sua estrutura organizacional muda em interação com o ambiente. Assim, o Ilê diferencia-se também dos outros blocos afros que se deixaram inovar na estrutura organizacional e no discurso musical, o exemplo mais citado é o Olodum que alcançou grande destaque na mídia e incorreu em mudanças que para os integrantes do Ilê descaracterizaram-no como verdadeiro bloco afro.

Outro aspecto importante da Persona do Ilê é defendido pelo presidente e multiplica-se no discurso dos outros membros. Ogum defende que uma máscara deve ser mantida pelos negros do Ilê Aiyê da seguinte forma: mesmo quando estes fizerem coisas ‘mal feitas’ devem fazer tão “bem feito” que não apareça para a sociedade. Isto porque os negros do Ilê devem mostrar que negro não é marginal, não é ladrão, em fim, não faz coisas erradas apenas e para isso devem aparentar correção total diante da sociedade.

Do ponto de vista da realização da individuação e conforme visto no referencial teórico, os conteúdos da Persona do Ilê estão próximos do movimento de diferenciação da organização de forma mais perceptível que os conteúdos que estão próximos de atitudes aparentes apenas para efetivar um “ideal social”, muito embora esses últimos estejam presentes e sejam incentivados pela liderança social principal da organização.

5.5. Sombra

. Aspectos escondidos

- o movimento

Os integrantes não podem mostrar incompetência, burrice, e outros aspectos negativos no julgamento da sociedade, mas podem empreender ações que contenham esses

aspectos negativos desde que ninguém - a sociedade - fique sabendo. Esse é um movimento típico da estruturação de conteúdos ligados a sombra, principalmente, porque justifica-se essa atitude como legítima diante da missão do Ilê, que é considerada um bem para a sociedade e para a população negra. Ou seja, as atitudes dessa linha de ação fazem um mal parecer um bem.

Esse movimento também está presente na negociação do Ilê Aiyê para associar sua imagem a determinado grupo político ou a um político em particular. Nesse campo, contudo, a justificativa é outra:

“Sou sem partido, qualquer partido que quiser tratar comigo, se for do interesse coletivo da negrada, eu lido com qualquer um. Eu voto no candidato que eu sou militante e que estou comprometido. O resto é negócio’ (Ogum).

Ou seja, a missão ainda é usada como justificativa, mas também o fato de a política, partidária, as eleições, o governo igualarem-se a um negócio para realizar interesses particulares. Uma prática que é comum na sociedade, e que é utilizada para justificar uma atitude que se julga errada em essência, mas justificável se bem feita.

- a qualidade

Com relação ao movimento de esconder o que é mal feito, Ogum explica como deve ser feito: “Mas você tem que ter cuidado, não se rebaixando, eu sei que hoje é bem complicado, as tentações são muitas, mas, um cara como eu, numa situação como essa aí, tem que ficar muito atento, porque qualquer vacilo vai tudo por água abaixo” Para Ogum essa atitude não deve ser levada ao extremo para justificar qualquer negócio ou atitudes que se julgue erradas. Ele explica que:

“...hoje nós estamos construindo um centro cultural da zorra aqui na liberdade, então, nós batalhamos. Sofri uma série de retaliações, sofri pressões, chantagens, quer dizer, uma série de coisas que não interessa ficar falando. Hoje mesmo nós estávamos comentando de uma reportagem que saiu na revista Isto É. É sobre uma empresa que queria fazer a sede do Ilê Aiyê e não topamos, a empresa de um pessoal ligado a ACM, ao governo, não sei o que”. (Ogum).

Ou seja, a atitude que justifica um mal com um bem só deve ser empreendida se o “interesse coletivo, da negrada” for maior que o cuidado que deva ser tomado para não vir tudo “por água abaixo”.

- os nomes

Em sociedade o Ilê Aiyê e seus integrantes não devem fazer nem deixar transparecer que fizeram, se for o caso, coisas consideradas erradas e mal feitas.

Com a política e com os políticos, por exemplo, o Ilê Aiyê faz negócios que promovam a sua missão, mas, ainda que escusos, não manchem o seu nome e de seus membros.

- os símbolos

Os Símbolos	Número de Citações
A missão	02
A política e os políticos	01

. Aspectos indiferenciados

- o movimento

“O Ilê não veio para pregar o racismo ao contrário” (Oxossi), apesar de o Ilê ter sido acusado de racismo desde a sua fundação e até hoje por que “no Ilê só sai negro” e porque tudo no Ilê é para exaltar o negro. O Ilê nega a sua ação discriminatória, dizendo que o procedimento de inclusão e exclusão étnicas em entidades culturais não é racista” (Omolu).

“O não negro aqui, ele é muito bem tratado. Ele é muito bem vindo. É nosso amigo. Mas para fazer parte do Ilê, não.” (Aruarô).

- a qualidade

O Ilê conseguiu driblar a taxação de racismo com a história dos temas (Aruarô), desde o início quando foi chamado pela Polícia Federal. No entanto, a pesquisa foi levada a sério até hoje e o Ilê aiyê assumiu contar a história do povo negro, da África etc. (Oxumarê), sendo esta atividade, inclusive, um fator de diferenciação forte do Ilê Aiyê.

- os nomes

“A tradição do Ilê Aiyê não combina com participantes não negros”. (Aruarô)

- os símbolos

Os Símbolos	Número de Citações
Perfil Azeviche	01
Temas Anuais	02

. Aspectos negativos transformados

- o movimento

No geral, na sociedade e nos indivíduos, a população negra e os indivíduos dessa população nunca foram considerados ou se consideraram heróis, guerreiros, admiráveis etc. “Eu não me achava bom, me achava péssimo guerreiro” (Erê). Mas o Ilê Aiyê resgatou para a história a contribuição das personalidades e da cultura negra banidas da sociedade e cultura brasileiras (Omolu).

- a qualidade

“É o que faz a mídia com a gente”, repete uma coisa para ser padrão (Erê). Então o Ilê Aiyê repete em todas as suas ações, principalmente em programas e projetos da entidade que lidem com o público, coisas positivas e feitos históricos da raça negra para que as associações negativas entre ser da raça negra e ser um cidadão capaz e de destaque sejam desfeitas no campo psíquico e das idéias na sociedade.

- os nomes

- ✓ A mídia define o que é ser herói, o que é ser um bom cidadão e exclui os que não são.
- ✓ Os heróis e cidadãos de destaque não são negros.
- ✓ Ilê Aiyê redefine o que é ser herói e o que é ser cidadão e inclui os negros nessa definição.

- os símbolos

Os Símbolos	Número de Citações
-------------	--------------------

A mídia	03
O Ilê Aiyê	02
Heróis	01

. Aspectos que não são interessantes/inconscientes

- o movimento

Um aspecto muito presente entre os entrevistados, mas que é considerado como o estado normal das coisas, é a perseguição que a sociedade imprime aos ideais do Ilê Aiyê e ao Ilê Aiyê como organização. A repressão e rejeição registrados no nascimento e primeiros momentos do Ilê Aiyê ecoam em toda a sua história de desenvolvimento.

“Porque essa música é tão boa e não é tocada na rádio?” (Ogum)

“Eles queriam assim: Vamos botar eles para brigar entre eles.” (Oxossi). Sobre a criação da categoria bloco afro no concurso de blocos no carnaval.

“O trabalho de massacre mental aqui foi tão grande que não fez as pessoas se reconhecerem em cima de suas origens” (Xangô).

“... porque quando se fala na sociedade tem que se falar da sociedade branca, porque o negro nunca foi considerado sociedade, nem hoje.” (Oxumarê).

“Saímos com um fusca com um som, chegou na avenida, o fusca deu problema que até hoje ninguém entende, foi embora, largou a gente lá.” (Ogum).

- qualidade

“Ainda existe o não para o Ilê. Só que o Ilê bate o pé no chão e diz: sim. É isso!” (Aruarô). É dessa forma que o Ilê Aiyê lida com a presença constante do racismo na sociedade e das perseguições que acredita sofrer por ser entidade de resistência negra, ou seja, com teimosia. “O grande lance do Ilê Aiyê é a resistência” (Ogum).

Em verdade, a razão de existir do Ilê Aiyê, sua missão está atrelada a existência da discriminação aos negros e persistência da existência dessa discriminação na sociedade.

- os nomes

- ✓ Sociedade é a sociedade branca, os negros não são considerados sociedade.

- os símbolos

Os Símbolos	Número de Citações
Organizações de Resistência Negra	02
Racismo	05

. Identificações

- o movimento

Ao relacionar aspectos da Sombra, Jung (1991b) também fala de indiferenciações que levam a identificações arquetípicas que provocariam reações semelhantes a reações instintivas. No Ilê Aiyê, que tem um aspecto místico intensificado e ligação direta com a religião do Candomblé, são sempre relacionados cuidados exigidos para que essa identificação negativa não ocorra:

- ✓ “Na dança fazemos movimentos de Orixás, sem se aprofundar muito.”
(Iansã).
- ✓ “Há músicas que trazem forças, muita energia...” (Oxum).
- ✓ “O Ilê aiyê foi nascido e criado, é criado até hoje, num Terreiro de Candomblé, que foi na própria casa de Mãe Hilda que é a mãe de Vovô e nossa guia espiritual” (Aruarô).
- ✓ “E o fato de o Ilê ter essa raiz fincada, eu acho que é isso que mantém... essa força está fincada nisso, no fato de ter nascido dentro de um Terreiro de Candomblé.”
(Omolu)

- a qualidade

A Mãe de Santo que orienta as danças, as músicas e tudo no trabalho do Ilê que possa ter alguma ligação com o Candomblé, pois ela é a Mãe de Santo do Ilê Axé Jotolu, terreiro onde nasceu o Ilê. Segundo Iansã, ela não permite muito aprofundamento para manter o respeito.

“Aqui, quando tem.... os compositores fazem alguma música que leva algum ... algum tipo de oferenda na música. Primeiro a música é consultada a Mãe Hilda para ver se ela pode ser cantada daquela forma. Então ela é que diz se a música pode ser cantada ou não. Isso não é todas as músicas, não. É só a música que tenha alguma coisa... alguma vez que ocorre ligação ao Candomblé.” (Logum Edê).

- **os nomes**

A religião do Candomblé é a religião dos negros que trazem a força e o poder do Ilê e o poder está com a Mãe de Santo. “Deus me deu esse poder” (Oxum).

- **os símbolos**

Os Símbolos	Número de Citações
O Candomblé	04
O Terreiro de Candomblé	05
A Mãe de Santo	03
A Música	03
A Dança	02

. A Estrutura da Sombra (síntese)

i) Na dimensão psíquica do Ilê Aiyê não é aceitável que as ações e atitudes consideradas erradas venham à tona, principalmente se manchar a imagem do Ilê Aiyê e de seus membros da população negra. Há a permissão para que ações e atitudes consideradas erradas sejam tomadas, desde que a regra anterior seja obedecida. Esses dois aspectos revelam-se mais presentes na relação do Ilê Aiyê com os políticos e com a política de uma forma geral e, também, de seus membros individuais com a sociedade.

Esses conteúdos podem ser considerados conscientes e assimiláveis no processo de desenvolvimento do Ilê Aiyê, considerando, contudo, que não há intenção de mudá-los, assim como de mudar as atitudes que eles promovem, apesar da consciência com relação a esta atitude, pois são consideradas atitudes corretas. Como o relacionamento do Ilê Aiyê com a sociedade em geral pode ser classificado como hostil, em uma intensidade não muito elevada para chegar a agressão direta e continuada, o Ilê Aiyê só preocupa-se se as consequências de sua Sombra atinjam a si mesmo, uma vez que a sociedade pode utilizá-los contra o Ilê Aiyê e seus membros, nesse sentido esses aspectos devem ser escondidos e as ações e atitudes deles decorrentes tomadas com cautela.

ii) Um aspecto polêmico entre os integrantes do Ilê Aiyê é a questão da organização só aceitar negros – afro-descendentes – para sair no bloco ou fazer parte do Ilê. No início de suas atividades o Ilê Aiyê conseguiu não ser taxado como racista, pois iria desfilar contando histórias do povo negro. Hoje o Ilê justifica-se como entidade cultural, onde o separatismo não é considerado discriminação, ainda que alguns membros digam que na verdade o Ilê é racista porque a sociedade é racista. Existe, portanto, certa nebulosidade nessa questão no Ilê Aiyê que não está sendo assimilada e não assume-se uma posição mais direta e uniforme a esse respeito. Muito diferentemente de outros aspectos, fatos e ou características da organização, onde o discurso de seus membros beiram a uniformidade.

iii) Um aspecto da sombra dos membros individuais do Ilê Aiyê e da sombra da sociedade que ganharam um movimento de transformação foi a baixa auto-estima e sentimento de exclusão social desses indivíduos. Com a ação do Ilê Aiyê há uma redefinição, antes imposta pela mídia, do que era ser cidadão e, mais ainda, cidadão de destaque. O Ilê Aiyê traz esses aspectos não questionados da sociedade para serem revisados e muda o estado psíquico de seus membros associando-os e identificando-os com figuras notáveis da raça negra e suas contribuições para a sociedade.

iv) Por outro lado, há posicionamentos do Ilê Aiyê que sempre estiveram presentes, que é o fato de o Ilê Aiyê não considerar-se aceito e de ser perseguido pela sociedade racista, onde tem que empreender suas ações. A atitude geral do Ilê Aiyê diante de tal rejeição/discriminação sentida é também uma constante – a persistência, a resistência, a teimosia e o combate. Acredita-se que essa atitude não seja considerada, assimilada ou revista, pois está atrelada a própria razão de ser/missão do Ilê Aiyê que legitima-se no empreendimento de ações que só justificam-se em uma sociedade se ela continuar racista. Do

ponto de vista da realização da individuação, esses conteúdos estão sendo ignorados não levando a uma ampliação da consciência.

v) Por fim, o Ilê Aiyê, por ter nascido em um Terreiro de Candomblé e permanecer ligado a esta religião, é uma organização permeada por um aspecto místico muito forte. Esta ligação, por um lado, é considerada a base da energia e da força que fazem o Ilê Aiyê durar e empreender ações. Por outro lado, há procedimentos cuidadosos para que a identificação com o Candomblé não seja total. Em uma visão junguiana, há rituais que são levados a efeito para que a relação com o Candomblé não leve o Ilê Aiyê a sucumbir como organização, perdendo a sua diferenciação e desrespeitando uma religião tradicional e referencial para a organização.

Descritos e analisados os eventos arquetípicos junguianos teoricamente e empiricamente com o estudo de caso no Ilê Aiyê, cumpre-se o objetivo geral deste trabalho. O modelo de análise empírica que utilizou entrevistas, observações e instrumentos de análise dos dados (APÊNDICES B e C) permite considerar que o mesmo mostrou-se coerente com a fundamentação e modelo teórico construídos, uma vez que permitiu a descrição e análise dos eventos arquetípicos junguianos no Ilê Aiyê dentro da lógica constelacional própria ao modelo para o processo psíquico construído por Jung.

Além disso, o resultado alcançado com a descrição e análise dos conteúdos dos eventos arquetípicos do Ilê Aiyê permitem perceber que há um processo de individuação organizacional em curso, conforme foi descrito na fundamentação teórica, processo que envolve o próprio Ilê Aiyê, seus membros, sua comunidade e a sociedade de uma forma geral, como pode ser percebido nas análises acima realizadas.

6. CONCLUSÃO E SUGESTÕES

A construção desse trabalho justificou-se em lacunas existentes no campo dos estudos e práticas da dimensão psíquica organizacional, concretizando-se na forma de objetivos que traziam promessas de contribuições e respostas que, contando com as construções da Psicologia Analítica de Jung, preencheriam aquelas lacunas de forma inovadora. Uma vez que acreditam-se cumpridos os objetivos propostos, cabe, nesse momento, reflexão sistemática a respeito dos resultados alcançados com a finalização desse processo: as respostas oferecidas aos questionamentos iniciais e as contribuições que as mesmas efetivaram. Cabe ainda, ao final dessas reflexões apresentar as questões em aberto e os encaminhamentos que elas sugerem.

Com o objetivo maior de analisar eventos arquetípicos junguianos no Ilê Aiyê a partir do modelo da Psicologia Analítica para o processo psíquico, a primeira questão apresentada em aberto relaciona-se a forma que tomaria uma síntese do modelo junguiano para o processo psíquico. Isto porque a obra de Jung e as construções que a mesma apresenta são vastas e complexas. Um processo de síntese iniciava-se com muitas interrogações, a primeira delas: qual seria o ponto de partida, de chegada e o referencial desse processo. Em função de revisões sistemáticas na obra de Jung, apresentou-se, inquestionavelmente, como construção central da Psicologia Analítica o processo de individuação. Esse conceito encontra-se relacionado a todas as outras construções da Psicologia Analítica, seja direta e nominalmente, seja como pressuposto. Em síntese, apresenta-se como necessidade psíquica sempre presente em todos os processos e estruturas psíquicas individuais e coletivas. Assim, o processo arquetípico da individuação determinou não só o ponto de partida e de chegada do modelo a ser sintetizado, como também revelou os itinerários possíveis do processo psíquico junguiano, como apresentado.

Ainda assim, para realizar a síntese do modelo junguiano para o processo tornou-se necessário responder a um segundo questionamento, pois o objetivo de sintetizar o modelo junguiano neste trabalho teve a finalidade de desenhar um modelo aplicável a realidade organizacional, ou seja, uma realidade que não é própria de sua construção e aplicações iniciais. Diante do risco assumido do reducionismo, portanto, esse trabalho procurou desvendar a cosmovisão presente e reconstruída na Psicologia Analítica, no sentido de trazer explicitamente para o modelo, que serviria de base para a aplicação organizacional da Psicologia Analítica, os pressupostos fundamentais dessa psicologia. Quais sejam, uma visão

de mundo onde a realidade é compreendida como inalcançável pelo conhecimento teorizável, mas passível de experimentação pelo sujeito do conhecimento. Constatando que a visão de mundo inferida da Psicologia Analítica assemelha-se a visão de mundo em construção no pensamento ocidental, que o aproxima do pensamento oriental e tem como principal promotor as descobertas da física moderna no início do século XX.

Uma das peculiaridades dessa visão da realidade é posicionar indivíduos e coletividades, simultaneamente, como co-responsáveis pela concepção e concretização da realidade individual, cultural, social, econômica etc. Assim, o modelo de análise organizacional construído a partir da síntese elaborada traria para as organizações a sistemicidade e finalidade do processo junguiano que promove necessariamente um desenrolar ativo, por assim dizer, das dualidades e limitações dos sujeitos individuais e de coletividades no sentido da percepção e experimentação da realidade de forma plena, um processo de realização do si-mesmo (Self).

Realizada, portanto, a síntese junguiana para o processo psíquico com ênfase nos pressupostos e construções centrais apresentadas, iniciou-se o processo de construção teórica das aplicações e construções da Psicologia Analítica para a realidade teórica e prática das organizações. Possibilitando a construção de um modelo de análise organizacional que organiza e desenvolve os estudos sobre a dimensão psíquica das organizações dentro de uma abordagem arquetípica, onde a individuação organizacional – guardada as devidas proporções entre organizações e indivíduos – pode ser analisada através de eventos arquetípicos organizacionais próprios ao processo de individuação. Nesse sentido, foram construídas as definições teóricas dos eventos arquetípicos organizacionais do Nascimento, da Infância, das Passagens e das Estruturas Psíquicas da Persona e da Sombra. Finalizando esta etapa com a resposta ao segundo questionamento deste trabalho, qual seja, as definições dos processos, estruturas e eventos arquetípicos junguianos nos estudos organizacionais. Como apresentado na sub-sessão 6.4., os eventos arquetípicos organizacionais foram apresentados em termos de suas definições e de suas correlações com o processo arquetípico da individuação.

Cumpridos os objetivos teóricos desse trabalho, e caso este fosse encerrado nestes objetivos, acredita-se que a contribuição a compreensão humanista do fenômeno organizacional encontrar-se-ia parcialmente dada. Isto porque, como colocado, o modelo junguiano para o processo psíquico foi sintetizado e trazido para a análise organizacional com sua construção central, natureza e finalidade presentes, onde a realização da emancipação e das potencialidade individuais e coletivas são o centro do modelo construído para as

organizações. O estudo teórico contribuiu, ainda, com embasamento teórico que permitiu o desenvolvimento original de sistemática própria ao estudo de processos psíquicos nas organizações, mais especificamente, o estudo dos processos junguianos que contam com contribuições significativas em termos de abordagem arquetípica.

Iniciou-se um estudo de campo com o objetivo de complementar a construção dos eventos arquetípicos organizacionais, principalmente no que diz respeito ao desenvolvimento de métodos, técnicas e instrumentos próprios ao modelo de análise organizacional junguiano em construção neste trabalho. Como colocado na metodologia, o estudo de campo foi realizado através de pesquisa exploratória em um estudo de caso na Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê.

Os eventos arquetípicos envolvem aspectos da realidade que não possuem necessariamente lugar restrito e, portanto, o fenômeno deste estudo interliga e confunde contexto, objeto e unidade organizacional em análise. Em função disso, a contextualização sócio-histórica e a descrição do Ilê Aiyê, em termos de programas e símbolos, foram fundamentais para a definição e descrição dos eventos arquetípicos dessa organização no estudo de campo. Essa descrição referencial da organização em análise confirmou que a mesma apresenta-se efetivamente como uma organização rica em simbologia e propósitos existenciais amplos na sociedade, gerando resultados tanto para os seus integrantes e beneficiários diretos como para a comunidade do seu entorno e para a sociedade de um forma geral. Essa riqueza psico-simbólica-social facilitou a realização do trabalho empírico do modelo construído, ou seja, este foi um pressuposto deste trabalho que foi confirmado na realidade descrita. Com o referencial da contextualização e descrição do Ilê Aiyê e do modelo teórico de análise dos eventos arquetípicos organizacionais, as técnicas e instrumentos adotados foram transformados em formulários de coleta e análise dos dados.

Nesse sentido, sobre as construções junguianas para o processo psíquico sinalizarem para a possibilidade de processos e estruturas coletivas de forma teórica e intuitiva, foi um avanço e contribuição realizados por esse trabalho a efetivação de sistemática e metodologia próprias ao estudo de processos psíquicos organizacionais junguianos, os quais descreveram a realidade empírica desses eventos no campo organizacional. Assim, mais um objetivo desse trabalho foi cumprido com a efetivação da análise dos eventos arquetípicos organizacionais no Ilê Aiyê.

Com relação aos conteúdos descritos e analisados que definiram os eventos arquetípicos no Ilê Aiyê cabem também aqui algumas reflexões. Todos os eventos descritos empiricamente desdobraram-se em temas menores relacionados ao evento arquetípico em questão. Isso assim ocorreu, pois a definição teórica desses eventos assim sugeria e, por outro lado, porque, mesmo não aparecendo na definição teórica do evento arquetípico, os temas configuraram como desdobramentos decorrentes do modelo para o processo psíquico junguiano e do modelo de análise dos dados definidos, onde temas específicos dos eventos arquetípicos nas organizações tornaram-se possíveis. Como exemplo, apresenta-se o tema das identificações apresentado no evento arquetípico da Sombra organizacional.

Outro conteúdo interessante, encontrado nos eventos arquetípicos analisados no Ilê Aiyê foi a presença de temas semelhantes e relacionados entre diferentes eventos. Por exemplo, no evento arquetípico do Nascimento aparece a questão da repressão/rejeição da sociedade na criação da organização e como esse fato leva a um ato criativo da organização diferenciado do concebido inicialmente. Nos eventos arquetípicos Passagens, Persona e da Sombra, por seu turno, a relação repressão/rejeição X expressão criativa organizacional mostra-se constante. Permitindo concluir que relações psíquicas próprias do modelo junguiano para o processo psíquico, como a presença de conteúdos emocionais originários na primeira fase da vida, repetindo-se em outras fases e nos comportamentos adotados. Conclui-se, ainda, que um processo de individuação organizacional, encontra-se presente nos conteúdos desses eventos.

Os conteúdos descritos também permitiram perceber a existência da relação psíquica entre indivíduos, organização e sociedade. Permitindo concluir que estruturas e processos psíquicos do inconsciente pessoal e coletivo como definidos por Jung, encontram-se em relação nas mais diferentes instâncias, levando, portanto, os resultados alcançados, por este trabalho, com mais uma luz sobre a relação do processo psíquico individual e coletivo nas organizações. Apresentando, para isso, dados teóricos e empíricos.

Contudo, pode-se afirmar que o modelos de análise dos eventos arquetípicos organizacionais, fundamentado no modelo junguiano para o processo psíquico é adequado a análise da dimensão psíquica das organizações, principalmente no que diz respeito a realização da individuação. Respondendo, portanto, os resultados alcançados pelo estudo

empírico em complementação ao estudo teórico ao último questionamento e objetivo específico proposto por este trabalho.

Ainda assim, cabe ressaltar que, em razão de ser uma primeira sistematização teórica e empírica, a respeito da individuação e dos eventos arquetípicos nas organizações, considerando o fato de basear-se no modelo junguiano como campo sistêmico, este trabalho permite apenas uma descrição e reflexão inicial a respeito da realização da individuação nas organizações e da aplicabilidade desse modelo para a análise organizacional. Por outro lado, ainda que como reflexão inicial, os resultados alcançados permitem um posicionamento otimista com relação ao desenvolvimento e aprimoramento desse modelo através de novos estudos e pesquisas a serem realizadas a partir das construções empreendidas por esse trabalho.

Para a continuidade do desenvolvimento e aprimoramento do modelo de análise organizacional aqui iniciado sugere-se, primeiramente, a realização de novos estudos de caso com o modelo de análise dos dados e instrumentos aqui desenvolvidos com a finalidade de testar inicialmente a validade da metodologia aplicada ao trabalho de campo. Caso esta última mostre-se inválida, sugere-se uma revisão teórica do modelo de análise e novos estudos de casos. Esses novos estudos empíricos devem, ainda, permitir a comparação entre eventos arquetípicos em organizações diferentes, para também testar o modelo construído.

Posteriormente a esta revisão da construção empírica do modelo, sugere-se a revisão e ampliação das construções teóricas deste modelo, principalmente no que diz respeito as categorias de análise escolhidas, ou seja, os eventos arquetípicos definidos, analisados e descritos. Isto porque, estes eventos, apesar de fazerem parte do processo de individuação, são os eventos arquetípicos propostos por junguianos que utilizaram como objeto de estudo a psique individual. Acredita-se, com isso, que, com o desenvolvimento desse modelo de análise organizacional, os eventos arquetípicos organizacionais ganhem aspectos e definições próprios às organizações e esse modelo, aqui iniciado, deixe de incorporar certo antropomorfismo organizacional.

Por fim, os resultados que o aprimoramento desse modelo de análise organizacional podem alcançar está além dele mesmo, uma vez que proporcionam que a análise organizacional seja empreendida no sentido da auto-realização do indivíduo e da organização, possibilitando análises que fundamentem decisões e processos organizacionais que

dimensionem-se também nesse sentido. Alcançando, quem sabe, mudanças hoje sonhadas e/ou inimagináveis sobre o conhecimento e sobre a própria realidade.

9. REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Maria do Carmo. Festa e Resistência Negra: O Carnaval no contexto dos Blocos Afro Ilê Aiyê e Olodum em Salvador – BA. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, , João Pessoa, 1996.

AUBERT, Nicole. A Neurose Profissional. In: CHANLAT, Jean-François (Coord.). O Indivíduo na Organização: Dimensões Esquecidas. v. II. São Paulo, Atlas, 1993, p.163-193.

CAPRA, Fritjof. O Tao da Física. São Paulo, Cultrix, 1994.

CARVALHO, Isabel. Ecologia, Desenvolvimento e Sociedade Civil. Revista de Administração Pública. Rio de Janeiro, 25 (4) p.4-11, out./dez. 1991.

CESAR, Elieser. Marcas da Escravidão. Salvador: Correio da Bahia, 2001. Disponível em <http://www.correiodabahia.com.br>. Acesso em 28/11/2001.

CHANLAT, Jean-François (Coord.). O Indivíduo na Organização: dimensões esquecidas. v. I. São Paulo, Atlas, 1996.

_____. _____. v. II. São Paulo, Atlas, 1993.

_____. _____. v. III. São Paulo, Atlas, 1996.

CONCEIÇÃO, Jônatas e SILVA, Daniela L. Vovô Falou. O MONDO (Boletim Informativo). Salvador, fevereiro de 2001, n. 17.

DENHARDT, Roberto B. In the Shadow of Organization. Lawrence, University Press of Kansas, 1981.

DENKER, Ada de Freitas Maneti e VIÃ, Sarah Chucid da. Pesquisa Empírica em Ciências Humanas. São Paulo, Futura, 2001.

DURAND, Gilbert. Estruturas Antropológicas do Imaginário. São Paulo, Martins Fontes, 1997.

_____. O Imaginário: ensaio acerca dos ciências e da filosofia da Imagem. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

EDINGER, Edward F. O Arquétipo Cristão: um comentário junguiano sobre a vida de Cristo. São Paulo, Cultrix, 1988.

ENRIQUEZ, Eugène. A Organização em Análise. Petrópolis, Vozes, 1997.

FERRAZ, Maria Aparecida Viviani. Liderança e mediação da identidade: os casos do Ilê Aiyê e da Pracatum. Dissertação (Mestrado em Administração). Núcleo de Pós-Graduação em Administração, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2001.

FREITAS, Joseania Miranda. Museu do Bloco Afro Ilê Aiyê: um espaço de memória e etnicidade. Dissertação (Mestrado em Educação) Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1966.

GATES JR., Henry Lourir. Entrevista. Veja. Editora Abril, São Paulo, ano 34, edição 1716, n.35, p. 11-15, 5 de setembro de 2001.

GODEL, Kurt. Godel's prove. Lawrence, Scientific American, 1965.

GODOY, Arlinda Schmidt. Pesquisa Qualitativa: Tipos Fundamentais. Revista de Administração de Empresas. São Paulo, v. 35, n. 3, p. 20-29, mai/jun. 1995,

HARVEY, David. Condição Pós-Moderna. Edições Loyola, São Paulo, 1992.

HEINSENBERG, Werner. The Physicist's Conception of Nature. Harcourt, Brace, 1958.

HOLLWITZ, J. Individuation at Work: Considerations for Prediction and Evaluation. STEIN, M. and HOLLWITZ, J. (editores). Psique at Work: Workplace Applications of Jungian Analytical Psychology. Wilmette, Illinois, Chiron Publications, 1992, 19-37.

ILÊ AIYÊ – Caderno de Educação do Ilê Aiyê. Volume I – Organizações de Resistência Negra, mai.1995, p. 1-32.

_____, _____. Volume II – A Civilização Bantu. Salvador, jan. 1996, p. 1-35

_____, _____. Volume III Zumbi: 300 anos. Salvador, out. 1996, p.1-51.

_____, _____. Volume IV – Organizações de Resistência Negra, Salvador, 1995, p. 1-32.

_____, _____. Volume V – Pérolas Negras do Saber. Salvador, jan. 1997, p.1-51.

_____, _____. Volume VI – Guiné Conakry. Salvador, fev. 1998, p. 1-50.

_____, _____. Volume VII – Revolta dos Búzios. Salvador, mar.1999, p.1-43

_____, _____. Volume VIII – Terra de Quilombo, Salvador, abr. 2000, p. 1-34.

_____, _____. Volume IX – África Ventre Fértil do Mundo, Salvador, mai.2001, p.1-42

_____. Home Page. Salvador, 2001. Disponível em <http://www.ileaiye.com.br>, Acesso em 16/12/2001.

_____. Ilê Aiyê: 25 anos de resistência, s.d.

INGALLS, J.D. Human Energy. Austin, TX: Learning Concepts, 1979.

JACOBI, Jolande. Complexo, Arquétipo, Símbolo : na Psicologia de C.G. Jung. São Paulo, Cultrix, 1986.

- JUNG, C.G. Presente e Futuro. V. 10; par. 488-588. Petrópolis, Vozes, 1991b.
- _____. Sincronicidade. V. 8; par. 816-987, Petrópolis, Vozes, 1991d
- _____. A Energia Psíquica. V. 8; par. 1-130. Petrópolis, Vozes, 1990.
- _____. A Natureza da Psique. V. 8; par. 131-815. Petrópolis, Vozes, 1991a.
- _____. Memórias, Sonhos, Reflexões. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, s.d..
- _____. O Eu e o Inconsciente. V. 7; par. 202-406, Petrópolis, Vozes, 1987a.
- _____. Psicologia do Inconsciente. V. 7; par. 1-200, Petrópolis, Vozes, 1987b.
- _____. Tipos Psicológicos. V. 7; par. 1-1058. Petrópolis: Vozes, 1991c
- _____. Símbolos da Transformação. V. 5; par. 1-803. Petrópolis, Vozes, 1989.
- KETS DE VRIES, Manfred F. R. e MILLER, Danny. Relações de Transferência na Empresa: Confusões e atritos no processo decisório. CHANLAT, Jean-François (Coord.). O Indivíduo na Organização: Dimensões Esquecidas. v. II. São Paulo, Atlas, 1993, p. 103-121.
- KLEIN, Melanie. O Mundo dos Adultos e suas Raízes na Infância. In: LAPIERRE, Laurent. Imaginário e Liderança. São Paulo, Atlas, 1995, p.185-201.
- KOHANOF, Rafael. Relações de Poder entre Estado e Sociedade Civil. In: _____. Memória do III Encontro Ibero-americano do Terceiro Setor. GIFE, Rio de Janeiro, 1996.
- LUBISCO, Nídia Maria Lienert e VIEIRA, Sônia Chagas. Manual do estilo acadêmico: monografias, dissertações e teses. Salvador, Núcleo de Pós-Graduação em Administração da Escola de Administração da UFBA, 2001.
- MASON, R.O. and MITROFF, I.I. Challenging Strategic Planning Assumptions. New York: John Wiley, 1981.
- MÉNDEZ, Luiz Lopezllera. Impacto e Eficácia das Organizações do Terceiro Setor. In: _____. Memória do III Encontro do Terceiro Setor. GIFE, Rio de Janeiro, 1996.
- MITROFF, I.I. and KILMANN, R.H. Methodological Approaches to Social Science. San Francisco, Jossey-Bass, 1978.
- MITROFF, I.I. Stakeholders of the Mind. San Francisco: Jossey-Bass, 1984.
- MORGAN, G. Imagens da Organização. São Paulo, Atlas, 1996.
- NOSCHIS, K. Dealing with na Organization-s Shadow Aspectis. In: STEIN, M. and HOLLWITZ, J. (Editores). Psique at Work: Workpace Applications of Jungian Analytical Pasychology. Wilmette, Illinois, Chiron Publications, 1992, p.118-135.

OLSON, E.E. Opening to the Change Process: The Transcendente Function at Work. In: STEIN, M. and HOLLWITZ, J. (Editores). Psique at Work: Workpace Applications of Jungian Analytical Pasychology. Wilmette, Illinois, Chiron Publications, 1992, p.156-173.

PAGÈS, M. BONETTI, M. Gaulejac, V. e DESCENDRE, D. O Poder das Organizações. São Paulo, Atlas, 1987.

PAUCHANT, Thierry C. A Psicologia do Self na Empresa: Uma Perspectiva Kohutiana. In: CHANLAT, Jean-François (Coord.). O Indivíduo na Organização: Dimensões Esquecidas. v. III. São Paulo, Atlas, 1996, p. 157-179.

PERLMAN, M.S. Toward a theory of the Self in the Group. In: STEIN, M. and HOLLWITZ, J. (Editores). Psique at Work: Workpace Applications of Jungian Analytical Pasychology. Wilmette, Illinois, Chiron Publications, 1992, p. 174-193.

PROENÇA-FILHO, Domício. Pós-Modernismo e Literatura. Série Princípios. Ática, São Paulo, 1995.

REED, Michael. Teorização Organizacional: Um Campo Historicamente Contestado. In: CLEGG, Stewart R.; HARTY, Cynthia e NORD, Walter R. Handbook de Estudos Organizacionais. Modelos de Análise e Novas Questões em Estudos Organizacionais. v.I. São Paulo, Atlas, 1998, p. 61-98.

RUBEN, Guilherme; SERVA, Maurício; e CASTRO, Marco Luiz de. Resíduos e Complementaridade: das Relações entre a Teoria da Administração e a Antropologia. Revista Brasileira de Administração Contemporânea, V. I, n. 06, Organizações, Anais do 19º ENANPAD, set. 1995, p. 205-218.

SALGADO, Eduardo. Reportagem Internacional. Veja. Editora Abril, São Paulo, ano 34, edição 1717, n. 36, p. 48-51, 12 de setembro de 2001.

SALOMON, Lester. Estratégias para o Fortalecimento do Terceiro Setor. In: _____. Memória do III Encontro Ibero-americano do Terceiro Setor. GIFE, Rio de Janeiro, 1996.

SANTOS, Jair Ferreira dos. O que é Pós-Moderno. Coleção Primeiros Passos 165. Brasiliense, São Paulo, 1986.

SILVEIRA, Nise da. Jung: vida e obra. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes e SILVA, Ana Célia da. Mãe Hilda: A História da Minha Vida. Empresa Gráfica da Bahia, s.d.

STEIN, M. Organizational Life as Spiritual Prectice. In: STEIN, M. and HOLLWITZ, J. (Editores). Psique at Work: Workpace Applications of Jungian Analytical Pasychology. Wilmette, Illinois, Chiron Publications, 1992, p.1-18.

STEVENS, Anthony. Jung: sua vida e pensamento: uma introdução. Rio de Janeiro, Petrópolis, Vozes, 1993.

TARNAS, Richard. A Epopéia do Pensamento Ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo. RJ, Bertrand Brasil, 2000.

VONFRANZ, M. L. O Processo de Individuação. In: JUNG, C.G. e VONFRANZ, M. L. (Editores). O Homem e seus Símbolos. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, s.d., p. 5-360.

WILBER, Ken. O Espectro da Consciência. São Paulo, Editora Cutrix, 1996.

YIN, R. K. Case study research: design and methods. Newbury Park, CA: Sage Publitions, 1989.

ZIEMER, Roberto. A Sombra Organizacional: definição, análise e consequências para o estudo do comportamento das empresas. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). PUC, São Paulo, 1994.

ZIEMER, Roberto. Mitos Organizacionais: O poder invisível na vida das empresas. São Paulo Atlas, 1996.

APÊNDICE A – DEFINIÇÃO DE TERMOS

Arquétipo – Elementos primordiais e estruturais da psique humana; Impressão original e onipresente nas experiências humanas e na natureza de uma forma geral - apresentam-se também como a origem e a finalidade de tudo que é construído, expresso e percebido pelo homem no mundo.

Percepção Arquetípica - Percepções mais próximas da experiência da realidade unificada que vão além das fragmentações e recortes muito limitados da realidade. Constitui-se em uma forma de percepção anterior e determinante de todas as demais percepções humanas - dando forma, inclusive, a pretensa pureza das percepções sensoriais – concebe-se que fora ou além da percepção arquetípica há a experimentação direta e não dualística da realidade - sobre a qual nada se pode perceber ou falar, apenas apreender diretamente - e a quem da percepção arquetípica há campos delimitados de concepção e atuação – como é exemplo o pensamento coisificado.

Eventos Arquetípicos - Estruturas psíquicas e processos significativos do caminho da individuação. Denominam-se eventos de arquetípicos, pois são decorrências e referências ao arquétipo central e totalizante do Self (si-mesmo) constelando-se sempre em torno do mesmo; certos acontecimentos psíquicos recorrentes nos diversos pacientes de Jung, que caracterizaram-se como etapas que devem ser superadas para chegar a uma espécie de iluminação, de realização total do si mesmo (Self).

Dimensão Psíquica das Organizações – Chanlat (1992) sugere na sua relação das dimensões esquecidas pelo paradigma funcional-comportamentalista, o resgate da dimensão psíquica e afetiva das organizações. Dimensão onde a organização sofre os eventos arquetípicos do processo de individuação em que a evolução desses eventos com relação ao Self independem de uma pessoa em particular para ocorrer, mas dependem da coletividade que a constitui. Dessa forma, há uma individuação das organizações que não é dada diretamente pela própria entidade organização mas é dada e passível de análise através das pessoas e da relação das pessoas com a organização e, ainda assim, ocorre necessariamente independentemente de pessoas em particular, pois é um processo coletivo que ganha vida própria na dimensão psíquica das organizações.

APÊNDICE B – LISTA DOS ENTREVISTADOS

Organização: Associação Cultural Bloco Carnavalesco **Ilê Aiyê**

O nome dos entrevistados foram substituídos por nomes atribuídos as entidades, energias do Candomblé, os Orixás como o são denominados na nação de Ketu – Salvador – Bahia (Ilê Aiyê, 1996).

Entrevista 01 –

Ogum

Data: 24/10/2001

Idade: 49 anos

Tempo no Ilê Aiyê: 27 anos

Entrevista 02 –

Erê

Data: 29/10/2001

Idade: 24 anos

Tempo no Ilê Aiyê: 10 anos

Entrevista 03 –

Ibeji

Data: 29/10/2001

Idade: 47 anos

Tempo no Ilê Aiyê: 27 anos

Entrevista 04

Oxumarê

Data: 12/12/2001

Idade: 54 anos

Tempo no Ilê Aiyê: 27 anos

Entrevista 05 –

Oxossi

Data: 13/12/2001

Idade: 47 anos

Tempo no Ilê Aiyê: 27 anos

Entrevista 06 –

Omolu

Data: 14/12/2001

Idade: 50 anos

Tempo no Ilê Aiyê: 27 anos

Entrevista 07 –

Xangô

Data: 14/12/2001

Idade: 48 anos

Tempo no Ilê Aiyê: 27 anos

Entrevista 08 –

Logun Edê

Data: 16/12/2001

Idade: 29 anos

Tempo no Ilê Aiyê: 12 anos

Entrevista 09 –

Iansã

Data: 14/12/2001

Idade: 43 anos

Tempo no Ilê Aiyê: 13 anos

Entrevista 10 –

Aruarô

Data: 16/12/2001

Idade: 49 anos

Tempo no Ilê Aiyê: 19 anos

Entrevista 11 –

Oxum

Data: 17/12/2001

Idade: 78 anos

Tempo no Ilê Aiyê: 27 anos

APÊNDICE C – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS

Nome:

Idade (opcional)

Telefone (opcional)

Endereço (opcional)

e-mail (opcional):

Tempo de relação com o ILÊ:

Formação (opcional)

Relação pessoal:

- **História:** início e continuidade, acontecimentos positivos e negativos.

- **Visão:** - Importância da instituição para a sociedade;

- Acontecimentos positivos e negativos na relação com a coletividade;

- Importância do Ilê na sua vida pessoal.

- Importância da sua contribuição para o Ilê

Histórico:

- **O Início:** A idéia da criação, o início formal, a reação da imprensa e da comunidade em geral;

- **O Amadurecimento:** acontecimentos mais importantes, a consolidação da identidade, integração a sociedade, **o que diferencia o Ilê, o que faz o Ilê Ayê durar** (27 anos), as diferentes etapas.

Elementos Culturais:

- Mitos, histórias, o que falam sobre o Ilê.

- Valores

- **A SIMBOLOGIA** – o significado de cada símbolo.

A) A Música e a dança

B) As Cores

C) Marca do Ilê – A Máscara Azeviche

D) Outras Representações simbólicas do Ilê:

- Deusa do Ébano

- Mãe Preta

E) Temas Anuais (países africanos, lutas do povo negro no Brasil e nas Américas, etc.);

Refletem-se na Música; Tecidos; Modelo de Fantasia, Música Tema–

Qual o significado e a finalidade de exaltar um tema para o Ilê e para a Comunidade?

Qual o ano e tema que mais marcaram?

F) Qual a ligação do Ilê com o Candomblé?

G) Representações simbólicas de outras instituições, organizações, culturas e países resgatadas e de significado para o Ilê Aiyê

- Símbolos do Candomblé – búzios, espadas, leque, pombo
- Símbolos dos Orixás
- Símbolos da luta contra o racismo
- Símbolos das culturas dos diferentes países
- Nomes das pérolas negras do saber
- Símbolos das organizações de resistência negra
- Símbolos dos quilombos
- Símbolos da África Negra

H) OUTROS – Cotas governamentais para negros

APÊNDICE D: FORMULÁRIOS I, II E III. ANÁLISE DOS DADOS

- FORMULÁRIO I -

ANÁLISE DOS DADOS – Eventos arquetípicos x partes do discurso mítico I	
Entrevista: (ordem – ver lista de entrevistados Anexo B)	
Nome do entrevistado:	
Evento arquetípico:	
Partes do discurso mítico:	
I – Esquematização Verbal (o movimento)	
(frases/passagens relacionadas a este evento arquetípico e a este elemento do discurso)	
II – Imagens Adjetivas (a qualidade)	
(frases/passagens relacionadas a este evento arquetípico e a este elemento do discurso)	
III – Imagens Substantivas (os nomes)	
(frases/passagens relacionadas a este evento arquetípico e a este elemento do discurso)	
IV – Símbolos	
Nome do símbolo	Nº de vezes citado em relação a este evento arquetípico

- FORMULÁRIO II -

ANÁLISE DOS DADOS – Eventos arquetípicos x partes do discurso mítico II
Evento Arquetípico:
Elemento do Discurso Mítico:
Entrevista:01
Nome:
(frases, passagens relacionadas a este evento arquetípico e a este elemento do discurso)
Entrevista:02
Nome:
(frases, passagens relacionadas a este evento arquetípico e a este elemento do discurso)
Entrevista:03
Nome:
(frases, passagens relacionadas a este evento arquetípico e a este elemento do discurso)
Entrevista:04
Nome:
(frases, passagens relacionadas a este evento arquetípico e a este elemento do discurso)
Entrevista:05
Nome:
(frases, passagens relacionadas a este evento arquetípico e a este elemento do discurso)
Entrevista:06

Nome:
(frases, passagens relacionadas a este evento arquetípico e a este elemento do discurso)
Entrevista:07
Nome:
(frases, passagens relacionadas a este evento arquetípico e a este elemento do discurso)
Entrevista:08
Nome:
(frases, passagens relacionadas a este evento arquetípico e a este elemento do discurso)
Entrevista:09
Nome:
(frases, passagens relacionadas a este evento arquetípico e a este elemento do discurso)
Entrevista:10
Nome:
(frases, passagens relacionadas a este evento arquetípico e a este elemento do discurso)
Entrevista:11
Nome:
(frases, passagens relacionadas a este evento arquetípico e a este elemento do discurso)

- FORMULÁRIO III –

ANÁLISE DOS DADOS – TEMAS QUE SE REPETEM NO EVENTO ARQUETÍPICO
EVENTO ARQUETÍPICO:
TEMA 1: (retirar da definição do evento no referencial teórico e do resultado apresentado nas entrevistas – repetição temática ou simbólica.
(passagens relacionadas a este tema nos formulários 1 e 2 e associações afetivas e qualificativas relacionadas a essas repetições)
TEMA 2: (retirar da definição do evento no referencial teórico e do resultado apresentado nas entrevistas – repetição temática ou simbólica.
(passagens relacionadas a este tema nos formulários 1 e 2 e associações afetivas e qualificativas relacionadas a essas repetições)
TEMA 3: (retirar da definição do evento no referencial teórico e do resultado apresentado nas entrevistas – repetição temática ou simbólica.
(passagens relacionadas a este tema nos formulários 1 e 2 e associações afetivas e qualificativas relacionadas a essas repetições)
TEMA 4: (retirar da definição do evento no referencial teórico e do resultado apresentado nas entrevistas – repetição temática ou simbólica.
(passagens relacionadas a este tema nos formulários 1 e 2 e associações afetivas e qualificativas relacionadas a essas repetições)

TEMA 5: (retirar da definição do evento no referencial teórico e do resultado apresentado nas entrevistas – repetição temática ou simbólica.

(passagens relacionadas a este tema nos formulários 1 e 2 e associações afetivas e qualificativas relacionadas a essas repetições)

TEMA 6: (retirar da definição do evento no referencial teórico e do resultado apresentado nas entrevistas)

(passagens relacionadas a este tema nos formulários 1 e 2)

ÍNDICE

DEDICATÓRIA

AGRADECIMENTOS

RESUMO

ABSTRACT

1. INTRODUÇÃO	001 - 006
2. FUNDAMENTAÇÃO E MODELO TEÓRICOS	007 - 039
2.1. Nova Visão de Mundo	007 - 013
2.2. Mapas da Realidade	013 - 018
2.3. Jung e seus seguidores	018 - 019
2.3.1. Estruturas e Processos Psíquicos Junguianos	019 - 026
2.3.2. Jung e os Estudos Organizacionais	026 - 029
2.4. Eventos Arquetípicos nas Organizações	029 - 031
2.4.1. Nascimento	031 - 032
2.4.2. Infância	032 - 034
2.4.3. Passagens	034 - 036
2.4.4. Estruturas Psíquicas	036 - 037
2.4.4.1. Persona Organizacional	037 - 038
2.4.4.2. Sombra Organizacional	038 - 039
3. METODOLOGIA	040 - 062
4. CONTEXTO SÓCIO-ECONÔMICO E ORGANIZACIONAL DO ILÊ AIYË	063 - 078
4.1. Resistência Negra e Movimento Negro	066 - 071
4.2.. O Ilê Aiyê	071 - 072

4.2.1. A Beleza Negra do Ilê Aiyê	072 - 077
4.3. Símbolos do Ilê	077 - 078
5. EVENTOS ARQUETÍPICOS DO ILÊ AIYÊ	079 - 109
5.1. Nascimento	079 - 086
5.2. Infância	086 - 089
5.3. Passagens	089 - 097
5.4. Persona	097 - 101
5.5. Sombra	101 - 109
6. CONCLUSÃO E SUGESTÕES	110 - 115
REFERÊNCIAS	116 - 120
APÊNDICE A – Definição de Termos	
APÊNDICE B - Lista dos Entrevistados	
APÊNDICE C – Roteiro das Entrevistas	
APÊNDICE D - Formulários I, II E III. Análise dos Dados	
ÍNDICE	